



ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ РУССКОЙ СВЯТОСТИ

Подарок братьям христианам в СССР от Ассоциации
"Руссия Кристиана - Святой Владимир".

Via del Santuario, 33
96100 Siracusa
Italia

вия дел Сантуарио, 33
96100 Сиракузы (Сицилия)
Италия

БОГОМАТЕРЬ ПЕТРОВСКАЯ
Третьяковская галерея, Москва

CON IL PATROCINIO:

PRESIDENZA REGIONE SICILIA

PROVINCIA REGIONALE DI SIRACUSA

COMUNE DI SIRACUSA

AZIENDA PROVINCIALE PER IL TURISMO DI SIRACUSA

Per gentile concessione
delle Edizioni
"La Vie avec Dieu"
206, avenue de la Couronne
Bruxelles 5 - Belgique

ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ РУССКОЙ СВЯТОСТИ

составил

ИЕРОМОНАХ ИОАНН (КОЛОГРИВОВ)

Editrice "ISTINA"
Via Carso, 11 - Siracusa



Монсеньор Джузеппе Костанцо
Архиепископ Сиракузский

22 января 1991 года

Братья Сиракузской Церкви хотели бы, чтобы эта книга стала знаком конкретного общения с Восточной Церковью с тем, чтобы в свете свидетельства этих Святых пройти путь хвалы нашему общему Отцу и достичь единства между всеми людьми.

Житие Святых - это наивысшее свидетельство подлинной христианской жизни. Это свидетельство, которое сохранялось живым на протяжении веков и оно призывает к размышлению над чрезвычайной силой замысла жизни, находящего свою почву "humus" во внутреннем богатстве сынов Божьих, без различия их. Жития Святых - это духовное наследие, действенный стимул для осуществления экуменизма, лежащего в основе христианства.

Экуменизм - это глубокое дыхание всей Церкви, которая по словам, обращенным к Константинопольскому Патриарху Дмитриосу I Папой Иоанном Павлом II, "должна вернуться к тому, чтобы дышать обеими лёгкими: западным и восточным". И только так можно восстановить единство Мистического Тела Христа.

Поэтому я желаю, чтобы эта книга нашла широкое распространение и большой успех. Пример Святых питает веру, сопровождает жизнь и поддерживает верность наших братьев, живущих на Востоке.

Джузеппе Костанцо
Архиепископ

Questo libro vuole essere un segno concreto di comunione con la Chiesa dell'Est da parte dei fratelli della Chiesa di Siracusa, per percorrere, alla luce della testimonianza che i Santi ci offrono, un cammino di lode corale al Padre comune e di unione fra tutti gli uomini.

La vita dei Santi è la più alta testimonianza di autentico vivere cristiano. È una testimonianza che si mantiene viva nei secoli e che sollecita a riflettere sulla straordinaria forza di un progetto di vita che trova il suo "humus" nell'interiore ricchezza dei figli di Dio, senza discriminazione di sorta. La vita dei Santi è un'eredità spirituale che costituisce stimolo efficace per realizzare l'ecumenismo, che è il fulcro stesso del Cristianesimo.

L'ecumenismo è l'anelito profondo di tutta la Chiesa che, come ebbe a dire Giovanni Paolo II al Patriarca di Costantinopoli Dimitrios I - "deve tornare a respirare con due polmoni: quello occidentale e quello orientale". Soltanto così potrà essere ricomposta l'unità del Corpo Mistico di Cristo.

Auguro perciò a questo volume ampia diffusione e largo successo. L'esempio dei Santi nutra la fede, accompagni la vita e sostenga la fedeltà dei nostri fratelli che vivono nell'Est.

Значительные общественные и идеологические преобразования, изменяющие историю Восточной Европы наряду с реорганизацией Европейского сообщества в плане экономическом открывают новые горизонты надежды, но в то же самое время - порождают новые тревожные проблемы.

Речь идет о том, сможет ли будущее равновесие европейского континента, при крахе мифов идеологий и превосходящей силе рыночной экономики, гарантировать защиту непреложных прав человека так, чтобы обеспечить его всем необходимым и утолить его жажду справедливости.

Как на Западе, так и на Востоке Европы сейчас наблюдается поиск духовности, способной воссоединить под знанием веры рассеянный Народ Божий.

Под этим знанием мы считаем плодотворным начинанием воскресить в памяти людей исторический путь Русских Святых, и в знак солидарности с христианами Советского Союза предлагаем эту книгу, отражающую тот духовный путь, который объединяет нашу родную Сицилию, породившую столь многочисленных святых, с просторами Советского Союза, обновленного в вере и гражданской свободе.

Рино Николози, председатель области Сицилии, ИТАЛИЯ

I grandi rivolgimenti sociali ed ideologici, che stanno cambiando la storia dell'Europa dell'Est e la stessa riorganizzazione finanziaria ed economica dell'Europa Comunitaria aprono nuovi orizzonti di speranza, ma nello stesso tempo pongono nuovi inquietanti problemi.

Si tratta di capire, se il futuro equilibrio del continente europeo, saprà garantire tra la caduta dei miti delle ideologie e la prepotenza del mercato uno spazio vitale per garantire i diritti inalienabili della persona umana, per assicurare risposte alla sua necessità, alla sua sete di giustizia.

Forte si alza una domanda di religiosità che sappia legare nel segno della Fede il popolo di Dio ovunque disperso, all'Ovest e all'Est dell'Europa.

In questo segno consideriamo felice iniziativa ripercorrere nell'itinerario della storia dei "Santi russi", da offrire come pegno di amicizia ai Cristiani dell'URSS, le tappe di una comune tradizione spirituale, che leggi la nostra terra di Sicilia, matrice di tanti Santi, e la terra dell'Unione Sovietica, rinnovata alla Fede ed alla libertà civile.

*Rino Nicolosi
Presidente della regione Sicilia, ITALIA*

ПРЕДИСЛОВИЕ.

Труд ныне уже покойного отца Иоанна Кологривова, предлагаемый здесь русскому читателю, возник первоначально в качестве лекций, читанных в Папском Восточном институте в Риме. Цель была, таким образом, — сколь возможно полно и точно ознакомить с вершинами русской духовности молодых представителей западного религиозного мира. Не только на Западе имеют обычно очень туманное представление о том, что из себя представляет русская святость и как она проявлялась за тысячу лет русской истории: приходится признать, что в самой России лишь в течение последних дореволюционных десятилетий начали обращать должное внимание на величайшие ценности собственной духовной культуры. Очень многое из них, в XIX веке лежавшее втуне, незамеченным или непонятым, открывалось как бы заново и стало предметом очень серьезной и вдумчивой исследовательской работы. В России эта работа оказалась затем прерванной событиями, не успев принести всех своих плодов, и лишь отчасти могла быть продолжена отдельными русскими авторами заграницей.

Все эти труды русских православных исследователей о. Иоанн Кологривов — русский католик и член ордена иезуитов — использовал самым широким образом, не только в смысле привлечения, ставших таким образом доступными, оригинальных материалов и прочих исторических данных, но и в смысле их истолкования. Нетрудно понять, что это и был наиболее верный способ раскрыть значение русских духовных ценностей перед незнакомой с ними аудиторией: представить ей не только сами слова и дела героев русской духовности, т. е. русских святых, но и представить их в том освещении, которое дается русскими же авторами, высшими на почве той же духовной культуры.

Но благодаря такому методу, возник общий, по необходимости — разумеется — сокращенный и все же достаточно полный итог предыдущих работ, какого и по-русски до сих пор не было. Нет сомнения в том, что в настоящее время такой итог еще не может быть вполне окончательным, в силу уже упомянутой неизвестности изучения совокупности этих вопросов. Тем не менее, это — итог, в той мере, в какой он может быть дан на сегодня; как таковой, он будет далеко не бесполезным и для русского читателя.

Не будет он бесполезным еще и в другом отношении. Рисуя образы русской святости с глубочайшей любовью и правдивостью, исключающей какие бы то ни было искажения, о. Кологривов особо выделяет в них то, что, при всех законных различиях культурных складов, свидетельствует об основной общности духовной христианской жизни в России и на Западе, — говоря без обиняков, таинственное действие Святого Духа, Господа Животворящего, силой Которого неизменно-однородные высшие духовные плоды созревали и — верим — будут сице созревать тут и там.

На высотах святости, таинственное вселенское единство Христовой Церкви всегда ощущало. Осознать его — одна из острейших потребностей наших дней. Русское издание труда о. И. Кологривова составит, без сомнения, вклад в совокупность тех встречных усилий, которые развиваются ныне из этой потребности.

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ.

Церковь представляет собою таинственное продолжение жизни Христа, Воплощенного Слова, и поэтому она никогда не может быть ни узко национальной, ни интернациональной. Как Сам Христос, она сверхнациональна, всемирна; она есть вселенская Церковь. Вследствие этого каждый народ, переживая на свой особый лад истины, возвещаемые Церковью, налагает на них свой собственный отпечаток; в отношении русского народа это верно так же, как и в отношении всякого другого. Действительно, каждый народ имеет свое особое религиозное призвание. Наиболее полно оно осуществляется его религиозными гениями, то-есть святыми. Поэтому, чтобы знать подлинную русскую духовность, недостаточно знания одних только идей и русских духовных течений последних веков (Соловьева, Достоевского, Бердяева, Киреевского, Хомякова, Булгакова и других), нужно также изучить русскую духовную традицию, дух, насыщающий ту атмосферу, которую дышит русский народ, и составляющий **саму его жизнь**. Этот дух выражается в культе, в иконах, в русском благочестии, в явлении старчества, о котором мы будем еще говорить, как и в произведениях перечисленных выше светских мыслителей. Он выражается даже в некоторых проявлениях русских мистических сект, как и в пережитках унаследованного от предков язычества, еще сохранившихся во многих местах. Но в особенности этот дух выражается в жизни святых. Русский святой — не византийский святой и не сирийский; он и не латинский святой, не французский, не итальянский, не испанский и не немецкий. Он именно русский. Этим мы хотим сказать, что он — сын особого народа, имеющего, как таковой, свое особое **природное** лицо и свой особый исторический путь, определенные его происхождением, его культурой и землей, на которой он живет. Бердяев прав, когда говорит, что существует отнюдь не случайная связь между географией души и географией просто.

Поэтому, прежде чем приступить к изучению русской духовности, истории русских святых и русской святости, целесообразно остановиться сначала на этом элементе, который можно назвать „**естественной или первобытной географией русской души**“.

Огромные однообразные равнины, безграничные дали, где безмерная бесконечность, **сверхъестественность** составляют как бы часть каждого дневных переживаний, определяют образ этой души и ее духовный склад. Как и просторы ее родной земли, она сама не знает границ. То чувство ясно определенной формы, которым так гордятся латиняне и греки, ей чуждо.

Ей присущи от природы отсутствие рубежей и отсутствие меры, и щемящие противоречия, напоминающие резкую изменчивость климата ее страны. Как над ее родными степями, в ней разражаются грозы и проносятся вихри.

„Мы огромны, — любил повторять Достоевский, — огромны как матушка Россия”. Русский человек мучается огромностью и безбрежностью своей земли. Для русского духа, для русского человека земля имеет не малое значение. Есть нечто мистическое в его отношении к ней. Первобытный дионаический элемент в нем еще не угас. Он вошел и в русское христианство, придав ему особые черты, которых нет в христианстве византийском. Так, это в известной степени сказывается на культе Божией Матери. Черты духовного радикализма у русского народа, выражющиеся в большой доле безразличия к миру и к его благам, также определены в значительной степени строением русской земли. В стране неограниченных далей и безмерных протяжений с суровым климатом, почти без всяких внутренних рубежей и без определенных внешних географических границ, широко открытой для всевозможных нашествий, человек легко приобретает сознание своей физической слабости и бренности своих дел. Зачем — думает он — накапливать и дорожить тем, что обречено на гибель? К чему подчиняться юридическим нормам, которые сегодня имеют силу, а завтра потеряют всякое значение? Человек инстинктивно сосредотачивает привязанность на том, чего никто не может у него отнять. За этим духовным радикализмом, однако, не таится влечение к полному уничтожению. Он не восстает против самого принципа жизни. „Разрушение есть творчество” — воскликнул никто иной как Бакунин, самый решительный из русских отрицателей (1).

Это безразличие вовсе не означает, что русский народ менее грешен, чем другие (2). Наоборот, он может быть даже более грешен, но он и грешен по-другому. Когда он бывает привязан к земным благам, к суетности и бренности земли, он к ним привязан своими грехами, а не своими добродетелями и не своими представлениями о правде или своим идеалом святости. Действительно, западный человек дорожит своим социальным положением, своей собственностью и своими жизненными удобствами не в силу своих слабостей и пороков, а в силу своих социальных добродетелей, религиозно обоснованных и оправданных. У него есть идеология, которая все это оправдывает. У русского человека такой идеологии нет. В глубине души, он ничуть не уверен в том, что его собственность свята, что пользование жизненными благами оправдано и что оно может быть согласовано с совершенной жизнью.

(1) Ср. С. Wilczkowski «Les grands thèmes et messages de la littérature russe», Paris 1945.

(2) Ср. Н. Бердяев: «L'Idée russe», «Cahiers de la Nouvelle Journée», VIII, Paris 1927, pp. 9-32.

Эта отчужденность, эта свобода духа лежат в основе русского бунта против буржуазного мира, бунта, в котором сходятся революционеры и реакционеры. Русская идея противоположна идеи буржуазной. Ей присуще сознание, что непреходящего града нет на земле и что не приходится искать его в будущем: поэтому у нее не бывает слишком многих связей с земным градом. **Духовное кочевничество** — характерная русская черта, неотъемлемо присутствующая в русском идеале, и тип „странника“ есть самый выразительный русский тип. Гоголь, Толстой, Достоевский, Константин Леонтьев, Вл. Соловьев все были „странниками“, и по своему духовному складу, и по своей внешней судьбе. Все они — искатели истины. Любовь к странничеству противостоит всему „буржуазному“ в моральном значении этого слова.

Эта моральная черта безразличия и отчужденности просветляется христианством, которое дает ей направленность к небу. В русском христианстве, гораздо больше, чем в византийском, взгляд обращается к „небесному Иерусалиму“, к „грядущему Граду“. Ему свойственна жажда преобразования жизни, ее преображения, пришествия нового неба“ и „новой земли“, Царства Правды на земле.

Эта жажда космического преображения — одна из самых ярких черт русского религиозного духа. В противоположность западному духу, он стремится, как пишет Бердяев, соединиться с источниками бытия; он ищет преображения жизни, а не создания культурных ценностей и не тех результатов, которые обычно считаются обязательными, будь то в области знания, или морали, или искусства, и т. д.

Таким образом, русская душа не чувствует себя скованной нормами цивилизации или морали или науки; перед ней нет ничего, что заслоняло бы реальность Бога. Поэтому весь ее динамизм сосредоточен на преображении, которое должно произойти в конце времен. В русской духовной жизни таится великое мессиансское ожидание, и вот почему Пасха есть тот праздник, который особо любят русским народом. Для русского человека она не только воспоминание о воскресении Христа, мистически переживаемом вновь, она означает также ожидание космического воскресения, воскресения и прославления всего творения, в ней предвосхищаемого и заранее переживаемого. У верующего русского человека, взор уже обращен к Свету Того, Который грядет. Склонность созерцать Христа Грядущего тесно связана с этой идеей. Христос принес обетование прославления и преображения, то-есть обетование Царства Божия. И это будет не результатом эволюции или исторического прогресса, а чудом, мировой катастрофой. Это ожидание, это искание грядущего Града всегда живо каким-то образом в глубинах русского духа. Это позволяет нам понять, почему русский народ, когда он забывает Бога, обязательно впадает в нигилизм. Он тем самым возвращается тогда к своим народным истокам, которые отрицают все, вра-

ждебны всякому духовному стремлению и укоренены в материи. Не дорожа ценностями цивилизации и не веря в Бога и в бессмертие души, русский человек, в этом случае, убеждает себя в том, что все позволено. Предметом его стремлений остается все то же : спасение и преображение, новая жизнь. Но, поскольку он не видит никакого развития в направлении к этому новому миру, он готов принять гибель всего существующего. Он хочет, чтобы все кончилось как можно скорее, чтобы все проходящее действительно прошло, — чтобы время остановилось, — чтобы пришло начало нового мира, новой жизни. Он хочет совершить космический переворот; и если „ преображения ” при этом не получается, то жизненные ценности рушатся тем не менее. Но даже и в этом случае, под действием христианской веры, веками проникавшей в духовную сущность русского человека, христианские мотивы продолжают составлять глубинную основу его существа и его побуждения остаются глубоко религиозными. На этот счет было очень верно отмечено, что русский человек бывает с Богом или против Бога, но никогда не без Бога.

Делать из всего сказанного вывод, будто русская духовность представляет собою отрицание этого мира и занята исключительно будущей жизнью, было бы равносильно обвинению ее в своего рода ложном монофизитстве. И это было бы ошибкой, заводящей в тупик, потому что при этом упускалась бы из виду самая сущность русской духовности : необходимо понять, что если она устремлена к преображению и к „ новому ” миру, то это потому, что она **утверждает** евангелие Слова ставшего плотью для того, чтобы победить смерть. Действительно, глядя на мир, в котором мы живем, невозможно избежать дилеммы : или нет ни Бога, ни идеи и вообще ничего, что имело бы подлинное бытие, или Бог должен явить нам Свою победу, Свое торжество над миром. В действительности, Он явил ее тем, что умер на кресте и воскрес. Иначе говоря, это означает, что Он воплотился для того, чтобы призвать нас к участию в Своей божественной жизни, и что страдание, крест есть единственный путь, ведущий к победе. Обоженое человечество, преображение мира — вот конец и цель истории и единственное **положительное** решение загадки существования. Воскресение, т. е. преображение всего мироздания, есть **завершение дела Божия**. Поэтому есть смысл жить, есть смысл рождать детей и воспитывать для жизни будущие поколения. Есть также смысл умереть, потому что только то, что умирает, может воскреснуть. Такова и глубокая основа отношения русского человека к надвигающейся смерти. „ Удивительно умирает русский мужик ! — писал Тургенев — состояние его перед кончиной нельзя называть ни равнодушием, ни тупостью; он умирает, словно обряд совершают : холодно и просто. ”

Просветленное принятие креста и страдания, представляющих собою лишь привходящие обстоятельства смерти, входит в русскую духовность

неотъемлемою составною частью. История русского народа — история очень тяжелая, очень мучительная, очень кровавая. Как писал Некрасов :

„ Волга ! Волга !... Весной многоводной
Ты не так заливаешь поля,
Как великою скорбью народной
Переполнилась наша земля ”.

Русский человек самой природой приучен к страданию. Христианство лишь возвысило эту привычку — или это качество — тем, что показало ему будущее блаженство как дивное преображение страдания. Крест неотделим от славы. Это — две стороны одной и той же медали. Пасхального духа не может быть без духа Голгофского. Даже еще больше — тот вытекает из этого. „ Русский народ — один из тех немногих народов, которые любят сущность христианства, крест ”, — писал французский историк Леруа-Болье : „ он не разучился ценить страдание; он воспринимает его положительную силу, чувствует действенность искупления и умеет вкушать его терпкую сладость ”. Действительно, русский человек уважает страдание как таковое, независимо от тех или иных положительных качеств, которые могут его сопровождать, — уважает потому, что всякое страдание есть участие в страстях и в смерти воплощенного Слова, „ запечатлевшего — как учил Св. Ириней — Свой крест на всех и на всем ”. Он принимает страдание потому, что за всяким страданием стоит единственная жертва, принесенная Сыном Божиим, ставшим Человеком (и уже ясно, что монофизитство тут не при чем). Страдание таким образом становится великим благом само по себе, оно само по себе ведет к сокровищнице благодати. Когда человек страдает и „ несет свой крест ”, врата Рая тем самым открываются перед ним. Когда он полностью принимает солидарность всего человечества, как в вине, так и в вытекающем из вины страдании, он тем самым преодолевает то и другое и готовит путь для такого же общего воскресения и излияния благодати на всех.

Следует еще подчеркнуть, что речь тут идет не столько о так называемом юридическом искуплении, сколько о проникновенном, страждущем, органическом, сущностном участии в страждущей и вместе с тем неиссякаемо изобильной жизни Христа.

С идеей преображения всего творения в русском религиозном сознании связана идея всеобщего спасения. Это и не удивительно : преображение, „ новая земля и новое небо ” и спасение — это все то же самое. Это все — одна и та же идея, только рассматриваемая с разных сторон. Русская религиозная совесть никогда не удовлетворялась зреющим личного спасения одной индивидуальной души, она всегда была озабочена общим спасением. Все души связаны между собою и ни одна не приходит к Богу без того, чтобы не увлечь за собою других. Следовательно, спасаться

надо вместе, а не каждому в отдельности. Достоевский прекрасно выразил эту мысль, говоря, что „все отвечают за всех“. Здесь перед нами — своего рода духовный коллективизм, имеющий, возможно, своим основанием древний, унаследованный от предков и уходящий в тьму веков коллективизм сельского „мира“, до такой степени укоренившийся в обычаях и нравах страны, что он сохранился до самой революции. Черты этого духовного коллективизма, этой жажды общего спасения, для всего народа, для всего человечества, для всей вселенной, присущи всей русской мысли, и верующей, и неверующей. „Спасен будет тот, кто спасает“, сказал Владимир Соловьев, и тут он сходится не только с теми, кто верит, как он, — с Достоевским, с Константином Леонтьевым, со славянофилами, но и с представителями противного лагеря с Белинским, с Бакуниным, с Герценом, с Чернышевским, с Лениным. И те ищут тоже, хотя и в секуляризированной форме, спасения для народа и для человечества, они тоже исповедуют, что избавление от зол и страданий должно совершиться не для отдельного человека, а для всех.

Но, конечно, своего подлинного сверхъестественного величия эта характерная черта русской души достигает у русских святых. Поэтому нет большей ошибки, как представлять себе русских святых судорожно сосредоточенными на себе самих и занятыми исключительно спасением собственной души. Даже самые мистические из них никогда не относятся с безразличием к судьбе ближнего и к судьбе мира. Уход от мира никогда не является для них ничем иным, как только средством, путем к более тесному единению с Богом. К тому же он почти никогда не бывает у них окончательным. Достигнув своей цели, они обычно возвращаются к людям, чтобы принести им в утешение спасительную весть. Русские святые очень человечны и вместе с тем очень активны. Многие из них обладали перворазрядными организаторскими способностями и были наделены темпераментом борцов и апостолов. Они с одинаковой силой и мужеством борются с язычеством и со злой волей князей. Русская мистика всегда была очень активной. Она очень глубока, очень сильно переживается внутренне, и вместе с тем она всегда готова бороться со злом, где бы она его ни встречала. Этим она отличается от куда более созерцательной и куда более пассивной мистики византийской.

В виду всех этих стремлений и предрасположений русской души, не трудно понять, что христианская вера, проникая на берега Днепра, нашла в этой душе особо благоприятную почву. Великое христианское благовестие дало этой душе в области абсолютного ту точку опоры, которой она не находила в мире преходящих ценностей. Оно дало метафизическое оправдание той дискриминации, которую русский человек инстинктивно проводил по отношению к земной действительности. В русской душе Царство Божие не наталкивалось ни на одно из тех стремлений к омирщению, которые так мощно сказывались в сложившемся под римским влиянием западном мире. Русские не знали ни восточного деспотизма,

ни культа императора, ни культа государства. Они и приняли со свойственным им радикализмом новую веру, отвечавшую их внутренним позывам, углублявшую их смутные стремления, указывавшую великолепную цель их непреодолимой тоске. Святые должны были стать глашатаями и наиболее подлинными представителями русской духовности, а их жизни — жизненной философией русского народа. К ним в особенности приложимо прекрасное изречение Достоевского : „ Может-быть, единственная любовь народа русского есть Христос, и он любил образ Его по-своему, то-есть до страдания ”. (1)

Русское благочестие веками питалось их идеалом; от их пламени зажигала свой светоч вся „ Святая Русь ” — святая не в смысле моральной святости (такая точка зрения опровергается всей русской историей), но святая потому, что идеал святости составляет для нее самую высшую из всех вообразимых ценностей.

(1) „ Дневник Писателя ” I („Влас”).

РУССКАЯ ЖИТИЙНАЯ ЛИТЕРАТУРА И ЕЕ ИСТОЧНИКИ

Основной источник для изучения русских святых составляют рукописные жизнеописания, „жития святых”. Это — особый отдел литературы, подчиняющийся своим особым законам, которые нужно знать, чтобы понимать сами „жития”.

Толчок для возникновения русской житийной литературы, как самого русского христианства, был дан извне, из Византии; приняв из Константинополя новую религию, южная Русь — которая одна только была известна в те времена — приняла вместе с тем и кult святых, в том виде, в каком он существовал в византийской Церкви. Знаменитые греческие святые — Иоанн Златоуст, Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Дамаскин, Димитрий Солунский, Николай Мир Ликийских, царица Елена — получили, если можно так выразиться, право гражданства в Киевской Руси. Их образы проникли глубоко в народное воображение и в дальнейшем оказали влияние на составление русских житий святых. В это же время, Русь, при посредстве Византии, знакомится со Святыми Отцами египетской и сирийской пустынь, в частности со святым Саввой, житием которого вдохновлялись первые жития святых русского монашества. Собственно русская житийная литература образовалась сравнительно быстро и стала чрезвычайно обильной. В конце XIX века, один только Ключевский изучил 250 версий житий святых, написанных до появления книгопечатания. Не мало рукописей было еще найдено после него. Так например, известно 150 рукописей одного только жития святых Бориса и Глеба. Это позволяет нам составить себе представление о распространенности древней житийной литературы.

В средневековой Руси различают три основные зоны, в которых эта литература составлялась: киевскую, северно-русскую (Новгород — Псков) и московскую. Первые жития русских святых были написаны в Киеве. Духовным центром Киевской Руси была знаменитая Киево-Печерская лавра. Там находился первый очаг национальной культуры и одним из самых замечательных его проявлений был широкий расцвет житийной литературы.

Эти киевские жития занимаются преимущественно „святыми князьями” и „святыми иноками”. Там были составлены первые жития святых „равноапостольных” Ольги и Владимира, а также святых князей Бориса и Глеба. В Киево-Печерской лавре возник и первый сборник житий, содержащий биографии святых этого монастыря, и известный по-русски под названием „Патерик”, от греческого слова „Патерикон” то-есть

„ книга Отцов ”. Этот знаменитый патерик обнимает период от XI до XIII веков и рассказывает около восьмидесяти биографий канонизованных монахов Лавры, в том числе ее основателей, святых Антония и Феодосия. Самая древняя из дошедших до нас рукописей относится к XV веку, оригинал же был составлен без сомнения в XI веке.

Житийная литература южной Руси, первая хронологически, справедливо считается первой и с литературной точки зрения. Действительно, некоторые из этих житий святых сочетают с прекрасной литературной формой наивность и вместе с тем художественность стиля и чрезвычайное богатство конкретных подробностей и ярких личных черт. Вся эта культура была разрушена монгольским нашествием. В 1240 году Лавра была сожжена и разграблена, а к концу XIII века вся южная Русь опустела совершенно. Отныне национальная жизнь сосредоточивается на севере страны. Там и возникает новая школа житийной литературы. Сначала это — новгородская школа, затем — московская, с ответвлениями на крайнем севере и в заволжских монастырях. Отрезанная от мировой литературной культуры, как византийской, так и западной, северная школа XIII-XIV веков отличается сжатостью выражения, скопой краткостью и, можно сказать, сухостью. В качестве житий святых, она ограничивалась краткими заметками, которые часто не говорят о дачном святом ничего кроме того, что о нем поется в церкви в день его поминовения.

Средне-русская школа, третья по счету в России, развилаась вокруг Москвы в XIV веке. Подобно тому, как Киево-Печерская лавра была религиозным центром на юге, Троицкая лавра, основанная преподобным Сергием Радонежским, стала центром духовной жизни Северной Руси. Житие Преподобного Сергия, написанное в начале XV века его учеником Епифанием Премудрым, представляет собою самый значительный памятник этой школы. Вместе с сербским автором житий Пахомием Логофетом, Епифаний ввел в Средней Руси, вероятно, под греческим и юго-славянским влиянием, новый „ цветистый ” стиль житийной литературы, не без преувеличений и риторики. Этот стиль остался господствующим до XVII века. К сожалению, соответственно ему были „ переработаны ” и более ранние жития святых, которые и вошли в этой форме в обширный сборник, составленный в XVI веке при царе Иване Грозном, митрополичими писцами, по распоряжению московского митрополита Макария. Этот сборник известен под названием „ Четий Миней ”, что является славянской передачей греческого выражения „ минолог для чтения ”.

Появление книгопечатания сильно понизило значение и качество рукописной житийной литературы. Однако, она не иссякла до недавнего времени. Так, еще и печатная биография преп. Серафима Саровского (умершего в 1832 г.) основывается на собрании рукописных тетрадей, составленных в его окружении и известных под названием „ Дивеевской летописи ”.

Издания источников.

Значительная часть источников русских житий святых была с большой тщательностью издана в России в прошлом веке. Во-первых это были издания, осуществленные археологической комиссией, учрежденной при императоре Александре II, для изучения русских литературных и исторических памятников. Хотя изучение святых не входило непосредственно в круг ее задач, ей естественно пришлось заниматься житийными материалами. Таковые содержатся в четырех первых томах, изданных комиссией начиная с 1860 года.

Академия Наук в Петербурге в свою очередь опубликовала ряд значительных источников житий. Достаточно упомянуть фототипное издание рукописного жития святых Бориса и Глеба, появившееся уже во время первой Мировой Войны, в 1916 году.

Общество друзей церковной науки издало уже в 1865 году три рукописных жития преп. Иосифа Волоколамского. Параллельно с этими коллективными трудами многие русские ученые в индивидуальном порядке издавали древние житийные документы. Так например, проф. Яблонский издал (в 1908 г.) житие преп. Кирилла Белозерского, Абрамович (в 1911 г.) — Печерский Патерик, и т. д. Следует упомянуть также издания, осуществленные Казанской Духовной академией.

Критические исследования.

С середины XIX века русскими житиями святых начала заниматься научная критика. Отцом русской научной агиографии нужно считать В. О. Ключевского, выпустившего в свет в 1871 г., „Древнерусские жития святых как исторический источник“. Эта книга открыла совсем новые перспективы. Ключевский был прежде всего историком. В житиях он искал в то время, главным образом, сведений о колонизации северной России. Со временем, поле его интересов расширилось, он понял, что научное изучение житий святых составляет верный путь для вникания в самые жгучие проблемы духовной и национальной культуры России. Об этом свидетельствует его речь, произнесенная спустя двадцать лет, о преп. Сергии Радонежском как „благодатном воспитателе русского народа“. Труды Ключевского были затем дополнены в некоторых отношениях работами А. Кадлубовского, выпустившего в свет, в 1902 г., „Очерки по истории древнерусской литературы житий святых“. Большая заслуга Кадлубовского в том, что он, не ограничиваясь биографическими и хронологическими исследованиями, попытался также определить различные „типы святости“.

„История Русской Церкви“ проф. Е. Голубинского осталась, к сожалению, не законченной. Она была бы безусловно лучшей работой по истории русских святых. То, что он сделал, уже дает нам обильный материал. Особенно он проявил себя в этой области своим „Житием Святого

Сергия" (1893). Его „История канонизаций в Русской Церкви" также содержит богатый житийный материал (1903 и 1913). Необходимо также отметить книгу проф. Г. П. Федотова „Святые древней Руси", выпущенную в Париже в 1931 г. Она представляет собою сжатый пересказ лекций, читанных автором в Париже. В ней приведены пространные выдержки из рукописных источников, в большинстве случаев недоступных в настоящее время. Этим она представляет очень большую ценность. Кроме того, Федотов анализирует тексты при помощи нового и оригинального метода.

В большинстве случаев, древнерусские житийные документы дают мало конкретных и красочных сведений. Поэтому их считали лишенными исторического интереса и, в этом отношении, мало пригодными. Часто рукописи, которыми мы располагаем, написаны столетия после смерти святого. И даже, когда это — древний документ, или составленный кем-либо из окружения своего героя, рассказ представляется довольно схематическим и условным. Таков результат самих законов стиля житий, которые можно сравнить с законами иконописного стиля. От автора жития, как и от иконописца, они требуют прежде всего такого изображения жизни или внешнего облика данного святого, которое не шло бы вразрез с традиционно установившимся представлением о нем. Художник должен выразить, каким видит святого не он лично, своим субъективным взглядом, а каким его соборно видит Церковь. Внешние же черты этого соборно принятого образа твердо установлены. Для каждой категории святых существует принятый образец, любовно передающийся из поколения в поколение.

Благодаря успехам иконографии мы научились узнавать сдержанно намеченные черточки которыми образ одного святого отличается от другого: каждая такая черточка выражает, иногда реалистически, иногда символически, какую-либо индивидуальную особенность изображаемого лица; подобно этому, метод исследования, предложенный Федотовым, позволяет различать в „житиях" те черты, которыми друг или ученик святого вскрывает то единственное и индивидуальное, что он заметил у своего героя. Все же остается верным, что почти все рассказы „житий" бедны историческими, социологическими и политическими подробностями. Это — результат другого закона их стиля, требующего, чтобы соборной памяти Церкви передавалось не столько воспоминание о земной жизни святого, сколько его прославленное духовное изображение. Земная жизнь была кратковременной: ей надлежит исчезнуть в сиянии вечной славы. Только то остается от земной жизни святого, и только то имеет в ней значение, что представляет собою след его духовного восхождения к святыни. И это — все, что останется от его земной человечности в великом свете преображения.

Требовать от Житий Святых указаний о социальном, экономическом или политическом состоянии их эпохи — это значит ставить им вопросы, на которые они не могут и не стремятся дать ответ. Зато эти Жития, как

доказали Федотов и Кадлубовский, дают нам интереснейшую картину, когда мы ищем в них сведений религиозного и аскетического порядка о духовных путях, пройденных теми, кто в России нес в себе тоску по святости. Они позволяют нам также обнаружить следы различных школ и установить различные духовные типы русских святых, то-есть то самое, что мы желаем найти при их изучении.

Назидательная литература.

Добавим только несколько слов о так называемых „назидательных“ Житиях Святых.

На русском языке существует обширная народная литература, популяризирующая жития святых для назидательных целей. Если исключить произведения, вдохновленные одним благочестием и не имеющие никакого научного значения, то останется некоторое количество книг, учитывающих в известной мере результаты научного исследования житий, но стремящихся прежде всего воздействовать на читателя в религиозном и нравственном смысле. Сюда относятся, например, „Святая Русь“ (1897) архимандрита Леонида и двенадцать томов „Житий Святых Русской Церкви“ А. Муравьева (1855-1858).

Не принадлежат к этой категории вышедшие за последние годы труды, преследующие популяризаторские цели, но имеющие тем не менее первостепенную ценность. Вот некоторые из них: „Святой Филипп Митрополит Московский“ Г. П. Федотова, „Преподобный Сергий Радонежский“ Б. К. Зайцева, „Преподобный Серафим Саровский“ В. Н. Ильина, „Святой Тихон Задонский“ А. Н. Гиппиус, вышедшие по-французски работы проф. П. Е. Ковалевского о Преп. Сергии Радонежском, о. С. Тышкевича и о. Т. Белытэра „Русские аскеты“, и др.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Домонгольский Период

СТРАСТОТЕРПЦЫ

С точки зрения хронологической, первые люди русской земли, причисленные к лицу святых, первые чудотворцы, признанные предстателями перед Богом „за новые люди христианские”, — святые Борис и Глеб, младшие сыновья князя Владимира. Как пишет Г. П. Федотов, „их почитание сразу устанавливается, как всенародное, упреждая церковную канонизацию. Более того, канонизация эта была произведена, несомненно, не по почину высшей иерархии, т. е. греков-митрополитов, питавших какие-то сомнения в святости новых чудотворцев. Нужно сознаться, что сомнения греков были вполне естественны. **Борис и Глеб не были мучениками за Христа**, но пали жертвами политического преступления, в княжеской усобице. Одновременно с ними от руки Святополка пал и третий брат Святослав, о канонизации которого и речи не было. С другой стороны, греческая Церковь знает чрезвычайно мало святых мирян. Почти все святые греческого календаря относятся к числу мучеников за веру, преподобных (аскетов-подвижников), и святителей (епископов) ”.

„Нужно помнить об этом — продолжает Г. П. Федотов — чтобы понять всю исключительность, всю парадоксальность канонизации князей, убитых в междуусобии, и при том первой канонизации в новой Церкви вчера еще языческого народа”.

„Канонизация Бориса и Глеба ставит перед нами таким образом большую проблему”. Вызвали ее не чудеса: „Всего два чуда отмечены до канонизации св. Бориса и Глеба, а уже славянская и варяжская Русь стекалась в Вышгород (к их могиле) в чаянии исцелений. Но чудеса и не составляют главного содержания их житий”.

„К житиям этим, древнейшим памятникам русской литературы, и надо обратиться за ответом на вопрос: в чем древняя Церковь и весь русский народ видели святость князей, самый смысл их христианского подвига?”

Для ознакомления с их историей мы располагаем отличными источниками. Это: 1) Рассказ Несторовской летописи, записанный под 1015 годом; 2) „Сказание, страсть и похвала святых

Бориса и Глеба", приписываемое монаху Иакову, жившему в конце XI века; 3) „Чтение о житии и погублении блаженных страстотерпцев Бориса и Глеба", составленное неким Нестором, которого, вероятно, ошибочно, отожествляют с автором летописи.

Все эти источники, в сущности, сообщают немногое о жизни их героев до убийства. Зато они простираются рассказывают их смерть, совершившуюся по распоряжению их брата Святополка, приказавшего убить их, как возможных соперников. Юный Борис, возвращающийся с похода против язычников-печенегов, узнает, что его брат хочет его убить. Вместо того, чтобы готовиться к вооруженному сопротивлению, он отсыпает свою добровольную дружину и, оставшись на берегу реки Альты с одним только слугой, ждет прихода убийц. В слезах и молитве он проводит свою последнюю ночь. Его гнетет смертельная тоска. Но его утешают слова псалмов и Евангелия. Для поддержания духа он вспоминает кончину мучеников Никиты, Вячеслава и Варвары, убитых своими близкими родственниками, и просит у Бога сил принять на себя „страдания". Под утро 24 июля, убийцы во главе с Пучей проникают в палатку Бориса и как дикие звери набрасываются на него. Верный слуга князя, венгр Георгий, пытается защитить своего господина, прикрывая его своим телом. Он также падает под ударами убийц. Борис, уже раненый несколькими ударами копья, умоляет брата и убийц дать ему еще несколько мгновений жизни, чтобы помолиться Богу: „Братия моя милая и любимая, мало ми время отдайте, да помолюся Богу моему" („Сказание, страсть и похвала"). Затем он как агнец предает себя своим убийцам и говорит со слезами: „Братие, приступив-ше скончайте службу вашу, и буде мир брату моему и вам, братие" (там же).

Глеб, который на несколько лет моложе Бориса, убит немного позже на Днепре. Святополк предательски пригласил его в Киев. Под Смоленском, судно, на котором он плывет по реке, встречается с ладьей убийц, нанятых его братом. По преданию его предает его собственный повар и убивает его ударом ножа в горло, „как мясник овцу". Спустя пять лет (в 1020 г.) другой брат безвинно убитых князей, Ярослав Мудрый, отомстил за их смерть и перенес их тела в церковь Святого Василия в Вышгород. Там их гробница немедленно стала местом паломничества. Причисление Бориса и Глеба к лицу святых состоялось в том же (1020) году. В их честь был установлен особый праздничный день и была составлена особая церковная служба. Их кульп был признан Римско-католической Церковью.

Оба князя были канонизированы не как „мученики", а как

„страстотерпцы”, т. е. люди, „претерпевшие страсти”. Именно так обозначает их Нестор летописец. Таким образом мы присутствуем тут при появлении нового типа святых, собственно русского, выражающего особый русский идеал святости. Этот идеал станет нам ясным, если мы постараемся вникнуть в побуждения обоих братьев, в смысл их „непротивления” и смиренного приятия смерти, как они изложены в их житиях. Нужно заметить, что оба князя не ищут этой смерти. Они лишь принимают ее, когда она к ним приходит, как дар, посланный от Бога.

Если считать героизмом некоторую бесчувственность к страданию, холодное спокойствие перед лицом смерти, то в поведении Бориса и Глеба нет ничего геройского: мы уже упоминали о слезах и мольбах Бориса. С еще большим реализмом человеческая слабость описывается у Глеба: „Все лицо его слез исполнилось”. Он жалеет себя и просит не только мгновенной отсрочки — он умоляет убийцу пощадить его: „Не дайте мне, братия моя мила, не дайте мене... Помилуйте юности моей, помилуйте, господие мои. Вы ми будете господие мои, аз вам раб” („Сказание, страсть и похвала”). Но несмотря на этот страх, на это содрогание плоти перед лицом смерти, оба брата в конце концов примиренно принимают смерть. Что это — отсутствие энергии, трусость? У Бориса, который описывается, как отважный юный воин, и добровольно, без всякого принуждения, отсылает свою дружину, этот мотив **совершенно исключен**.

Побуждения, объясняющие эту конечную покорность святых братьев с точки зрения составителя жития и представленного им верующего народа, с полной ясностью выражены в самих житийных материалах. Это — побуждения **религиозные в самой своей основе**. Правда, долг послушания старшему брату играет некоторую роль у Нестора, который вкладывает в уста Борису следующие слова: „Не буди мне возняти руки на брата своего старейшего; аще и отец ми умре, то съ ми буди в отца место”. Однако, „власть старшего брата, даже отца, никогда не простиралась, в древне-русском сознании, за пределы нравственно допустимого. Преступный брат не мог требовать повиновения себе. Сопротивление ему было всегда оправдано. Таково праведное мценис Ярослава в наших житиях. С другой стороны, династии, популярные на Руси, династии, создавшие единодержавие, были все линиями младших сыновей... Это показывает, что идея старейшинства не имела исключительного значения в древне-русском сознании и не понималась по аналогии с монархической властью. Совершенно ясно, что добровольная смерть двух сыновей Владимира не могла быть их политическим долгом”

(Федотов). Это побуждение, если оно вообще у них существовало, могло быть только второстепенным. Подлинно существенны были только побуждения религиозного порядка. Среди них „сильно выделен аскетический момент суеты мира”. Борис, в одиночестве проводя свою последнюю ночь, размышляет о тщете власти, богатства, всего „кроме добрых дел и совершенной любви”. Даже княжество его отца и все связанные с ним великие блага имеют мало значения в глазах христианина, и Борис повторяет слова Премудрости Соломоновой: „Все суета... токмо помошь от добр дел и от правоверия и от нелицемерныя любве”. Однако, этот аскетический мотив — не господствующий. Его одного недостаточно, чтобы объяснить поведение „страстотерпцев”. Борис и Глеб — не монахи, ни тот, ни другой. Если богатство и власть привлекают их мало, если они стремятся осуществлять смиление и любовь, то они все же плачут оттого, что должны покинуть „прелестный свет”. Борис жалеет о своей погибшей молодости, о жене, и „плачется” „о красоте и доброте телесе своего... и честнем разуме” своем. Сетования Глеба еще более трогательны. Он оплакивает смерть своего отца и смерть своего нежно любимого брата Бориса, убитого раньше его. „Эта кровная, родственная любовь лишает всякой суровости аскетическое отвержение мира. В это отвержение — не монашеское — не включается мир человеческий, особенно кровный, любимый” (Федотов). Поддерживает наших героев пример мучеников. Но еще более слова и пример Самого Христа располагают их принять страдание смиленно и с благодарностью. В предсмертную ночь, на устах Бориса — слова из Евангелия. Он вспоминает: „Иже рече: Бога люблю, а брата своего ненавидить, ложь есть”. В самое утро убийства, он обращает к изображению распятого Христа следующую прекрасную молитву: „Господи Иисус Христе, еже сим образом явися на земли, изволивый волею пригвоздитися на кресте и приим страсть грех ради наших! Сподоби и мя прияти страсть... Не от врага, но от своего брата: Господи, не вмени ему в грех” („Сказание, страсть и похвала”). А когда убийцы уже входят в шатер, последние слова князя: „Сподоби мя труда святых мученик... Вести бо, Господи мой, яко не противлюсь, ни вопреки глаголю”. Потом, продолжая плакать, он обращается к убийцам: „Братие, приступивши скончайте службу вашу, и буди мир брату моему и вам, братие”.

Глеб с своей стороны, попрощавшись с уже мертвыми отцом и братом, обращается с молитвой ко Христу. Он начинает ее жалобой: „Се бо закалаем есмь, не вемь, что ради”, и оканчивает „выражением убеждения, что он умирает за Христа”.

Последняя мысль Глеба, согласно его житию, — о том, что каждый ученик Христа находится в мире для страдания, и что страдание, принимаемое добровольно или причиняемое без вины, есть всегда страдание во имя Христа. Этот дух добровольного страдания в форме отказа от сопротивления, торжествует у Глеба над его человеческой слабостью. Таков, согласно авторам их житий, тот религиозный идеал, ради которого Борис и Глеб приняли смерть. Это не столько идея, сколько созерцание Христа, смиренного и кроткого, приносящего Себя безвинною жертвой за спасение людей. Потому-что они сознают сходство своих „страстей” со страстями Иисуса Христа, оба брата принимают их с благодарностью. Желание следовать Его примеру, духовно походить на Него, вдохновляет их слова и действия. Как Он, они чувствуют себя „овцами ведомыми на заклание”, безвинными и непорочными жертвами, которые не сопротивляются и прощают тем, кто их гонит и поражает. Это — осуществление на деле слов Св. Петра: „Христос пострадал за нас, оставив нам пример, дабы мы шли по стопам Его”. Из трех имеющихся в нашем распоряжении источников, сообщающих о жизни и смерти юных князей, в особенности „Сказание, страсть и похвала” подчеркивает эту идею жертвы, не совпадающую, однако, с идеей мученичества. И интересно отметить, что из трех источников именно „Сказание” получило наибольший успех среди русского народа. Из ста пятидесяти экземпляров, в которых до нас дошли все эти источники, не более тридцати воспроизводят рассказ, приписанный Нестору.

С первых же лет своего обращения к христианству, русский народ притягивался этой особой формой свидетельства верности Христу. Это „мученичество”, этот „подвиг” — нечто национальное русское, „подлинное религиозное открытие новокрещенного русского народа” (Федотов), беспримерное в предыдущей истории культа святых (1).

Нестор сравнивает русский народ с работниками одиннадцатого часа. С гениальной детской простотой, эти работники последнего часа проявили способность увлечься образом страдающего Христа и красотою пути, указанного Евангелием. Как пи-

(1) Повествования о жизни Св. Вячеслава не идут в сравнение со случаем русских страстотерпцев. Прежде всего, они не ограничиваются описанием смерти, а дают также настоящее изложение жизни святого. Кроме того, смерть Вячеслава отнюдь не есть „вольно” принятая смерть. Как истый рыцарь, святой сопротивляется, разоружая своего брата, и только наемные убийцы в конце концов убивают его у церковного порога. (По Г. П. Федотову)

шет Г. П. Федотов, Борис и Глеб сделали то, чего Церковь, как живое предание, от них вовсе даже и не требовала. Но они совершили то, чего от них ждал сам Хозяин виноградника.

Невольно приходит на ум параллель с „третьей ступенью смирсния” у иезуитов. Вот она во всем своем величии, эта „третья ступень”, пережитая вплоть до своих последних выводов, на берегах Днепра, на 500 лет раньше Св. Игнатия Лойолы. Приходится сказать, что между духовностью испанской и русской существуют точки соприкосновения, о которых не догадаться при поверхностном обзоре.

Святые Борис и Глеб не одиночки, не единственные в своем роде. Напротив: они только провозвестники, первые в ряду лиц, из всевозможных сословий и всевозможных состояний, которые канонизированы русскою Церковью или просто почитаются народным благочестием в том же качестве „страстотерпцев”. Вот некоторые из них: а) князь **Андрей Боголюбский**, названный так по местечку Боголюбов близ Владимира (1110-1174); б) **Василий Мангазейский**, молодой сибирский служащий, которого нанимавший его купец хотел сорвать к противоестественному пороку. Он твердо отказывался от греха, подобно нашей итальянской современнице Св. Марии Горетти. Хозяин избил его, подверг его настоящему мученичеству, наконец, должно обвинил его в краже и убил (1602 г.); в) Император Павел I, и т. д. Многие из них (как например Василий и император Павел I) никогда не были официально причислены к лику святых, но русский народ, почитая их, тем не менее свидетельствует о их духовной доблести. Для русского благочестия, „непротивление это, повидимому, сообщает характер вольного заклания насильственной кончине и очищает закланную жертву там, где младенчество не даст естественных условий чистоты” (Федотов). Относительно Андрея Боголюбского и Павла I можно, наряду с этим, заметить и другие мотивы. Действительно, оба они были предательски убиты людьми из их собственного окружения, притом людьми, которые были ими же самими облагодетельствованы. Кровь, пролитая вследствие предательства, рассматривается, повидимому, русским народным благочестием (в случае императора Павла), а также и русскою Церковью (в случае Андрея Боголюбского, сю канонизированного), как очистительное омовение, смывающее с жертв всякий грех и всякую скверну. Андрей был храбрым князем, замечательным государственным деятелем, много сделавшим для распространения культуры; перенеся центр русской культурной жизни из Киева на север, он стал основателем современной России; но ни он, ни Павел I не были „святыми” в обычном пони-

мании этого слова. И однако, они более других привлекли народную любовь и народное благочестие, которое именно в них узнавало любимые черты Единственного Образца.

Но с особой любовью русское благочестие обращалось к детям, ставшим жертвами насильственной смерти. Тут, действительно, жертвенная смерть соединяется с чистотою невинности. Отсюда — причисление к лицу святых царевича Димитрия Угличского (1581-1591), сына Ивана Грозного, — или, если угодно, неизвестного ребенка, убитого вместо него; отсюда же — народное почитание Гавриила Слуцкого, ставшего (в 1690 г.) жертвой ритуального убийства, приписанного местным евреям, маленького Иоанна Угличского, семилетнего мальчика, убитого, не совсем ясно почему, одним из рабочих его отца (в 1663), и др.

Дополняя евангельские повествования, рассказы об этих „страстотерпцах” навсегда ввели в сердце русского народа образ страдающего и кроткого Спасителя, как одно из величайших сокровищ.

Подведем итог: древние русские жития свидетельствуют о наличии в религиозном сознании русского народа нового идеала мученичества. Это уже не только христианин, умирающий за исповедание веры перед судом язычников или еретиков, но и тот, кто страдает безвинно и умирает, не сопротивляясь злым, чтобы таким образом последовать примеру Христа.

„Страстотерпец” — это тот, кто терпит „страды”, духовно уподобляясь Христу кротостью, покорностью, преодолением привязанности к жизни и к миру во имя любви к Богу и к ближним. Словом, тот, кто подобно Вифлеемским младенцам, исповедует Воплощенное Слово „не речью, но смертью”.

Библиография

„Житие и сказание”, изд. Абрамовича, Петроград 1916 — Г. Федотов „Святые древней Руси”, Париж 1931. — Н. Серебрянский „Древне-русские княжеские жития” (в „Чтения О.И.Д.” 1915 - 3).

ПРЕПОДОБНЫЙ ФЕОДОСИЙ ПЕЧЕРСКИЙ И ЕГО ЛАВРА

Русская Церковь — дочь Церкви византийской. В X веке, когда Русь приняла крещение, в греческой Церкви только-что закончилась борьба между „ зилотами ” и „ политиками ”, заполнившая весь IX век. Окончательная победа осталась за монашеством. Оно проявило достаточно мужества, чтобы, вопреки императору и патриарху, отстоять независимость церковной власти и безусловную обязательность догматов и канонов для всех членов Церкви, каково бы ни было их положение в человеческом обществе. Оно вышло из борьбы окруженным всеобщим уважением.

„ Византийские монастыри были многочисленны и богаты : вся империя была ими покрыта; казалось, что это один сплошной монастырь, нечто в роде монашеского царства ” (1). Большие Константинопольские монастыри, как студитский и акимитский, со своими подсобными учреждениями, школами, больницами, библиотеками, приютами, оказывали глубокое влияние на общественную и умственную жизнь Византии. В то же время монастырские аскетические идеи глубоко проникали в светское общество. „ Отшельник, отказавшийся от всякого общения с миром, должен был служить образцом для каждого благочестивого человека ” (2). Таков был идеал, и если ему не всегда надо было следовать, к нему надлежало по крайней мере стремиться. Из двойной заповеди, вытекающей из духа Христова, — „ молиться и трудиться ” — византийская Церковь „ вполне поняла и применила на практике только первую часть... Все было направлено к такой организации человеческого общества, при которой человек занимался бы только призыванием и умилостивлением строгого и требовательного Бога... Совершенный отшельник оказывался на вершине этого дерева, на котором птицы небесные находят приют; ниже расположилась монашеская община, погруженная в благочестивое созерцание... а вне этого идеального общества находился мир, не имеющий иного средства спасения, как только молитва отшельника, поддержанная хором киевитов ” (2).

(1) А. Силягин, статья в „ Ирениконе ”, 1927 (по-французски).

(2) Там же.

С таким пониманием христианства греки и явились на Русь, чтобы дать ей крещение. Иными словами, христианство было принесено в Россию в своей монашеской форме. Однако, с самого момента его появления, эти черты были смягчены собственными характерными чертами новообращенных.

Действительно, если христианство предписывало новые положительные качества и приносило аскетические идеи о спасительной необходимости самоотречения и отказа от мира, если оно требовало уважения к слабости, к бедности и к жизненно-му труду, то оно вместе с тем и возвышало старые положительные качества, как гостеприимство и благотворительность. Но в особенности — здесь то и проявляется больше всего своеобразие русского восприятия — божественное слово стало пониматься на берегах Днепра не только как призыв к самоотречению, но и как закон милосердия, как заповедь действенной любви.

Следы монашеской жизни обнаруживаются на Руси даже еще до ее официального крещения (988). В эпоху Владимира Святого они уже совершенно определены. Но, повидимому, эти монастырские попытки были еще иностранного происхождения и, возникая по княжеской инициативе, представляли собою слабые подражания византийским монастырям.

Подлинно популярным монашество стало на Руси только тогда, когда Печерская лавра основалась близ Киева, без всякой помощи со стороны великих мира сего, единственno духовною силой, „постом и слезами“ (по выражению летописи) **немногих русских монахов**. Хронологически, это — первый русский монастырь, а если судить по количеству духовных благ, внесенных им в сокровищницу русского благочестия, то это — **кольбель русской духовной жизни**, „монастырь, принадлежащий исключительно русскому народу, основанный его потом, поддержаный его трудами, любовно окруженный народными думами как самая несомненная хоругвь новой веры“ (Сипягин). Его сияние распространилось по всему пространству первоначальной Руси. Он посыпал в девственные леса севера и в бескрайние южные степи первых миссионеров, взятых из его собственной среды. Монахи стали первыми тружениками на огромной, еще нетронутой ниве русского благочестия. Они подняли эту целину для будущих времен и надолго остались образцами аскетической жизни на Руси. Их заслуги и их слава воодушевляли последующие поколения, освещая пути духовного движения вперед. **В Лавре и через нее новая религия проповедовалась не только словом, но и в особенности примером.**

Несколько раз разрушавшаяся татарами (в 1240, 1299, 1316

г.г.), Печерская Лавра каждый раз восстанавливалась. Обращенная в антирелигиозный музей после революции, она была вновь открыта в 1946 г. и остается поныне местом паломничества, дорогим сердцу каждого верующего русского человека (*).

Это духовное сияние знаменитого монастыря, ощутимое еще и сегодня, берет свое начало от личностей его основателей, Преп. Антония и в особенности Преп. Феодосия Печерского (ум. в 1074 г.). По словам одной из летописей, они были первыми великими светочами, зажженными на земле Русской перед вселенным образом Христа.

О Преп. Антонии известно не много. Древнее повествование о его жизни было очень рано потеряно (если оно вообще существовало когда-либо). Необходимые сведения о нем приходится искать в Несторовской летописи, в ее рассказе об основании Печерского монастыря. Антоний тут описан отшельником, на подобие египетских отшельников или афонских затворников. Говорится, что со Святой Афонской горы Антоний и принес на Русь благословение, которым он освятил то место, где в дальнейшем выросла Лавра. Родом из Любеча в Черниговской земле, Антоний совершил паломничество на Афон и в одном из тамошних монастырей принял монашество. Он хотел там оставаться, но игумен велел ему вернуться на Русь, благословил его и обещал, что от него произойдет множество монахов. Вернувшись в Киев, Антоний не удовлетворился ни одним из существовавших там греческих монастырей. Он долго переходил с места на место и наконец поселился в пещере, вырытой в холме близ города. Там он стал жить, питаясь одним сухим хлебом и водой, копая свою пещеру, проводя дни и ночи в труде, в бодрствовании и молитве. К нему приходили за благословением, и слух о нем прошел по всей русской земле. Другие благочестивые люди просились к нему в ученики. В отличие от других киевских игуменов, он принимал их всех, богатых и бедных, свободных и холопов. Они вырыли большую пещеру для церкви и келий. Но Антоний, „не теряя всякого мятежа и молвы”, покинул их и вырыл для себя новую келию в более уединенном месте в горе, где и окончил свои дни в полном молчании и молитве (ок. 1073 г.). После своей смерти он, повидимому, был почти забыт и только в XII и XIII веках его образ и пример стали оказывать заметное влияние на жизнь монахов Лавры. Действительно, только тогда наиболее знаменитые монахи оказываются „затворниками” на подобие Антония. В истории русской духовности Антоний со своими по-

(*) По последним сведениям Киево-Печерская Лавра закрыта властями.
(Прим. изд.)

следователями представляют мрачную сторону аскетизма, враждебную всякой социальной жизни. Но образ пещерного святого, изможденного аскетическими упражнениями, не характерен ни для русской духовности вообще, ни для русской монашеской святости в частности, и, повидимому, в этом главная причина столь быстрого забвения его прототипа, преп. Антония.

Как пишет Г. П. Федотов, „древняя Русь нашла свой идеал святого” в лице его ученика, Преп. Феодосия. Он — подлинный отец „преподобных” (1). Наряду со святыми Сергием Радонежским, Тихоном Задонским и Серафимом Саровским, он — наиболее популярный из русских монашеских святых. Его светлый и кроткий лик резко отличается от мрачного образа его учителя Антония. Он стал вторым по счету святым, канонизированным на Руси, — уже в 1108 г., через тридцать четыре года после его смерти и задолго до Преп. Антония. В его образе древняя Русь любовалась чертами идеального инока и этому идеалу она осталась верна в течение веков. „Впоследствии в русском иночестве возникнут новые направления духовной жизни, но никогда образ Св. Феодосия не потускнеет” (Федотов).

До нас дошло житие Преп. Феодосия, написанное Нестором, в самом же Печерском монастыре, лет через десять после его смерти. Таким образом, агиографическое изображение святого — весьма древнее и, без сомнения, близкое к истине.

Труд Нестора стал образцом для всей позднейшей русской агиографии, указав обычный русский путь монашеской святости и помогая заполнить необходимыми общими чертами пропуски, существующие в отдельных биографических преданиях. „Кому из русских игуменов жития не влагают в уста предсмертных слов Феодосия?” (Федотов).

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

„Однако жизни было недостаточно для создания первого на Руси преподобнического жития. Для этого нужна была литературная традиция, готовая в Греции (в отличие от житий

(1) Преподобными называют святых монахов, подразумевая, что они стали подобны Христу или мученикам.

„страстотерпцев”), и Нестор, хотя и называет себя „грубым и неразумным”, в совершенстве усвоил эту традицию. Работы Шахматова и Абрамовича исчерпывающе выяснили вопрос о его источниках. Мы знаем приемы его работы, знаем, что он прибегал к дословным выпискам, иногда довольно длинным, из греческих житий, известных ему в славянских переводах. Однако лишь в самых редких случаях мы имеем основание предположить иска-жающее влияние литературных источников на биографическую основу жития. Быть-может, всего в двух случаях. Пророческое наречие имени Феодосия („данный Богом”) пресвитером при его рождении, вероятно, внушено подобным же рассказом из жизни св. Евфимия (имя „Феодосий”, скорее всего, есть второе, монашеское имя святого, нареченное Антонием). Вся картина прихода юного Феодосия в пещеру к Антонию, первоначальный отказ Антония принять его и пророческое истолкование слов Антония списаны дословно из жития св. Саввы Освященного...

„Среди греческих житий, влияние которых сказывается на труде Нестора, отмечались жития св. Антония, Иоанна Златоуста, Феодора Эдесского, Феодора Студита... Но больше всего использовались жития палестинских святых... Палестинское монашество было нашей школой спасения, той веткой восточного монашеского древа, от которой отделилась русская отрасль. Подражали на Руси не Антонию, а Савве”. По сравнению с египетскими отцами, „палестинцы гораздо скромнее, менее примечательны внешне. Зато они обладают тем даром, в котором, по одному изречению Антония Великого, состоит первая добродетель подвижника: **рассудительностью**, понимаемою, как чувство меры, как духовный такт. Палестинцы не изобретают и не применяют искусственных упражнений для умерщвления тела. Их аскеза состоит в воздержании — пост, лишение сна — и телесном труде. Их жизнь разделена между одинокой молитвой (в келье, в пустыне во время поста) и духовными благами общежития: общая литургическая молитва и трапеза соединяют братьев в воскресенье. Палестинцы находят время и для служения миру. Св. Евфимий обращает в христианство целое арабское племя, св. Савва устраивает ряд больниц и страноприимных домов. Оба они участвуют в церковной борьбе своей эпохи, выступая против ересей и в городе и в императорском дворце. Их идеал, при всей его строгости, шире и доступнее. В нем нет ничего сверхчеловеческого, хотя именно из жития св. Саввы Русь взяла свою любимую характеристику святого: „земной ангел и небесный человек”.

„Этот-то идеал для подражания поставила себе святая Русь,

внеся в него свой собственный талант, овеяв его мерную строгость своим благоуханием" (Федотов).

Мы находим этот идеал полностью осуществленным уже в первом „преподобном" русской Церкви, Феодосии. Он происходил из состоятельной и знатной семьи, жившей в Василькове близ Курска. Преждевременная смерть отца оставила его во власти любящей, но деспотической матери. Судя по житию, это была, по выражению Г. П. Федотова, настоящая « *virago* » (женщина-диктатор) : „бес бо и телом крепка и сильна, яко и муж : аще бо и кто не видев ея, ти слышаша ю беседующу, то начняше мнити мужю суща". Это мало лестное изображение „нежной" матери, конечно, не выдумано. Но это объясняет многие черты в жизни нашего святого. Но, — продолжает Г. П. Федотов, — „есть в детском образе Феодосия черты и не столь индивидуальные. Когда об отроке говорится, что он „хожаша по вся дни в церковь... к детям играющим не приближашася... и гнушашася играм их", мы вспоминаем, что читали то же о детстве Антония. Отсюда, из Несторова жития, это гнушание детскими играми пройдет через всю агиографию русских святых, выродившись в общее место, заполняющее пробел предания. Но здесь значение его иное. Нестор не повторяет вслед за Афанасием Великим, автором жития Антония, что его святой, избегая детского общества, не пожелал учиться науками. Напротив, Феодосий сам желает „датися на учение божественных книг единому от учителей" ... „и вскоре иззыче вся грамматикия", вызывая общее удивление „премудростью и разумом". Под „грамматикией" автор, конечно, разумеет элементы грамматического, т. е. литературного, образования... „Книголюбие Феодосия сохранилось и в монастыре, где мы видим в келии его то инона Илариона, „писавшего книги день и ночь", то самого игумена, смиренно прядущего нить для переплетов рядом с книжным мастером Никоном. Образ мальчика, уклоняющегося от детских игр, слишком вяжется с его тихостью, чтобы быть вымышенным. Заслуга Нестора в том что он передал в русский агиографический канон не только эту детскую тихость, но и книголюбие, любовь к духовному просвещению, пресекая с самого начала на Руси соблазн аскетического отвержения культуры".

„Есть еще подробность в детстве Феодосия, которая, в связи со всем направлением его религиозности, приобретает особое значение : „одежда же его бе худа и сплатана". Много раз родители побуждают его одеться в чистую одежду, но Феодосий, при всем своем послушании, „о сем не послушаше" их. Впоследствии, когда служба в доме курского посадника заставляет

его носить подаренную „ светлую одежду ”, он ходит в ней, „ яко некую тяжесть на себе нося ”, чтобы через несколько дней отдать нищим. „ Худы ризы ” Феодосия отличают его и в игуменстве; они вообще занимают видное место в житии ”. Они связаны с его общим религиозным отношением к жизни. Так, после смерти отца он „ выходил с рабами на села и работал со всяким смиренiem ”, — эпизод, который не мог быть внушен Нестору никакими агиографическими образцами. „ В этом социальном уничижении или оправлении проявилась аскетическая изобретательность первого русского подвижника. В крестьянских работах, как позже в ремесле просвирника, мать Феодосия с полным правом видит социальную деградацию, поношение родовой чести. Но святой хочет быть „ яко един от убогих ” и трогательно убеждает мать : „ Послушай, о мать, молютися, послушай : Господь Бог Иисус Христос сам поубожился и смирился, нам образ дая, да и мы того ради смиrimся ”. Это „убожение ” Феодосия питается живым созерцанием уничижения Христова, Его рабьего зрака, Его страдающего тела. Выбрав себе убогую профессию просвирника, он оправдывает ее перед матерью любовью к телу Христову. „ Лепо есть мне радоватися, ясно содельника мя сподоби Господь плоти своея ”. Эти черты совершенно самобытные, свидетельствующие об особой религиозной интуиции : для этих частей повествования у Нестора нет никаких греческих параллелей ” (Федотов). Любовь к бедным („ нищелюбие ”) и милостыня становятся отныне отличительными чертами подлинной русской духовности, идеалом святости русского народа. В русском духовном понимании, милостыня —лучшее выражение любви, спасающий мир и составляющей источник жизни для всех людей. „ Богатые милостыней спасутся, убогие терпением, весь мир любовью ”, говорит древний русский проповедник.

По словам жития, мысль о спасении не давала ему покоя. После этого не удивительно, что его очень рано потянуло в Святую Землю. Он убежал из материнского дома, но был скоро пойман. Мать избила его и даже посадила на цепь, во избежание повторения подобных попыток. Через некоторое время мать заспала его месячим тесто для просфор, с лицом, черным от сажи из печи; угрозами и побоями она попыталась заставить его отказаться от этого занятия, превращавшего его в посмешище для его друзей. Феодосий так огорчился этим, что вновь решил покинуть мать. Встав ночью, он ушел в соседний город, где и продолжал заниматься тем же трудом. Но матери удалось найти его. Она привела его домой и избила. Юноша переносил все это молча и только молился еще усерднее. Каждый день его видели

в церкви. Однажды он пришел к кузнецу и попросил его сделать цепи, которые он потом накрутил вокруг тела. Цепи были очень узки, впивались в тело и ранили его. Феодосий ни перед кем не показывал переносившуюся им боль и продолжал вести свой обычный образ жизни. Однажды, в воскресенье, когда он должен был идти на свою службу к курскому посаднику, мать заставила его надеть праздничную одежду. А чтобы быть уверенной в том, что он выполнит ее приказ, она решила присутствовать при его одевании. Феодосию пришлось повиноваться. Заметив кровь на его рубашке и вериги на теле, она пришла в такую ярость, что разорвала его одежду, сорвала вериги с тела и избила его. Юноша не сопротивлялся, затем спокойно оделся и пошел на свою службу, как ни в чем не бывало. Заметим, что здесь „в рассказе Нестора не на веригах, а на одежде падает ударение. Тем не менее мы имеем здесь сугубое умерщвление плоти, форма которого подсказана не евангельскими и не палестинскими образцами. Вериги свойственны преимущественно сирийскому кругу аскетов. Есть много сходства между веригами отрока Феодосия и веревкой юного Симеона Столпника, которая также пятнами крови выдает игумену его самовольную ревность. В дальнейшем повествовании Нестора мы уже не слышим о веригах: повидимому, в Киеве святой не носил их. Они были лишь временными орудиями борьбы со страстями юности. Не раз его биограф настаивает на силе и крепости его тела. Нестор обходит молчанием плотские искушения юного Феодосия, и это целомудренное молчание сделалось традицией русской агиографии. Но сильное тело требовало укрощения: отсюда вериги. Вериги свои Преп. Феодосий, быть-может, помимо воли (если сам бросил их) завещал позднейшему русскому подвижничеству” (Федотов).

Тем временем юноша продолжал слышать все тот же призыв: „Кто любит мать свою больше Меня, недостоин Меня”. Снова он последовал ему. Третий побег удался. Он пришел в Киев и явился к Антонию, который принял его монахом в свою пещеру.

„Беседа его с Антонием, нежелание старца принять его по юности лет (хронологически невероятное), как мы видели выше, должно быть вычеркнуто из биографии Феодосия. Зато драматическое свидание с матерью полно жизненной правды. Древние патерики дают не мало примеров суворости юного инока, отказывающегося видеть свою мать (Феодор Освященный, Пимен, Симеон Столпник). Но положение Феодосия лишь внешне напоминает Феодора. Видимая непреклонность у русского святого имеет совсем другое основание: не суворость, а робость, неуверенность в своих силах перед властным деспотизмом материнской любви.

То, что Феодосий, в конце концов, склоняется на мольбы матери (или ее угрозы) и выходит к ней, тоже для него характерно. Он не радикал, не ригорист, и выше объективной нормы поведения для него закон любви. Побежденный в этой борьбе, он на самом деле оказывается победителем. Не он возвращается к матери, а мать постригается в одном из киевских монастырей" (Федотов). Не только она склонилась перед призванием своего сына, но сама убедилась, наконец, в „суете мира".

Освобожденный от треволнений, причинявшихся ему его матерью, Феодосий может отныне полностью отдаваться своему религиозному служению. „О личных подвигах Феодосия, — продолжает Г.П. Федотов, — о его духовном облике Нестор говорит в разных местах и отрывочно: он любит больше рассказывать, чем описывать. Соединяя в одно эти рассеянные черты, мы можем составить себе понятие об аскетическом типе Феодосия.

„О самом суровом подвиге самоумерщвления повествуется — конечно, не случайно — в летописи первых годов его пещерной жизни. Обнажившись до пояса, ночью, святой отдает свое тело на съедение оводам и комарам, в то время как сам прядет волни и поет псалмы. Вдохновленный на этот подвиг, вероятно, примером Макария Египетского, Феодосий оставляет его в подражание северно-русским подвижникам. Слова Нестора („другоици ... „излез") как будто говорят об однократном, а не повторяющемся действии. Относящаяся к годам юности (как и ветриги), оно может быть понято, как акт борьбы с плотскими искушениями. Во всяком случае, в дальнейшей жизни Феодосия мы не видим стремления к острому страданию". Его аскетические упражнения умеренны и сдержаны. „Для Феодосия характерна имено потаенность его аскезы. Так он носит власяницу, прикрытою верхней одеждой, никогда не спит „на ребрах", но „сид на столе" (на стуле). Как скрывает он свою власяницу, так скрывает иочные бдения. Монах, подошедший к его келье, слышит его „молящаяся и вельми плачущаяся и главою часто о землю биюща". Но, услышав шум шагов, Феодосий притворяется спящим и отвечает лишь на третий оклик, точно проснувшись от сна. Сравнительно умеренные аскетические упражнения Феодосия восполняются непрерывностью его трудов. Крепкий и сильный, как св. Савва, Феодосий работает и за себя и за других. Он почам мелет жито для всей братии. Став сам игуменом, он всегда готов взяться за топор, чтобы нарубить дров, или таскать воду из колодца вместо того, чтобы послать кого-нибудь из свободных монахов: „Я свободен", отвечает он келарю. Трудовая, деятельная жизнь Феодосия больше всего бросается в глаза, она

заполняет преимущественно страницы пространного его жития. Но святой сохраняет равновесие духовной жизни: в молитве почерпает источник сил. Молитве, помимо церковно-уставной, посвящены его ночи. Молитве исключительно отдано время великого поста, когда преподобный удаляется в пещеру". Тогда он посыпает пеплом голову и не говорит ни с кем, только в случае необходимости произносит несколько слов в окно. Он говорил, что в эти дни душа очищается, а потом празднует воскресение Господне. По окончании поста он возвращался к братии, чтобы вместе радостно праздновать Пасху, и тогда ел хлеб испеченный в меду и маковом слес. Не в его Лавре св. Иоанн Лествичник мог бы сделать свое замечание о прожорливых монахах, радующихся воскресенью и за год вперед высчитывающих, когда будет Пасха. „Нестор не дозволяет нам никаких заключений о мистическом качестве молитвы Феодосия, или о каких-либо высоких состояниях созерцания. Молится он с плачем, „часто к земли колена преклоняя". С уединенным пребыванием в пещере связаны многочисленные напасти от бесов. Они не имеют характера собственно искушений (моральных), но лишь страхований. Феодосий сам рассказывает в поучение братии, как долго преследовал его на молитве „пес черен". Молитвой и твердостью достиг он совершенного бесстрашения перед темной силой и чудесно помогал ученикам избавляться оточных наваждений" (Федотов).

„Для духовного направления Феодосия — продолжает Г. П. Федотов — основное значение имеет тот факт, что именно он положил конец пещерному монастырю, основанному Антонием: если игумен Варлаам вынес на поверхность земли первую деревянную церковь, то Феодосий поставил кельи над пещерой. Пещера отныне осталась для Антония и немногих затворников. Мотивом Феодосия указывается: „видя место скорбно суще и тесно". Теснота пещеры легко могла быть раздвинута. Но скорбность ее, очевидно, не соответствовала Феодосиеву идеалу общежития. Едва поставив монастырь над землей, он посыпает в Константинополь за студийским уставом". Этот устав, который он решил дать своей Лавре, был вдохновлен духом Святого Василия и требовал от монахов полного и добровольного повиновения игумену, свободно избранному общиной. Выше уединенного искаания личного спасения он ставит долг любви и стремится, с одной стороны, организовать монашескую жизнь в общину и, с другой стороны, использовать саму эту монашескую общину на служение церковному и общественному благу.

Устав, полученный Феодосием, был введен в Лавре и в дальнейшем ему стали следовать все русские монастыри. Далекий

от мысли считать себя, как игумена, не подчиненным уставу, Феодосий, напротив, стремился быть примером для всех : рубил дрова, таскал воду, молол зерно, не только на свою порцию хлеба, но часто и для братии. В будние дни он довольствовался одним сухим хлебом, на праздники ел немного вареных в воде овощей, что не мешало ему при трапезе быть всегда с „веселым”, сияющим лицом. Он говорил, что не надо есть много, потому что от еды и питья приходят дурные мысли. Ему важно было не столько умерщвление плоти, сколько сердечная и духовная чистота. Ибо „от злых мыслей грех”. И тут он тоже служил образцом, помня о словах Христа : „Кто хочет между вами быть большим, да будет вам слуга” (Мф. XX,26). Эту аскезу тела Преп. Феодосий подчинял евангельским заповедям смирения и любви. „Едва ли не на каждой странице — пишет Г. П. Федотов — Нестор подчеркивает „смиренный смысл и послушание”, „смирение и кротость” Феодосия. „Не бо николи же бе напрасн, ни гневлив, ни яр очима, но милосерд и тих”. Он учил свою братию постоянно каяться за грехи — ибо это „ключи царства небесного”, — младших слушать старших со смирением и послушанием, старшим оказывать младшим любовь, уча их и утешая, и всем молиться, кто как может. Но, по идеалу Феодосия, связь любви, без гордости и эгоизма, должна ощущаться монахом не только с его братией, но и с мирянами. „Самое положение монастыря под Киевом как бы предназначало его для общественного служения... Феодосий не только встречает мир у врат своей обители, он сам идет в мир. Мы видим его в Киеве, на пирах у князя, в гостях у бояр”. По ночам он посещал еврейские кварталы, уже значительные в Киеве, рассуждал с жителями и старался обратить их ко Христу. У него был дар свои посещения мирян „с соединять с учительством”, находить меткое слово, не-заметно направляющее к добру, никогда не придавая при этом „назидательного” характера своим отношениям с людьми. „Феодосий не только не изолировал своего монастыря от мира, но поставил его в самую тесную связь с мирским обществом” (Федотов).

Лавра жила милостыней, которую она получала в изобилии, от князя, от мирян, привлеченных сиянием святости, излучавшимся жизнью общины и ее игумена. Федосий желал — пишет Федотов — чтобы, „живя милостыней мира, монастырь отдавал ему от своих избытков. Близ самого монастыря Феодосий построил дом „нищим, слепым, трудоватым” (больным). Каждую субботу Феодосий посыпает в город воз хлебов для заключенных в тюрьмах”. Даже разбойники, пытавшиеся ограбить мона-

стырь, находили у него милость и накрытый стол. Он отсыпал их с милостыней и не возбуждал против них преследования. „Лепо бо бяше нам — говорил он — от трудов своих кормити убогия и странныя, а не праздным пребывать, преходити от келии в келию”.

Таков был его завет русскому монашеству, — завет, которому оно, увы, не осталось верным!

„Но тихий наставник мог быть неотступным и твердым, когда дело шло о поруганной правде”. Тогда он забывал свои кротость и смирение, упорно и без страха сопротивляясь великим и сильным, открыто укоряя их за несправедливые поступки. Так он отказался признать князя Святослава, захватившего велиокняжеский стол у своего брата. Не уступая княжеской лести, он отвергал все приглашения и не желал даже поминать захватчика при богослужении. Впоследствии он так объяснял князю свое поведение: „Се нам подобает обличати и глаголати вам еже на спасение души, вам же лепо послушати того”. Одну черту в характере Феодосия следует подчеркнуть особо. Это — его доверие к Промыслу Божию. Он не надеялся ни на какую земную помощь, ни на что в этом мире, „но всей своей душой и всеми своими мыслями обращался к одному Богу”. Нестор рассказывает о святом игумене целый ряд чудес, о которых он слышал от очевидцев. Все они — только проявление этого основного христианского качества, которое нередко подвергается опасности стереться у руководителей и всех тех, кто отвечает за материальное благо какой-либо общины. Феодосий запрещает своей братии „печься о завтрашнем дне”, развивать „начало хозяйственности”, жаловаться при случае на претерпеваемую нужду. Он учит их помнить слово Христа: „Ищите же во-первых царства Божия и правды Его, и это все приложится вам”, — ибо „Бог не оставляет уповающих на Него”. „Его расточительное милосердие не останавливается перед тем, чтобы отдать последние остатки монастырского вина или хлеба” (Федотов). И тогда, если надо, он рассчитывает на чудо, чтобы заполнить пустоту, созданную долгом милосердия.

„Все отдавать Богу, всего ждать от Бога”: этот основной принцип всякой духовной жизни был, как видим, с самого начала понят и применен этим провозвестником подлинной русской духовности. Нечего говорить, насколько эта черта Феодосиевой духовности противоречит „хозяйственной осмотрительности”, проявлявшейся впоследствии русскими монастырями. Зато она вполне созвучна глубинам русского народного сознания, отказывающегося религиозно оправдывать несовершенное. Как пи-

сал Н. А. Бердяев, русский народ — очень грешный народ, может быть даже более грешный, чем остальные народы Европы, но он грешен по-другому. К земле и к ее благам он привязан своими грехами, а не своими добродетелями, в особенности не своим представлением о правде и не своим идеалом святости.

При чтении жизни Феодосия получается впечатление, что, при всей проявляемой им духовной мудрости, есть в нем какая-то умственная „простота“, от которой он становится нам еще более привлекательным. В духовном смысле, как и в физическом, он любит облекаться в „худые ризы“. Так, однажды, когда он направлялся к Киевскому князю, княжеский возница принял его за „убогого“, заставил его слезть с повозки и, сев на коня, везти возницу, развалившегося сзади. Феодосий повиновался, беспрекословно и с радостью. Ему нравилось быть социально униженным. Эта черта, как мы уже видели, была ему свойственна с детства. Она осталась у него и в зрелом возрасте, как самая характерная и вместе с тем самая национальная в его святости.

Кротость и смирение не мешали Феодосию править монастырем отеческой, но твердой рукой. Он хотел, чтобы все в общине происходило по уставу и благочестиво. Так, он каждый вечер обходил монастырь (эти ночные обходы станут характерной чертой всей вообще русской агиографии), и если слышал, что монахи разговаривают в келиях после вечерней молитвы, он слегка стучал в дверь. А наутро, призвав виновных, отдаленными „притчами“ старался довести их до раскаяния. Он внушал монахам „не расслаблятися, но крепку быти“. От подчиненных он требовал безусловного повиновения. Всякое отклонение от полученного распоряжения рассматривалось им, как тяжкий грех. Он ходил по келиям и предавал сожжению все непредусмотренные уставом вещи, какие находил. Но он не любил наказывать и предпочитал поддерживать дисциплину не строгостью, а заразительным примером своего собственного смирения. Если монах отказывался выполнить работу, он делал ее сам. Если кто-либо из братии провинился, он плакал о нем и с радостью принимал его в случае раскаяния. Он легко прощал, и случалось, что братия пользовалась его снисходительностью. Но в целом, его духовное сияние было при его жизни таково, что монастырь держался в порядке. Его община была большою семьей и любовь между братьями была так велика, что, по словам Нестора, если один из них подвергался наказанию за проступок, три или четыре других делили с ним это наказание.

Ясно, что эти кротость, милосердие и любовь — не от мира сего. Они и навлекали на Феодосия неприязнь тех, кем владеет мирской дух. Мы видели, как в юности обращалась с ним мать, а впоследствии — слуги Киевского князя. И среди монастырской братии некоторые смеялись над ним. Даже выбор его преемника, сделанный им на смертном одре, не был уважен, и ему пришлось уступить желаниям своих подчиненных. Этот страдальческий элемент в жизни Феодосия накладывает на его черты особый человеческий и вместе с тем божественный отпечаток. Он еще более подчеркивает его уподобление Христу. Нестор, как и некоторые другие авторы древне-русской литературы, сохранили нам несколько образчиков его проповедей и увещаний. „Они отличаются простотой формы и некоторым эклектизмом содержания” (Федотов). В особенности его властное и сильное слово обращалось против „национальных” пороков. О пьянстве, столь укоренившемся на Руси, он говорил, что выгнать беса из бесноватого одному священнику легко, а выгнать его из русского пьяницы всех священников всего мира не хватит. Не следует ожидать от Феодосия терпимости. В его время она была бы неуместна. Он суров к неверующим и иноверцам. Уча своих последователей жить в мире с врагами, он поясняет, что речь идет о личных врагах, а не о врагах Христа. Кто хвалит и свою веру, и чужую, тот „двоесвоец” (тут имеется в виду язычество, остававшееся еще очень живучим в народных массах). Та же опасность, которую для новой веры представляли более или менее скрытые пережитки язычества, побуждала Феодосия осуждать гусляров и скоморохов, которыми любил тешиться киевский князь Святослав. Однажды, застав Святослава забавляющимся со своими любимыми скоморохами, Преподобный лишь склонил голову. А потом, подождав немного, взглянул на Святослава и тихо сказал: „На том свете так ли будет?” Князь был тронут, по словам Нестора в его глазах блеснули слезы, он велел скоморохам замолчать и с тех пор, каждый раз, когда к нему приходил Феодосий, он их отсылал или приказывал им затихать.

Если бы до нас дошли от Феодосия только его произведения, а не его житие, нам было бы очень трудно восстановить его светлый образ и понять причины его колossalного влияния на русскую духовную жизнь. По этому поводу полезно отметить, что, в отличие от главнейших представителей духовной жизни Запада, как и Востока или Византии, русские святые вообще оставили очень мало письменных произведений. Они учили главным образом примером своей жизни, своими делами и поведением, и память о них этим путем утвердилась в потомстве.

„ Преп. Феодосий был духовником многочисленных мирян. Князь и бояре приходили к нему исповедывать свои грехи. Св. Феодосий положил начало традиции, по которой в древней Руси миряне избирали своими духовными или „покаяльными“ отцами преимущественно монахов. Духовничество, конечно, было могущественным средством нравственного влияния на светское общество ” (Федотов). Тем самым проблема отношений между Церковью и государством оказывалась решенной заранее. Оба они содействовали осуществлению дела Божия на земле : Государство — в лице своих князей, воинов и других представителей власти, управляя национальным достоянием, блюдя и защищая его; Церковь — через своих священников и монахов, давая советы (даже в вопросах политики), приобщая к божественной жизни правящих и управляемых, молясь за тех и других, выступая, как совесть всех, и сознавая себя за всех ответственной.

Под конец нам хочется запомнить Преп. Феодосия таким, каким он описан, когда он в течение двух лет в своей собственной кельи ходил за братом Исааком, так ослабевшим телом и душой, что не мог ни повернуться на постели, ни встать, ни сесть, а от его испражнений черви развелись у него на боках ! Преподобный ходил за ним с материнской нежностью, омывал его, одевал, постепенно учил его снова ходить и есть, как ребенка.

„ Таков Феодосий всегда и во всем : далекий от односторонности и радикализма, живущий целостной полнотой христианской жизни. Свет Христов как бы светит из глубины его духа, меряя евангельской мерой значение подвигов и добродетелей. Таким остался преп. Феодосий в истории русского подвижничества, как его основоположник и образ : учитель духовной полноты и цельности, допускающий лишь одно нарушение закона мерности — там, где оно вытекает, как юродство смирения, из евангельского образа уничиженного Христа ” (Федотов). Как и в случае „страстотерпцев“, здесь перед нами — идеал, очень близкий той „третьей ступени смирения“, которая спустя несколько веков проповедовалась испанской духовной школой Св. Игнатия Лойолы; и вместе с тем это — нечто совершенно иное, чем идеал аскетов и суровых борцов против ереси, какими были византийские монахи.

Феодосий умер на год позже Антония, 3 мая 1074 г., поручив свою душу молитвам всех святых и в особенности Божией Матери, которую он любил больше всех. Он стал первым русским святым, почитание которого было официально установлено во всей русской Церкви. Его канонизация была объявлена в 1108 г. собором

русских епископов под председательством митрополита Никифора. При этом было решено, что Феодосий должен почитаться во всей православной Церкви „наравне со всеми древними святыми”.

Библиография :

Г. Федотов „Святые древней Руси”. — В. Чаговец „Св. Феодосий Печерский” („Киевские Университетские Известия” 1901 г.). — Несторий „Житие” („Чтения” об. Из. Др. 1858, 3; 1879, I). — Печерский Патерик, изд. Абрамовича, 1911.

СВЯТАЯ ПЛЕЯДА

После смерти Преп. Феодосия, уровень духовной жизни в Печерской лавре начал падать довольно быстро. Но среди ее монахов все же нашлись последователи святого, в различной степени и с разными оттенками повторявшие в своей жизни его основные черты : смирение, бедность и кротость.

Жития пещерских „подвижников“, объединенные в сборник, который известен под названием „Патерика“, надолго составили одно из любимых чтений русского народа. Этот сборник дошел до нас во многих рукописях. Из них самая древняя относится к XV веку; среди же отдельных житий есть такие, которые восходят к XI веку, и это одна из причин, почему так трудно изучать по Киевскому Патерику историю русской духовности. Он содержит биографии приблизительно тридцати лиц, мощи которых покоялись в пещерах Лавры. Всего в этих пещерах находилось 118 тел монахов, большинство из которых жили до монгольского нашествия. Все они были разом причислены к лицу святых митрополитом Могилой (или Мовилой) в 1643 г., но только в 1762 они были вписаны в общерусские святцы.

В дальнейшем мы следуем здесь, с небольшими сокращениями, изложению Г. П. Федотова.

„Главная часть Патерика состоит из двух посланий начала XIII века : еп. Владимирского Симона и пещерского монаха Поликарпа. Тому же Симону принадлежит и „Слово о создании церкви Печерской“. Лишь две главы Симона (о Тите и Евагрии и об Арефе) написаны современником-очевидцем, две другие — по сообщению старцев-очевидцев. Все остальные описывают события и людей, отделенных более, чем вековой древностью.

При таких условиях, не удивительно, что легенда успела густо оплести устное предание. В некоторых рассказах уже невозможно разглядеть действительности. Достаточно сравнить необычайное, насквозь чудесное построение каменной церкви Печерской у Симона с простым, хотя и не лишенным чудесных знамений, рассказом Нестора в житии Св. Феодосия, чтобы измерить работу легенды за полтора столетия. И однако, для изучения направлений духовной жизни в древней Руси — легенды имеют иногда не меньшее значение, чем действительность. Киев-

ский Патерик является для нас богатейшим, и притом единственным по своеобразию источником, преимущественно для одного направления духовной жизни, — без которого, за отсутствием других свидетельств, наши представления о древне-русской святыи страдали бы неполнотой. Нужно лишь помнить, что это направление зафиксировано в писаниях XIII века, и лишь с большой осторожностью мы можем помещать его вглубь XII или даже XI века.

Общее впечатление от Патерика : здесь веет совсем иной дух, нежели в житии Феодосия. Почти непонятной представляется связь преп. Феодосия с этими духовными детьми его. Здесь все сурово, необычайно, чрезмерно — и аскетизм, и тавматургия, и демонология. Социальное служение монашества отступает на задний план. Впрочем, в изображении Патерика, Печерский монастырь, как таковой, вообще утрачивает свое лицо. Общежития, повидимому, не существует. Рядом уживаются богатство и бедность. Величайшие подвиги одних совершаются на фоне распущенности и своееволия других.

Конечно, и дух Преп. Феодосия еще живет в монастыре. Верен ему в своем смиренном трудничестве Никола Святоша (Святослав), из князей Черниговских, первый князь-инок на Руси. Он постригся в 1106 г. и в течение трех лет проходил послушание в поварне, к великому негодованию своих братьев-князей. Потом три года был привратником, служил при трапезной, пока, принуждаемый игуменом, не поселился в собственной келье. Его никто не видел праздным : работа на огороде, изготовление одежды сопровождались непрестанным произнесением молитвы Иисусовой (первый известный пример на Руси) (1). Свои очень большие средства он употреблял на помощь бедным и на церковное строение; в монастырь пожертвовал не мало и книг. После его смерти, брат Изяслав, получивший исцеление от его власяницы, всегда надевал ее на себя перед битвой (2).

Своеобразное служение миру носит Прохор Лебедник, постригшийся в конце XI века. Свое прозвание он первоначально получил от изобретенной им формы постничества. Он никогда не ел

(1) Это житие написано не ранее XIII века и поэтому трудно определить точную дату введения на Руси этой молитвы („Господи Иисусе Христе Сыне Божий, помилуй мя грешного“).

(2) Очень воздержанный в еде, Святоша питался только самой обыкновенной пищей и от этого страдал из-за хрупкости своего здоровья. Врачи предписывали ему больше думать о здоровье, чтобы „лучше нести иго Господне“, но он продолжал придерживаться своих аскетических правил. Его твердость в послушании наставнику выдерживала любые испытания.

другого хлеба, кроме приготовленного из собранной им самим лебеды. Замечательно однако, что Поликарп, автор его жития, подчеркивает особую легкость его жизненного пути („легко проходя путь“), как воплощения Христовой бедности : „бысть житие его, яко единаго от птиц“. Во время голода аскеза святого превращается в подвиг благотворения. Он печет свой хлеб из лебеды для множества приходящих к нему, и горький хлеб чудесно становится сладким... Однако, украденные у него хлебы — горьки, как полынь. Во время бедственного недостатка соли, Прохор раздает пепел, чудесно превращающийся в соль. Это приводит его в столкновение сначала с киевскими купцами-спекулянтами, а потом и с самим князем Святополком, который не останавливался, ради корысти, перед ограблением соляных запасов святого. Соль, конечно, обращается обратно в пепел, и корыстолюбивый князь примиряется с Прохором. Впоследствии, для погребения святого, он бросает даже поле битвы перед сражением, за что получает победу над „агарянами“ (половцами) по молитве святого.

К таким же истинным ученикам Преп. Феодосия можно отнести смиренного просвирика Спиридона, который был „невежа словом, но не разумом“, и с благоговением совершал свой положенный труд, беспрестанно твердя псалтырь, которая „изъиде из уст“.

Но уже в образах близких к Феодосию Агапита и Григория Чудотворца проглядывают и некоторые новые черты. Агапит — „безмездный“ врач („лечец“) посвящает себя уходу за больными. Лечит он их молитвой и, для виду, „зелием“ — теми овощами, которые составляют его пищу. Но его житие, посвященное любви, превращается в Патерике исключительно в историю борьбы Агапита с врачом-армянином и его светской медициной. В борьбе этой святой побеждает, а армянин кончает пострижением в Печерском монастыре. Однако, победа достигается силою чудес, а не кротостью (1).

Григорий Чудотворец от самого Феодосия „научен бысть житию чернеческому, нестяжанию, смирению и послушанию“. Нестяжание он простирает так далеко, что продал даже книги (раздав деньги бедным). Но главный его подвиг — молитва. Читая

(1) Это тоже уже отдаляет нас от Преп. Феодосия. О деятельности Агапита известно еще, что, памятуя о равенстве всех людей перед страданием, открыл в монастыре больницу, где и принимал даже больных князей, отказываясь посещать их дома. Не желая выходить за пределы монастыря, он говорил, что если к князю пойдет, то и ко всем другим больным придется ходить.

всегда „ запрещательные молитвы ”, он приобретает особую власть над бесами и дар чудотворений. Он имеет обычай молиться в погребе, что уже приближает его жизнь к пещерному затворничеству. Три чудесных встречи его с разбойниками сами собой напрашиваются на сравнение с аналогичными эпизодами Феодосиева жития. Разбойники, пытавшиеся ограбить церковь, не наказываются Феодосием, но обращаются им на путь истинный. Григорий тоже обращает, но через наказание. Воры, покусившиеся украсть его книги, по молитве святого засыпают на пять дней, после которых изнемогают от голода. Этого наказания с них достаточно. Узнав, что „ градской властелин ” повелел им „ мучить ”, Григорий выкупает их от казни. С другими ворами, ограбившими его огород, он поступает строже. Три дня они не могут сойти с места, моля о прощении, но слышат следующий приговор : „ Понеже праздни пребывасте, весь живот свой крадуща чужая труды, а сами не хотяще трудитися, ныне же стойте тут праздни и прочая лета до кончины живота своего ”. Однако их слезные мольбы и обещания исправиться заслужили им условное прощение. Святой осудил их на вечную работу в монастыре. Так он поступает и с третьими ворами, из которых один гибнет ужасной смертью, удушенный на ветвях дерева. Святой не определяет ему этой смерти, но он предрекает ее. Но суровость наказания остается.

Одно из таких суровых предсказаний было причиной насильственной смерти святого. Оскорбленный на реке отроками князя Ростислава Всеволодовича, он предрекает им : „ все вы в воде умрете, и с князем вашим ”. Жестокий князь, велевший утопить святого, показывает себя заслужившим этот конец. Но мы не видели, чтобы Св. Феодосий руководился в отношении к людям законом возмездия.

Отмеченные выше образы святых всего ближе к образу Преп. Феодосия. В рассказах о затворниках различие двух духовных направлений в монастыре выступает с особенной рельефностью.

Исаакий был постриженником и учеником самого Антония. „ Избрав житие крайнее ”, он не довольствуется власяницей, а облекается в сырую козью шкуру, которая ссыхается на его теле. Затворив святого в пещере, величиною в четыре локтя, сам Антоний подает ему в узкое оконце скучную пищу : одну просфору через день (1). И вот этого „ крепкого ” подвижника силь-

(1) В этом затворе он пробыл семь лет.

нее всего мучат бесы и доводят его до тяжкого падения. Явившись ему в виде ангелов света („лица их паче солнца”), они добиваются того, что Исаакий поклоняется бесу, как Христу. После этого он в их власти (1). Через два года, оправившись, он опять „восприят житие жестоко”, но уже не в затворе: „се уже прельстил мя еси, диаволе, седяща на едином месте. Отселе же не имам в пещере затворитися”. Он принимает на себя — первый на Руси — подвиг юродства. Первоначально юродство это выражается в самоуничижении, да, может-быть, в некоторых странностях, оставшихся от лет безумия. Исаакий работает на поварне, где над ним смеются. Раз он, исполняя приказ глумящихся, ловит руками ворона, и братия начинает чтить его как чудотворца. Тогда юродство его делается сознательным: „Не хотя славы человеческой, нача уродствовати и пакостити нача, ово игумену, овоже братии”. Он ходит „по миру” и, собирая детей в пещере, играет с ними в монахи. За это и раны принимает от игумена Никона. Под конец жизни он достигает полной победы над демонами которые признаются в своем бессилии (2).

Противоположность отшельничества и смиренного послушания здесь явственно связывается с именами Антония и Феодосия. Страх перед затвором, повидимому, сохранялся в поколении учеников Преп. Феодосия. Игумен Никон настойчиво отговаривает от затвора Никиту. Правда, Никита юн, но игумен ссылается и на пример Исаакия. Никита затворяется самовольно и также падает. Его искушение гораздо тоньше и хитрее. Бес в виде ангела внушиает ему не молиться, а читать книги, и делает его начетчиком в Ветхом Завете. Необычайная начитанность в Библии и прозорливость привлекают к затворнику мирян. Но старцы монастыря разгадали бесовский обман: „Никита вся книги жидовские сведяще добре” а Евангелия не хотел ни видеть, ни слышать, ни читать. Беса изгнали, и вместе с ним исчезла и мнимая мудрость Никиты.

После этих злосчастных опытов, Лаврентию старцы просто запрещают затворяться в пещере. Он должен удовлетворять своему вкусу к духовному безмолвию в другом, Дмитровском,

(1) Ангелы обратились в бесов, вооруженных барабанами и другими инструментами; началась адульская свистопляска. Ключ загадки — в гордости собственной святостью: Исаакий счел себя достойным увидеть Христа и при этом забыл оградить себя спасительным знамением — крестом.

(2) В России Исаакий продолжал почтаться, как всеобщий защитник от дьявольских хитростей.

монастыре в Киеве. Его путь протекает благополучно, хотя он и не достигает той благодатной моши (в изгнании бесов), которая свойственна лучшим старцам печерским.

Однако этот страх перед опасностями затвора, отличающий печерских старцев конца XI — начала XII в., впоследствии совершенно исчезает. В XII веке здесь подвизаются затворники Афанасий, Иоанн, Феофил и другие, достигающие высокого совершенства. Об особых искушениях их мы не слышим. Более того, их жития оказываются в духовном средоточии Патерика. Это они освещают своим пещерным светом целое столетие монастыря. Если мы вправе были видеть в раннем затворничестве личное влияние Антония, то приходится сказать, что в посланиях XIII века, вошедших в состав Патерика, личность Антония, заслоненная первоначально Феодосием, снова вырастает. Имя его поминается часто, всегда впереди имени Феодосия, иногда и без него... И Симон, и Поликарп часто ссылаются на его житие, не дошедшее до нас. Вместе с Антонием в монастыре торжествует не палестинская, а иная традиция : традиция св. Горы (Афонской). „Благословение св. Горы“ беспрестанно повторяется в устах Преп. Антония. Это воскрешение традиции Антония и св. Горы, конечно, было возможно благодаря новому духовному току с Афона и благодаря литературным влияниям той же школы. Такими были древние патерики, египетские и сирийские, следы которых обнаруживаются в Киевском Патерике. Литературные источники Патерика еще недостаточно исследованы, но восточная традиция явственно проступает. Так повесть о кающемся Феофиле, который собирает свои слезы в сосуд и которому ангел приносит другой благоуханный сосуд слез, незаметно уроненных им, — эта мудрая повесть целиком взята из египетского патерика.

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

Вот Иоанн „Многотерпеливый“ (Многострадальный), 30 лет проведший в затворе в „железах тяжких“ на теле. В юности он много страдал от искушений плоти и, молясь у гроба Антония, услышал его голос, повелевающий ему затвориться здесь. Он спасался нагой и в веригах, „студению и железом истончасм“. Не довольствуясь этим, он на время поста зарыл себя в землю по грудь, но и тут не получил избавления. Он чувствовал страшный жар в ногах, как от огня : жилы корчатася и кости трещат... Когда настала ночь Воскресения Христова, змий вложил в свою пасть его голову и руки, и опалил ему волосы. Из змеиного зева Иоанн возопил к Богу, и враг исчез,

и слышится голос Божий, повелевающий молиться об избавлении прибегнув к представительству Моисея Угрина, погребенного в той же пещере.

Сила искушений, опасность погибели иллюстрируются в Патерике многочисленными рассказами о падениях и грехах святых. „Поп Тит” живет в ненависти и вражде с диаконом Евагрием. Феофил движением тщеславного гнева едва не заслужил (как и Тит) смерти без покаяния. Еразм, отдавший все свое имущество на церковь, начинает жить „во всяком небрежении и бесчинно”. Арефа „скуп и немилосерден”: „никогда не подал единой цаты убогому”: ведет даже тяжбы с невинными и мучит их без правды. Феодор соблазнен сребролюбием: найдя клад в своей пещере, он хочет уже тайно покинуть монастыри. Его спасает духовный друг его Василий, как других — небесное заступничество Антония и Феодосия или Царицы Небесной. Орудиями этих искушений (не только страхований) являются бесы. Они играют в Патерике несравненно более активную роль, нежели в житии Преп. Феодосия. Они принимают то человеческий вид, то ангельский, искушая затворников. Матфей видит беса в церкви, в образе ляха, бросающего в монахов цветы, от которых они расслабеваются в молитве. Он же видит стадо бесов, едущих на свиньях. Демонология в такой же мере характеризует Печерский Патерик, как и патерики египетские. При остроте искушений и напряженности борьбы с ними понятна высокая оценка страдания и его очистительной силы. Сильнее всего эта идея выражена в житии Пимена Многоболезненного.

Больной от рождения юноша не желает исцеления. И его молитва „преодолела” всех пещерских иноков, молившихся о его здравии. Чудесно постриженный ангелами, „светлыми скопцами” (1), он остается на всю жизнь лежать в монастыре в тяжком недуге,зывающем „гнушание” у братьев, ходивших за ним. Но замечательно для этой Антониевой школы, что и добровольный страдалец сохраняет силу карать. Он наказывает недугом нерадивых монахов, приставленных ходить за больными. После двадцатилетних страданий, в день своей смерти, он встал с одра болезни и, обойдя все келии, особо поклонился в церкви гробу Св. Антония, как бы указывая этим на своего учителя.

Житие Моисея Угрина есть повесть о бесконечных страданиях пленника в Польше, отстаивающего свое целомудрие от

(1) Вернее, монахами.

любовных покушений знатной вдовы (1). Евстратий, тоже пленник, распятый евреем в Крыму, — повидимому, за нежелание принять закон Моисеев, — мученик за веру Христа. Но Никон Суходой в плена у половцев просто отказывается заплатить выкуп, полагаясь на волю Божию. Если мы вспомним о Кукше, просветителе вятычей, убитом язычниками, о Григории, Феодоре и Василии, умерщвленных русскими князьями, то получим не малый список страстотерпцев и мучеников, вольных и невольных, среди святых Киевского Патерика. Страдание на аскетическом пути соответствует самоотвержению любви на пути деятельном.

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

Один суровый старец, весь век проведший под землей на послушании гробокопателя, в странной фамилиарности со смертью : он воскрешает покойников на несколько часов, пока не готова могила, заставляет их переворачиваться, чтобы исправить недостатки своей работы. Суровый к живым, он готов карать их смертью за злое движение сердца и открывает им путь суро-

(1) Обхаживаемый и искушаемый всеми возможными способами, он не поддавался. Не подействовало на него и самое жестокое обращение. А между тем эта женщина не толкала его на грех, — она просила Моисея жениться на ней, Моисей же не был монахом. Но он хотел сохранить свою чистоту, потому ли, что уже имел в виду поступить в монастырь, или оттого, что навязчивость этой женщины была ему отвратительна. Последнее было бы психологически вполне понятно со стороны красивого и здорового юноши. Поэтому думается, что его правильнее считать героем не целомудрия, а кротости. Другой на его месте иначе реагировал бы на приставания такой женщины. Он же просто не поддавался, презиная и ее навязчивость, и ее жестокость, служившую неопровергимым доказательством ее бессильного бешенства. Один раз, ночью, истекая кровью после ампутации, которую бешеная вдова велела произвести над ним, чтобы отомстить ему за его упорство, Моисей увидел ангела (или монаха ?), был им пострижен и облечен в монашеское одеяние. Этот чудесный постриг был в дальнейшем признан действительным властями Печерской лавры, когда Моисей, вернувшись наконец из плена, попросился в нее. Он прожил в ней десять лет, служа всем примером добродетели.

вого, слезного покаяния. Другой — светлый художник, тоже труженик, не дающий отдохна своей руке; нестяжатель, раздающий бедным свою мзду, оклеветанный, преследуемый монахами, но кроткий, никого не карающий, возлагающий надежды на небесные силы (1). Его чудесные краски совершают исцеление прокаженного и ангелы во плоти пишут за него иконы ” (2).

*•

Остается сказать несколько слов о теперешнем состоянии знаменитой Лавры. Нужно признать, что ее собор сохранил очень немногое от своего прежнего великолепия. Причиной тому — повторные нашествия и пожары. И в монастырской ризнице сохранилось лишь очень мало старинных вещей : несколько кадильниц да рукописное Евангелие XVI века. Библиотека и архивы погибли в большом пожаре в 1718 г. То, что осталось (129 рукописей, не представляющих особой ценности), не восходит далее XIV века. Монастырь, являющийся хоругвью русского благочестия, пережил за свою историю много трагических моментов. С первых дней его существования его тревожили набеги грабителей-кочевников; татары несколько раз обращали его в развалины, он каждый раз отстраивался, прекраснее и богаче, чем прежде, благочестием русского народа. Он был ядром, вокруг которого народ сплачивался для борьбы с иностранными колонизаторами. И — слова из песни не выкинешь — Лавра никогда не проявляла склонности к унии с Римом; во все времена она была и осталась, быть-может из-за борьбы с поляками, неприступной твердыней непримиримого по отношению к Западу православия. В 1920 г. монастырь был превращен в антирелигиозный музей, ставший самым значительным на Украине. В настоящее время он возвращен культу (3).

(1) Алимпий — первый выдающийся русский художник. Одна из его икон, известная под названием „ Царица одесную ”, хранящаяся в Успенском соборе в Москве, блистает тончайшей орнаментировкой, похожей на мозаику; другая его икона находится в Ростове. Он умер в 1114 г.

(2) Г. П. Федотов „ Святые древней Руси ”, стр. 52-64.

(3) В 1961 г. его снова закрыли (прим. изд.)

ПРЕП. АВРААМИЙ СМОЛЕНСКИЙ.

Прежде чем перейти к изучению русской духовности в период татарского ига, следует остановиться на личности одного домонгольского святого, отличающегося вполне оригинальными индивидуальными чертами и тем не менее содействовавшего возникновению некоторых устремлений, характерных для всей позднейшой русской духовной жизни. Мы имеем в виду Преп. Авраамия Смоленского (ум. в 1221 г.). Его биография, написанная его учеником Ефремом (между 1224 и 1227 г.г.) представляется, наряду с житием Преп. Феодосия, единственной дошедшей до нас настоящей биографией русского святого домонгольского периода. Она была напечатана в „Православной Мысли“ за 1858 г., т. III, стр. 136 и 369, по списку 1558 г. Своим содержанием, необычайностью рассказанных в ней событий, своей связью с некоторыми вопросами, еще остающимися темными, о состоянии образования в древней Руси, это житие, как пишет Г. П. Федотов представляет собой исключительно ценный памятник русской культуры. От него сохранилось не менее 36 списков, что доказывает его очень значительную распространенность. Св. Дмитрий Ростовский включил его, в отличном литературном переводе, в свои Четыри Минеи под 21 сентября, наряду с немногими другими выбранными им житиями святых.

В дальнейшем мы снова следуем изложению Г. П. Федотова.

**

„ Житие мало знает о детстве и юности святого. По смерти родителей он, отказавшись от брака, раздаст имение бедным и облекается в „худые ризы“, (как Феодосий), „хожаще яко един от нищих и на уродство ся приложи“. Это временное юродство, о котором не сообщается никаких подробностей, может быть, и состояло в социальном уничижении, подобном юношеским подвигам Преп. Феодосия. Вскоре юноша постригается под именем Авраамия в пригородном Смоленском монастыре. Пребывая в „бдении и алкании день и нощь“, Авраамий ревностно предается книжным занятиям. Изучая отцов Церкви и жития святых, он составляет себе целую библиотеку, „ списка ово своею

рукою, ово многими писцы ". Из отцов Церкви Иоанн Златоуст и Ефрем Сирин были его любимым чтением. Смоленск XII века был одним из культурных центров Руси. В этой обстановке ученость инока Авраамия не является неожиданной. Уже эта ученость Авраамия резко отличает его от „простого” Феодосия, который мог только прядь нити „великому” Никону. Но житие Авраамия находится в теснейшей литературной зависимости от жития Феодосия. Сам Авраамий, несомненно, прошел в юности школу Феодосия и подражал ему. Как и для Феодосия, палестинские жития святых составляли его любимое чтение. И однако образ его резко и своеобразно выделяется на этом палестинско-киевском фоне. Конечно, речь может идти лишь о духовных оттенках, с трудом находящих словесное выражение в житийном стиле. Тем не менее, при тесной близости смоленского и киевского жития, каждое отступление может быть только сознательным и значительным. Всем известно, что святой Феодосий посещал княжеские пиры, хотя и вздыхал, слушая музыку скоморохов. Но Авраамий „на трапезы и на пиры отнюдь не исходя ”.

Худые ризы Феодосия Авраамий сохранил и в годы зрелости. Ефрем под смиренными ризами Феодосия рисует совсем иное аскетическое лицо : „Образ же блаженного и тело удручено бяше, и кости его и состави яко моши исщести, и светлость лица его блед имуще от великого труда и воздержания и бдения, от мног глагол ”. Традиция телесной крепости и радостная светлость святого установлена еще Кириллом Скифопольским для его Саввы и завещана Руси. В эту традицию не укладывается бледный и изможденный смоленский аскет. А между тем этот образ борющегося аскета автор хочет запечатлеть в уме читателя, рисуя портрет средовека, а не старца : „Образ же и подобие на Великаго Василия : Черну браду таку имся, плешиву разве имея главу ”. За аскетической худобой, лишением сна и пищи, — качество молитвы. Нестор мало говорит о молитве своего святого, косвенно позволяя заключить, что она не имела разительных внешних проявлений : ни мистических экстазов, ни эмоциональной порывистости. Иначе у Авраамия : „И в нощи мало сна принимати, но коленное преклонение и слезы многы от очью безъщука (беспрестанно) излияв и в перси биа и кричанием Богу припадая помиловати люди Своя, отвратити гнев Свой ”... Эта покаянная печаль и мрачность не оставляет святого и на пороге смерти. В житии Св. Авраамия слабо выражены, по сравнению с Феодосием, каритативные стороны служения. Упоминается о милостыне; но не с состраданием к немощам людским

выходил из своей кельи суроный аскет, а со словом назидания, со своей небесной и, вероятно, грозной наукой, наполняющей трепетом сердца. Этот особый „дар и труд божественных писаний” заменяет Преп. Авраамию дар и труд социального служения, без которого редко можно представить себе святого древней Руси.

Более традиционен (по-русски) св. Авраамий в его отношении к храмовому благочестию, к литургической красоте. Изгнанный из своего монастыря, он в городе украшает другой, ставший его убежищем. Он особенно строг и в храмовом благочинии, „паче же на литургии”. Повидимому совершенно особое и личное отношение было у святого к Евхаристии. Он не переставал совершать бескровную жертву („ни единого же дне не остави”) со дня своего рукоположения (1), и потому запрещение его в служении должно было явиться для него особенно мучительным. Из этих скучных, рассеянных черт встает перед нами необычный на Руси образ аскета с напряженной внутренней жизнью, с беспокойством и взволнованностью, вырывающимися в бурной, эмоциональной молитве, — не возливающий елей целитель, а суроный учитель, одушевленный, может быть, пророческим вдохновением. Если искать духовной школы, где мог воспитаться такой тип русского подвижника, то найти его можно лишь в монашеской Сирии. Св. Ефрем, а не Савва был духовным предком смоленского Авраамия (2).

Авраамий был не только ученым толкователем, но и смелым проповедником Евангелия. Мрачность и эсхатологичность характерны и для его проповедей. Своих слушателей он призывал к раскаянию, угрожая им концом света и Страшным Судом. Его влияние было очень велико, но его смелость навлекла на него преследования со стороны других представителей духовенства и монашества, обвинивших его в ереси. Они возбудили против него чуть ни весь город, так, что и жизнь его оказалась в опасности. Его судили в присутствии епископа и князя, но светские судьи его оправдали. Тогда епископ вторично предал его суду, но на этот раз церковному (3).

” Ефрем не приводит приговора этого суда и хочет подчеркнуть благополучный исход его : „не приемше ему никоего зла”.

(1) Случай, весьма редкий на Руси.

(2) Можно бы добавить : он более сродни Савонароле, чем Преп. Феодосию.

(3) Здесь дается лишь краткое резюме этих событий, о которых в цитируемой книге Г. П. Федотова можно прочесть несколько более подробно.

Однако Авраамий отослан в свой первоначальный монастырь и ему было запрещено совершать литургию. Два праведника предсказывают епископу гнев Божий на город Смоленск за гонение на святого. Обещанная „епитимия” приходит в виде страшной засухи. Молитвы епископа и всего народа остаются неуслышанными. Тогда Игнатий (1) призывает св. Авраамия, снова расследует обвинения против него и „испытав, яко все лжа”, прощает его и просит молиться о страждущем граде. Последние годы святого прошли мирно, на игуменстве в новом монастыре его. Преподобный пережил своего епископа и преставился от болезни после 50 лет подвижничества.

Необычайность подвига св. Авраамия и перенесенных им гонений ставит перед нами вопрос о их источнике. Биограф его св. Ефрем неоднократно подчеркивает, что преподобный стал жертвой смоленского духовенства. Его ученость и дары пастырства противополагаются „невеждам, взимающим сан священства”. На суде „князью и властителем умягчи Бог сердце, игуменом же и иереем, аще бы мощно, жива его пожрети”. Позднейшее примирение Авраамия со св. Игнатием заставляет автора по возможности смягчить роль епископа в этом злосчастном процессе: он представляется скорее жертвою и орудием „попов и игуменов”. Но автор не пожелал скрыть острого конфликта между святым и огромным большинством духовенства. Какие же мотивы предполагает он у враждебной партии? Некоторые из приводимых мотивов носят корыстный или человечески-мелкий характер. К Авраамию стекалось из города множество народа, — он был для многих „отцом духовным”. Отсюда понятны жалобы священников: „уже наши дети вся обратил есть”. На этой почве вырастает клевета. Но важнее и интереснее другая группа обвинений: „овии еретика нарицати, а инии глаголаху нань — глубинныя книги почитасть... друзии же пророком нарицающе”.

Еретик — пророк — читатель запрещенных книг — обвинения относились к самому содержанию его учения. Оно смущило и его игумена, столь ученого и первоначально столь расположенного к нему. Каково же было содержание этого необычного, смущающего учения? Оно, конечно, имело отношение к спасению, — святой Авраамий проповедовал грешникам покаяние, — и с успехом. Но одно духовничество или нравственная проповедь не могли навлечь на Авраамия обвинения в ереси. Ефрем неоднократно говорит о „дарах слова Божия, данных от Бога пре-

(1) Епископ.

подобному Авраамию... якоже ничтоже ся его утаить божественных писаний ". В области экзегетики св. Писания (темных, таинственных мест) опасности и подстерегали смелого богослова. За эту свою экзегетическую проповедь он, по его собственным словам, „бых пять лет искушения терпя, поносим, безчествуем, яко злодей ". Ефрем дает нам нить и для того, чтобы нашупать основной богословский интерес Авраамия. Смоленский инок был не только ученым, но и художником. „Написа же две иконы : едину страшный суд второго пришествия, а другую испытание въздушных мытарств ". Воспоминание о них наводит автора на страшную память о том, что „аще страшно есть, братье, слышати, страшнее будет самому видeti ". В тех же мыслях и настроениях застает святого смертный час : „Како огньная река потечет пожигающи вся ". Здесь опять нас поражает конкретность образов, художественная наглядность видений... Нельзя не видеть их внутреннего родства с типом аскезы. Детали этих видений не сводимы к Апокалипсису или к книге пророка Даниила. Но они целиком вмещаются в обширную святоотеческую или апокрифическую литературу эсхатологического направления. Так подробности Страшного Суда все находятся в знаменитом слове Ефрема Сирина „На пришествие Господа, на скончание мира и на пришествие антихриста ". Классическим источником для мытарств на Руси было греческое житие св. Василия Нового, в видениях Феодоры. Но откуда же гонения на Авраамия, откуда обвинения в ереси ? Мы уже понимаем, почему его называют, глумясь, пророком. Эсхатологический интерес, направленный на будущее — вероятно, часмос близким — срывает покров с тайны, пророчествует. Но вот другое обвинение : „глубинные книги почитает ". Оно указывает, что заподозрен был самый источник этих пророчеств : греческая эсхатологическая традиция. И может-быть не без основания. Мы хорошо знаем, как подлинные эсхатологические творения св. отцов обрастили псевдоэпиграфами и вдохновляли апокрифы, уже анонимные. В Церкви греческой, а потом и русской циркулировали списки отреченных книг, запретных для чтения. Но эти списки имели частный характер, противоречили друг другу и слабо выполнялись, как свидетельствует факт сохранности апокрифических рукописей в монастырских библиотеках. При отсутствии критической школы и филологической культуры задача выделения апокрифов из святоотеческого наследия была для Руси непосильной.

Что такое „глубинные" (или „голубинные") книги, мы не знаем в точности. Вернее понимать под ними космологические произведе-

ния богумильской литературы. В средние века богумильство (остатки древнего манихейства) имело огромное распространение в югославянских странах: Болгарии, Сербии, Боснии. Со славянского юго Русь взяла почти всю свою церковную литературу: не могла она не заимствовать и еретической, как об этом свидетельствуют еретические мотивы в произведениях народной поэзии: сказаниях, легендах и духовных стихах (!). Против Св. Авраамия было выдвинуто весьма конкретное обвинение, — с какой долей доказательности, мы не знаем. В житии его, конечно, нет следов манихейства, ибо нельзя считать за манихейство суровый, мироотрешенный аскетизм. Если Авраамий читал богумильские книги, то по добросовестному заблуждению, как и большинство православных русских их читателей. В преданности его Церкви не может быть сомнений. Но, может быть, св. Ефрем прав был в оценке гонителей своего духовного отца и перед нами первая в русской истории картина столкновения свободной богословской мысли с обскурантизмом невежественной, хотя и облеченою саном толпы.

Богословская культура Авраамия находит свое объяснение в культурном расцвете Смоленска в ту эпоху. Но направление его интересов было иное. И в этом направлении он предуказывает одно из основных религиозных призваний Руси. Незадачливая в богословии, скоро позабывшая греческую выучку, древняя Русь из всех богословских тем облюбовала себе одну: эсхатологическую. Уточняя сокровенное содержание его науки, мы получаем право сказать, что св. Авраамий был страстотерпцем православного гнониса.” (2)

*
**

Что сказать о других русских святых домонгольского периода? Они не представляют заслуживающих внимания новых духовных черт; некоторые из них шли по стопам Преп. Антония и святых аскетов Печерской лавры. Другие — большинство — являются духовными учениками Преп. Феодосия, так же, как он, принимая участие в социальной жизни, так же, как он, становясь излюбленными духовниками мирян. Здесь доста-

(1) Может-быть под „голубиными книгами” следует понимать произведения, считавшиеся написанными по особому вдохновению Святого Духа, — своего рода духовное Евангелие. „Голубь”, как обычный символ Святого Духа, может на это указывать.

(2) Г. П. Федотов „Святые древней Руси”, стр. 67-76.

точно назвать несколько имен: **Авраамий Ростовский**, основавший монастырь в Ростове; **Антоний Римлянин**; **Никита Переяславский**, затворившийся в башне, откуда его прозвище „столпник“; **Варлаам Хутынский**, живший в Новгороде и умерший в 1192 г. Этот последний происходил из боярского рода Радши, давшего начало родам Бутурлиных, Пушкиных и Кологривовых. Постоянный труд в сочетании с постом составляет характерную черту его жизни. „Варлаам не был ни первым строителем монастырским в Новгороде, ни первым новгородским святым. Но его посмертное почитание было так же велико в новгородской земле, как св. Сергия Радонежского на Москве. С именем национального новгородского заступника связано много легенд, записанных в XV веке, в эпоху борьбы Новгорода с Москвой“ (Федотов, стр. 66).

Период Татарского Нашествия и Ига

СВЯТЫЕ КНЯЗЬЯ

„Святые благоверные князья — пишет Г. П. Федотов — составляют особый весьма многочисленный чин святых в русской Церкви. Можно насчитать около 50 князей и княгинь, канонизированных к общему или местному почитанию. Хотя почитание святых князей начинается с первых лет христианства на Руси (св. Борис и Глеб), но особенно усиливается во времена монгольского ига, чтобы прекратиться одновременно с ним к концу XV века. В первое столетие татарщины, с разрушением монастырей, почти иссякает русская монашеская святость. Подвиг святых князей становится главным, исторически очередным, не только национальным, но и церковным служением.

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

Но сначала предварительное замечание, которое должно устраниТЬ одно из возможных, но неправильных толкований княжеской святости. В греческой церкви известно почитание святых царей и цариц, преимущественно оказавших услуги православию в борьбе с ерсиями в эпоху вселенских соборов. В этой канонизации находит выражение теократический идеал царского служения. Было бы большим заблуждением видеть отражение этого идеала в канонизации русских князей. Русский удельный князь, по общественному своему положению, никак не может быть сопоставлен с царем. Его власть ограничена вечно, дру-

жиной, церковной иерархией. Он воплощает в себе не столько начало власти, сколько начало служения, являясь политическим, прежде всего военным вождем местного мира. Знаменательно: как только Русь усваивает греческий идеал власти и переносит его, вместе с царским титулом, на великих князей московских, так прекращается княжеская святость. Никто из благочестивых царей московских не был канонизирован. Это отрицательное доказательство того, что канонизация князей не имеет ничего общего с освящением власти. Если искать опоры в греческой традиции, то можно было бы сближать русских святых князей лишь с Евдокимом Праведным, малоазийским офицером IX века, житие которого было довольно известно на Руси. Зато славянские Церкви дают в этом отношении много аналогий, особенно сербская. Однако, хотя эти возможные славянские влияния на русскую агиологию совершенно не изучены, все же несомненно, что на Руси почитание святых князей устанавливается очень рано (в XI веке) и имеет самостоятельные духовные корни. Аналогии с Западом очевидны — даже с романо-германским Западом, его культом святых королей и феодальных рыцарей. Но это лишь одно из многих явлений, указывающих на духовную близость с Западом древней, домонгольской Руси. Для того, чтобы уяснить во всей чистоте и своеобразии сущность княжеского подвига, необходимо выделить в сонме святых князей несколько раздельных групп: князей равноапостольных, князей-иноков, князей страстотерпцев и, наконец, князей, прославленных своим общественным служением.” (1)

„Равноапостольные” не были первыми канонизированными русскими князьями. Все же они самые древние хронологически, по времени своей жизни. К ним относятся княгиня Ольга и ее внук князь Владимир (ум. в 1015 г.). И в их агиографическом образе быть может сильнее всего отражается Константинопольское влияние. Автор, писавший их „похвалу”, подчеркивал у них сходство со святыми императором Константином и матерью его Еленой, из биографий которых он и заимствовал титул „равноапостольных”. Монах Иаков, перу которого принадлежит древнее похвальное слово князю Владимиру и княгине Ольге, называет их даже (в XI веке) „новой Еленой” и „новым Константином”. Но по существу это — всего лишь наивное выражение патриотизма автора, стремившегося показать, что русская земля любима Богом и что она тоже выдвинула христианских князя и княгиню, достойных сравнения с великим

(1) Г. П. Федотов „Святые древней Руси” стр. 77-79.

Константином и его матерью. Если оставить в стороне эти отдельные религиозные обороты речи, то данный документ показывает нам образ князя, весьма отличный от византийских образов святых императора и императрицы. Русский агиограф с немалым реализмом описывает их слабости и грехи до их обращения. Это пороки — те же самые, что и самого русского народа, еще не очищенного благодатью крещения. Они — люди от природы умные, но жестокие и чувственные. Ольга умерщвляет в паровой бане послов от древлян, убивших ее мужа. Пять тысяч древлян, приглашенных ею на пир, перебиты по ее приказу и город их сжигается. Владимир описывается развратником, обуреваемым похотью к женщине (Несторовская летопись). Но они становятся небесными заступниками за русский народ, благодатью Божией, избравшей их первенцами от „нового рода христианского”, несмотря на их грехи. Ольга была, повидимому, первым крещеным человеком на Руси. Среди искушений мира, еще остающегося языческим, она твердо хранит свою новую веру и день и ночь молится за сына, за внука и за весь свой народ. Владимир, крестившись, отсылает своих жен, сжигает идолов и призывает народ принять в Днепре обновляющее крещение. Не их заслуги, а действие милосердия Божия по отношению к русскому народу превращает их в святых. „Несмысленными дьявол побежден”, пишет Нестор. В этих словах уже проскальзывает одна черта, свойственная особому русскому пониманию святости. Святой это — раскаявшийся грешник, таинственно избранный благодатью: „Аще бо прежде на скверную похоть желая, но после же прилежа к покаянию, яко же апостол вещевает: Идеже умножится грех, ту изобильствует благодать”, — пишет о Владимире Нестор (1).

Другая характерная черта русской духовности, это — представление о том, что обращение Ольги и Владимира составляет дар Божией благодати не им лично, а всему русскому народу. Их подвиг не есть подвиг личной аскезы. Он заключается в служении всему народу христианской любовью. Господь Иисус Христос избрал их и изгладил грехи их прежней языческой жизни потому, что Он полюбил русский народ. „Сего бо в память держать рустии людие, поминающе святое крещенье”, говорит Нестор о Владимире; и об Ольге: „Си первое вниде в царство небесное от Руси... си бысть предътекущия крестьян-

(1) Не выражается ли в этих древних словах уже то же самое жизненное ощущение, которое мы в недавнее время находим в „Преступлении и наказании” Достоевского?

сътей земли, сию бо хвалят рустие сынове аки начальнико: ибо по смерти моляще Бога за Русь". Таким образом, в этом понимании святой — не только грешник, спасенный милосердием Божиим, он также — тот, кого Господь избрал, чтобы излить Свою любовь на целый сонм людей.

К этому нужно добавить, что в новых положительных чертах Ольги и Владимира русский народ находил свой собственный идеал евангельской жизни. Так например, „нищие приходящие на двор его во вся дни и приимаху, кто чего требоваша; а недужным, не могущим ходити, повеле слугам, да в дом приносят им". Милосердие, кротость и смирение, проявляющееся в прощении обид, а также искреннее раскаяние в прошлых грехах, — вот основные качества Святого Владимира. По словам летописи, когда он согрешал в гневе, он потом старался загладить свой грех милостыней. Став христианином, он сомневался даже в том, может ли он еще наказывать разбойников и воров. Только вмешательство византийской церковной иерархии, у которой такие сомнения вызывали удивление, побудило его решиться на это. И наконец, на смертном одре, Владимир, желая стать совершенно бедным, роздал своим друзьям и нищим все свое личное имущество.

Личная забота о бедных, смирение, кротость, доведенная до отказа наказывать, осуждать и предавать смерти даже преступников, тоска по жизни, не обремененной никакими материальными благами, — таковы черты святости русского князя, вырисовывающиеся при изучении агиографического образа Святого Владимира.

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

Вторую группу составляют **князья-иноки**. Мы уже видели князя Николу Святошу (ум. 1142), трудника Печерского монастыря, одного из верных чад Феодосия. В XV веке юный **заозерский князь Андрей** отказался от своего удела, и постригся. Он получил в иночестве имя Иоасафа, в честь индийского царевича известной легенды, и скончался через пять лет (1453), в строгом созерцательном уединении. Его житие, во многих отношениях замечательное, показывает, что, несмотря на юность, святой князь достиг высокого совершенства духовной жизни. К князьям инокам следует причислить и почти всех святых княгинь, игумений и строительниц монастырей. Уже из сказанного ясно, что князья-иноки почитаются как иноски, т. е. преподобные, а не как князья. Их путь особый, совершенно личный, ничего не уясняющий нам в княжеском подвиге.” (1)

Прежде чем перейти к рассмотрению группы князей достигших святости через общественное служение на благо своих подданных, и чтобы лучше понять особый характер их святости, полезно остановиться на „*поучении*” князя Владимира Мономаха его детям. Владимир (1053-1125) был внуком Ярослава Мудрого и, следовательно, правнуком Владимира Святого. Он стал великим князем Киевским после своего отца и всю свою жизнь провел в походах против всевозможных врагов. Мономах не был святым, но образованным князем, отличавшимся высокой нравственностью и величайшим благочестием. Его авторитет и популярность были огромны и пережили его самого. Во время одного из своих походов он написал для своих детей „*Поучение*”, оставшееся навсегда связанным с его именем. Это — образ идеального русского князя, начертанный рукою одного из лучших представителей своего рода. Приводим из этого „*Поучения*” несколько характерных выражений:

„Послушайте меня, если не все примете, то половину. Если вам Бог смягчит сердце, слезы свои пролейте о грехах своих, говоря: Как блуднику и разбойнику и мытарю Ты помиловал, так и нас грешных помилуй. И в церкви то делайте, и ложась спать. Не грешите ни одной ночи; если это вам по силам, поклонитесь до земли; если вам занеможется, то трижды. А того не забывайте, ибо тем ночным поклонением и молитвой человек побеждает дьявола, и что нагрешит за день, тем избавляется. Если и на коне едучи, не будет у вас ни с кем дела, если других молитв не умеете произносить, то „*Господи помилуй*” вызывайте беспрестанно про себя, ибо эта молитва всех лучше, — нежели думать о пустом, ездя. Всего же больше убогих не

(1) Федотов, стр. 81-82.

забывайте, но сколько можете, по силе, кормите и подавайте милостию сироте, и вдовицу оправдывайте сами а не позволяйте сильным погубить человека. Ни правого, ни виновного не убивайте и не приказывайте убить его... В разговоре о дурном ли, о хорошем ли, не клянитесь Богом, не креститесь, ибо нет тебе в том нужды никакой. Если же будете крест целовать братии или кому иному, то, проверив сердце свое, на чем можете устоять, на том целуйте, а, поцеловав, блюдите как бы, преступив, не погубить души своей. Епископы, попы и игумены... с любовью принимайте от них благословение и не сторонитесь их, и по силе любите и пекитесь о них, чтобы получить от них молитву... Более всего гордости не имейте в сердце и в уме, но скажем : смертны мы, сегодня живы, а завтра в гробу; это все, что Ты нам дал, — не наше, но Твое, поручил нам это на малое время... В дому своем не ленитесь, но за всем смотрите; не полагайтесь на тиуна или на отрока, чтобы не посмеялись гости ваши ни над домом вашим, ни над обедом вашим. На войну выйдя, не ленитесь, не полагайтесь на воевод; ни питью, ни еде не потворствуйте, ни сну... Лжи остерегайся, и пьянства, и блуда, оттого ведь душа погибает и тело. Куда бы вы ни шли походом по своим землям, не давайте отрокам, ни своим, ни чужим, причинять вреда ни жилищам, ни посевам, чтобы не стали вас проклинать. Куда пойдете и где остановитесь, напойте и накормите нищего и странника. И более же всего чтите гостя, откуда бы он к вам ни пришел, простолюдин ли, или знатный, или посол; если не можете почтить его дарами, то пищею и питьем : ибо они, по пути, прославят человека по всем землям или добрым, или злым. Большого проведайте, покойника проводите, ибо все мы смертны. Ни единого человека не пропустите, не поприветствовав его и не подарив его добрым словом. Жену свою любите, но не давайте ей над собой власти. А вот вам и конец всему : страх Божий имейте превыше всего... Не забывайте того хорошего, что вы умеете, а чего не умеете, тому учитесь — как отец мой, дома сидя, научился пяти языкам, отсюда ведь честь от других стран. Леность ведь всему мать : что кто умеет то забудет, а чего не умеет, тому не учится. Хорошо поступая, не ленитесь ни на что хорошее, прежде всего в отношении Церкви : пусть не застанет вас солнце в постели. Так поступал отец мой блаженный и все знатные мужи, исполненные достоинства.

„ ... Эту грамотку прочитав, подвигнитесь на всякие дела добрые, славя Бога и святых Его. Смерти, дети, не боясь, ни войны, ни зверя, мужской долг исполняйте как вам Бог пошлет. Ибо если я ни от войны, ни от зверя, ни от воды, ни от падения

с коня (не пострадал), то и никто из вас не может пострадать или лишиться жизни, пока не будет от Бога повелено. А если от Бога придет смерть, то ни отец, ни мать, ни братья не могут вас отнять от нее. Но если и хорошее дело — остерегаться самому, то Божия охрана лучше, чем человеческая ” (1).

Все князья, канонизированные как таковые, т. е. как люди, служившие Богу в качестве возглавителей и служителей своей страны, жили после „ Поучения ” Владимира Мономаха, и из этого можно заключить, что свой идеал они почерпнули из него. Отрывки из него, действительно, встречаются в рукописных летописях того времени, рассказывающих о жизни этих князей. Эти жития были изданы Археологической Комиссией (том 1 — 4 ее изданий) и затем были с большой научной тщательностью изучены историком Серебрянским. Г. П. Федотов в своей книге приводит также интересные выдержки из летописей. Таким образом „ мы получаем устойчивый образ святого русского князя. В нем нет ничего аскетического, он полон мужественной красоты и силы ” (Федотов). Летописцы рисуют его в теплых, светлых, сияющих красках. Это подлинно — представители мирской, светской святости.

Один из самых светлых княжеских образов, ставший образцом для всех других, — образ князя Василько, убитого татарами в 1223 г. за отказ подчиниться им и есть вместе с ними. Летопись о нем говорит : „ Бе же се Василько лицом красен, очима светел и грозен взором, и паче меры храбр, сердцем же легок; а кто ему служил, хлеб его ял, чашу его пил, той за его любовь никако же можаше у иного князя быти ни служити : излише бо слуги своя любяще; мужество и ум в нем живяще, правда же и истина с ним ходиста, бе бо всему хитр ”. Красота телесная и духовная, светлый взгляд и чистая душа — вот что подобает святому князю. В его качествах нет ничего нечеловеческого или сверхчеловеческого. „ Всегда отмечается его нищелюбие, заботы о слабых, сирых и вдовицах, реже — правосудие ” (Федотов). Словом, это те самые черты, которые мы видели в поучении Владимира Мономаха. Но во всем этом святой князь не поднимается выше уровня, какой требуется от всякого истинного христианина. Достойным почтания и культа он становится через служение своим близким, своей родине, — служение, которое чаще всего заканчивается жертвой собственной жизнью. Иными словами, рус-

(1) По переводу на современный русский язык Б. А. Романова, изд. Академии Наук СССР, 1950.

ское благочестие признало святыми тех князей, которые стремились осуществить в своей жизни слово Христа : „Нет больше сей любви, как если кто положит душу свою за друзей своих” (Ио. 15, 13).

В особенности сопротивление татарам захватчикам вело к самоотверженному служению стране, доходившему до жертвы жизнью. В силу этого, тип святого князя, намеченный уже в житиях Киевского периода, развивается и обогащается при татарском иге. Святые князья — „печальники” за народ и „стоятели за землю Русскую” появляются именно в эту эпоху. Остановимся в особенности на двух из них : на тверском князе Михаиле Ярославиче († 1318) и на Александре Невском († 1263).

О первом из них Г. П. Федотов пишет :

„Сказание о нем, одно из лучших княжеских житий, всего полнее выражает целостный идеал княжеского служения.

Тверской князь погиб жертвой политической интриги своего соперника в борьбе за великое княжение, Юрия Московского. Сказание подчеркивает его бескорыстие и даже смижение в этой борьбе. Он руководится во всех своих поступках, и в войне и в мире, благом своего народа. Когда Юрий вступает в союз с татарами, Михаил отступается от великого княжения (1), оставляя себе лишь удельную Тверь. Татары, пришедшие с Юрием, начинают притеснять людей и угрожать Твери. Епископ и бояре дают Михаилу совет обороняться. Михаил побеждает московско-татарскую рать, но, ожидая ханского гнева, решает идти в Орду судиться с Юрием. Он предчувствует свою гибель, но хочет отвратить ею татарский погром от своей земли. Всю дорогу от Владимира князь постится от воскресенья до воскресенья и причащается Св. Тайн. В Орде, в оковах и с тяжелой колодкой на ше, он утешается неустанным чтением псалмов. Днем он находит еще возможность утешать своих друзей „светлым и веселым нравом”. Тягчайшее унижение он переживает, когда враг его Кавгадый, поставив его на коленях, в колодке, издается над ним на площади в присутствии множества народа. „И оттоле бяше очи его полны слез”. Уже готовясь к смерти, он отказывается от бегства, которое предлагают ему верные бояре : „Аще бо аз един уклонюся, и люди своя оставив в такой беде, то кую похвалу приобрящу ?” (2).

22 ноября 1318 г., предчувствуя близкую смерть, он попро-

(1) Хотя великое княжение по праву принадлежало ему.

(2) Федотов, стр. 87-88.

сил разрешения причаститься. Он присутствовал при литургии, сам читал причастные молитвы, с глазами, полными слез, по словам автора его жития. После причастия он вызвал к себе своего двенадцатилетнего сына, поговорил с ним, вспоминая его мать и остальных своих детей, послал им последний привет и поделил между ними свое достояние. „Душа моя скорбит смертельно”, — повторял он. Потом взял Псалтирь, открыл ее на 55-м псалме и начал читать, а затем спросил присутствующих священников: Что этот псалом ему предвещает? Не желая смущать его еще больше, один из священников повернул страницу и показал ему стих: „Возложи на Господа заботы твои, и Он поддержит тебя. Никогда не даст он поколебаться праведнику” (Пс. 54). Едва князь кончил читать, как прибежал слуга и, дрожа, сказал: „Княже, идут ханские посланцы и с ними князь Юрий и множество людей”. Михаил встал: „Знаю, что идут убить меня”. Он поспешно отоспал сына к жене хана, а сам начал молиться.

В то же мгновение убийцы ворвались в шатер. Набросившись на князя, они поволокли его за колодку, которую он носил на шее, и с силой бросили его об перегородку шатра; перегородка сломалась; они стали избивать умирающего ногами и бить его головою об пол. Наконец, один русский, может быть москвич, по имени Романец, схватил огромный нож и, всадив его князю в бок, вырезал ему сердце. Когда хан с князем Юрием в свою очередь вошли в палатку, все было кончено: шатер был разграблен и на земле лежало обнаженное и окровавленное тело Михаила. Видя это, хан не мог сдержать своего ужаса и отвращения. Он воскликнул, обращаясь к Юрию: „Не старший ли он тебе, не был ли он тебе за отца?” Только тогда Юрий приказал покрыть тело своего дяди. В дальнейшем тело князя было перевезено в Москву, а оттуда в Тверь, где через несколько лет его нашли „не истлевшим”.

„Многое, как видим, сближает эту повесть с житиями свв. Бориса и Глеба. И все же основной мотив подвига здесь иной: это самоотверженная любовь к народу, готовность отдать свою душу за други своя” (Федотов).

Та же идея, что небесная слава приобретается жертвой жизнью за народ христианский и за родину (которые не разделяются), выражена в рассказе о том, как выступал в поход новгородский князь Мстислав Ростиславич. „Братья! — говорит он своей дружине — ничтоже имете во уме своем, аще ныне умрем за хрестьяны, то очистимся грехов своих и Бог вменит кровь нашу с мученики”. Но, как пишет Г. П. Федотов, „мы

глубоко ошиблись бы, предположив, что русская Церковь канонизирует в своих святых князьях политические заслуги ". Пример Михаила Тверского доказывает обратное. И он — не единственный. Как он, многие святые князья с человеческой точки зрения потерпели неудачу и потеряли и свои владения, и жизнь. Заслуживает внимания также тот факт, что русское благочестие не прославляло войну даже против неверных. Существуют жития, определенно благоприятные татарам. При изучении древних агиографических материалов чувствуется, что христианский русский народ восхищался в своих святых князьях духом любви и жертвенности, их ревностной готовностью идти на войну для служения. Их чтили не за то, что они воевали против „поганых”, а за их всегдашнюю готовность, при любых обстоятельствах, отдать свою жизнь за родину и за свой народ.

Среди борцов „за землю Русскую” первое место бесспорно принадлежит Александру Невскому (1220-1263). Борьбу он вел не с татарами, по отношению к которым он придерживался примирительной политики, а со шведами (1240) и с германскими меченосцами (1242). Житие его, написанное в XIII веке и переработанное в XIV, представляется нерасторжимым сплетением героических и религиозных элементов. Александр описывается в нем, как образец христианского воина, прекрасный, смелый, перед битвою просящий помочь у Бога и получающий поддержку от сверхъестественных сил. Так, легенда гласит, что накануне битвы со шведами по Неве спускалась ладья с таинственными тенями на ней. Это святые князья Борис и Глеб, окруженные небесными гребцами, спешили на помощь „сроднику своему Александру”. При его погребении, когда митрополит готовился, по церковному обычью, вложить ему в руку „прощальную” грамоту, умерший князь сам протянул руку и взял лист с написанной на нем молитвой. И житие заканчивается словами, навеянными книгой Маккавеев и отлично выражавшими дорогую русской духовности идею служения „братиям и земле своей”: „Тако бо Бог прослави угодника своего, яко много тружеся за землю русскую, и за Новгород, и за Псков, и за всю землю русскую, живот свой полагая за православное христианство”.

„Если в подвиге князя Церковь чтит национальное служение, то не удивительно, что в княжеском житии мы видим нередко яркое и художественное выражение христианской национальной идеи. Национальная идея не легко давалась христианскому сознанию и освящению. Для нее не было места, не было слов в традициях древней Церкви и Церкви византийской: империя Римская и продолжательница ее, империя Ромеев, соз-

навала себя мировым царством, и в ней не могло родиться идеи особого национального призыва народа. С гениальной проницательностью первые буквы ее пролепетал Нестор в своих житиях, особенно в прологе к житию свв. Бориса и Глеба.

„ В княжеских житиях эта идея расцветает во всей своей церковной красоте. Это отечество, эта русская земля — не государство, которого еще не существовало, — вместе с городской областью, малой родиной является в княжеских житиях предметом нежной и религиозной любви. В прологах к ярославским житиям она принимает форму гимнов к русской земле : „ О светлая и пресветлая русская земля и приукрашенная многими реками и разноличными птицами и зверями и всяческою различною твариою, потешая Бог человека и сотворил вся его ради на потеху и на потребу различных искушений человеческого ради естества, и потом подарова Господь православною верою, св. крещением, наполнив ю великими грады и дома церковными и насеяв ю боголюбивыми книгами; и показуя им путь спасения... ” (1). Не следует, однако, думать, что в образе святого князя патриотизм был канонизирован, как таковой, и объявлен священным. Он возвышается и ставится на уровень добродетелей, ведущих к христианской святости, только тогда, когда он не замыкается в себе и выражается актами жертвенной любви, — иными словами, когда он служит к осуществлению на деле Христовой заповеди о любви к ближнему. Но что правильнее и прекраснее этого ? (2)

Среди канонизированных князей эпохи татарского нашествия, есть целая группа, очень популярная и особо любимая русским народом. Это князья Роман Рязанский, Василько, Юрий Всеволодович Владимирский и, в особенности, Михаил Черниговский. С воинской доблестью они соединили мученичество за веру. На них мы не останавливаемся. Причисленные к лику

(1) Федотов, стр. 95-96.

(2) Таков именно и смысл слов св. Иоанна Златоуста о Маккавеях : „ Они сражались не за жен своих, не за детей своих, не за служителей своих... но за Закон и за отеческий уклад. Вождем их на войне был Бог. Когда они были в бою и подвергались смертельной опасности, они были врагов, не уповая на свое оружие, но находя достаточный панцирь в самом деле, за которое сражались. Идя на войну, они не лицедействовали, не пели военных гимнов, не нанимали свирельщиков, как поступают в других войсках; но они просили у Бога, за Которого вели войну и за славу Которого сражались, посыпать им помочь свыше, сражаться вместе с ними и подать им руку... ” (Св. Иоанн Златоуст, Греч. Патрология Миня, т. 55, гр. 167-168).

святых в качестве мучеников, они в своих житиях не дают ничего существенно нового для изучения русской духовности, нас занимающей.

Когда началось, в 1380 г., оттеснение татар и установилось, в XV веке, Московское царство, княжеская святость, как историческая реальность, постепенно исчезла и была заменена другими формами святости мирян. Но прежде чем говорить об этих новых формах, нужно сначала остановиться на святости церковной иерархии, т. е. на группе святых епископов, „святителей” древней Руси.

Библиография

Кроме указанного труда Г. П. Федотова, — Н. Серебрянский „Древне-русские княжеские жития” („Чтения О.И.Д. 1915, 3-4). — Записки И.А.Н., серия VIII, т. 1, № 6. — Нестор: „Летопись”. — „Исторический Вестник”. — Э. Бер-Сигель в „Иреникон” 1935, т. XII (по-французски).

СВЯТИТЕЛИ (1)

„ Русская Церковь почитает среди своих святых около 70 епископов. Святые епископы — „ святители ” составляют особый чин святых. В отличие от святых князей, русская Церковь в канонизации своих святых епископов имела давно уже установленный образец Церкви греческой. Прежде всего важно установить, что, подобно святым мирянам, епископы увенчиваются Церковью не за аскетические подвиги, или не только за них. Они не сливаются с чином преподобных, качественно отличаясь от них. Конечно, и в русской Церкви встречаются святители, в которых ино́к преобладает над пастырем : мы видим их яснее в келье, чем на кафедре церквей. Таковы епископы, поставленные из иноков Киево-Печерского монастыря, в первый героический период его существования. Среди большого числа епископов-печерян канонизированы Никита Новгородский († 1108), Стефан Владимиро-Волынский († 1094) и Ефрем Переяславский († 1100). (2)

Со времени утверждения христианства на Руси у нас утвердился обычай почти исключительного избрания епископов из черного духовенства. Почти всякий епископ — монах, и аскетический подвиг для него обязательен. Но во многих случаях монашество св. епископа от нас скрыто или отмечено двумя — тремя стерсотипными чертами. Аскеза более приличествует святому епископу, чем, например, святому князю. Но она не исчерпывает его подвига. Этот подвиг своеобразно соединяет в себе иноческое и мирянское („ княжеское ”) с прибавлением особого церковного служения.

(1) Эта глава заимствуется с небольшими сокращениями из книги Г. П. Федотова „Святые древней Руси”.

(2) В гораздо более поздний период к этой группе добавился Св. Тихон Задонский.

В наибольшей полноте идеал „святителя” в русской агиографии раскрыт в XV веке в житиях Пахомия Логофета (1). Оставил для Руси новый канон житийного стиля, ученый серб заново создал образец „святительского” жития: более ранние опыты для этого чина представляли лишь краткие заметки или записи отдельных преданий. В прологе к житию св. Евфимия, арх. Новгородского (2) Пахомий рисует икону святителя. Они „освящены от чрева матери” и „от Бога почтены архиерейством”. Они „наставники человеком”, направившие их „ко спасенному пути”. Многие из них прияли „велики беды от нечистивых”, печась о врученной им пастве. Посему они почитаются ныне „с мучениками и выше мученик” (3). Особенно настаивает Пахомий на общественном исповедничестве епископов. В время мира и благополучия, они „сами себе ратницы беаху”, создавая себе гонителей.

„Видяще неправедная от царей и от вельмож деемая, видяще и сироты истязаемы, грабления и хищения... царей обличаю”. Ссылка на Златоуста переносит нас в обстановку IV века. Что всего более поражает в святительском образе под пером Пахомия, это верность его идеалу христианской древности — тому IV веку, который впервые стал канонизировать епископов. Великие святители того времени почти все были исповедниками, гонимыми властью за защиту православия против ереси. Их связь с мучениками („исповедниками”), ясная для современников Афанасия Великого и Златоуста, живет еще и на Руси.

В учительстве, в защите чистоты веры, в служении спасению всех — личный особый характер святительского подвига. Разумеется, не все исповедники, не все страдальцы. Жизнь епис-

(1) Пахомий Логофет был сербом, пришедшим в Москву с Афона в 1440 г. В эту эпоху на Руси накопилось уже много воспоминаний о лицах, выдвинувшихся своим служением Церкви и святостью своей жизни. Ощущалась потребность собрать все эти рассказы и воспоминания в одно целое, на пользу Церкви и верующим. При этом требовалось каждому из них придать форму либо церковной службы, либо наиздательского жития. Этот труд и был возложен на Пахомия московским митрополитом и затем новгородским архиепископом. Согласно Ключевскому, Пахомий написал не менее восемнадцати канонов, три или четыре „похвалы” святых, шесть „сказаний” и десять житий.

(2) Единственного святого, которого Пахомий знал лично.

(3) Тут и следует искать основную причину, почему святых нет среди епископов домонгольского Киевского периода. Народ в те времена видел в епископах главным образом высоких сановников, возглавителей церковного управления, по разным причинам слишком далеких от своей паствы, чтобы быть ее пастырями и наставниками.

копа окружена даже внешней пышностью. „Ини в благоденствие живуще или в светлых ризах ходяще... яко да святительства сан не уничижится”. Но тут вступает необходимый момент аскезы: „Вся сия имаху яко преходящия... подобно сени и сну... николи же хлеба в сласть ядуще; и всегда тех глас бяше: готово сердце мое, Боже, готово.”

Житие св. Евфимия написано над его свежей могилой. Пахомий далек от творчества легенд; он не делает из новгородского святителя ни Златоуста, ни исповедника. Но главные типические черты русского святителя здесь присутствуют. Во-первых, щедрая милостыня, которую богатый новгородский владыка посыпает даже в Царьград, на Афон и в Иерусалим. Во-вторых, храмостроительство, особенно широкое в Новгороде. В житии св. Моисея (1) в связи с храмостроительством отмечается работа по изготовлению и переписке книг. Среди храмов и монастырей отмечаются и светские сооружения: городские стены и даже собственные „палаты пречудные”, владычный двор, со множеством переходов и стенной росписью; в XV веке были большой редкостью башенные часы „вельми предивны”, на высоком столпе посреди архиерейского сада. Строитель этого дворца носил вериги. Смысл всей этой роскоши биограф по-человечеству видит в желании увековечить свою память. В основе, конечно, лежит стремление возвысить авторитет духовной власти, которая, особенно в Новгороде, стояла в центре государственной жизни. Новгородский епископ был государем своего города в гораздо большей степени, чем военный защитник его — князь (2).

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

(1) Другой Новгородский епископ.

(2) В случае смут и внутренних распри, новгородский владыка отправлялся на вече мирить враждующие партии, или становился с крестом в руках на мосту через Волхов и останавливал происходившее или готовившееся там кровопролитие. Являясь умиротворителем внутренней жизни города, епископ был вместе с тем его защитником от внешних врагов. Ясно, что услуги, которые он в этом отношении оказывал городу, могли быть только дипломатическими. Так например, св. Евфимий своим „серебряным” словом „утишил” великого князя Литовского Витовта.

В кругу указанных новгородских житий слабее всего выражено учительное служение святителя. Но и оно не совершенно отсутствовало на Руси. История русской литературы сохранила нам остатки „ слов ” и проповедей святых епископов : Кирилла Туровского (1) и Луки (Жидяты) Новгородского. Кирилл Туровский, по краткому прологному житию его, представляется, до поставления в епископы, строгим аскетом, даже столпником : впрочем, вернее всего, это столпничество, подобно Никите Переяславскому, было видом строгого затвора : подвижники спасались не на столпе, а в столпе, т. е. в башенной келии.

Если греческие святители служили Церкви в борьбе с ерсиями, то на Руси в этом отношении представлялось очень ограниченное поле деятельности. Однако, с конца XIV века в Новгородской области появляются настоящие еретики : сначала стригольники, в следующем столетии жидовствующие. Со стригольниками боролся еп. Дионисий Суздальский, с жидовствующими — новгородский епископ Геннадий (2). Но ярче всего учительное призвание древне-русского епископа выражается в христианской проповеди язычникам. К благовестникам принадлежат многие основатели русских кафедр : Новгорода, Ростова, Перми, Казани. Ростовцы повествуют о борьбе с язычеством своих древних епископов : св. Леонтия и св. Исаии. Леонтий представляют миссионером-чудотворцем. Леонтий не имеет успеха у взрослых. Тогда он собирает вокруг себя детей, лаской привлекая их к вере. Неверные бросаются на него „ с оружием и дреколием ”, но епископ, не смущившись, является пред ними, облеченный в ризы. „ И видеша лице его яко лице ангела, и абие падоша мертвии, а другие ослепоша ”. Стефан Пермский, просветитель зырян, начал свое миссионерское служение простым монахом. Но миссионер в нем совершенно заслоняет и инока, и епископа (3). После завоевания Казани, в ней была учреждена в 1555 г. новая епархия, кафедру которой получил св. Гурий. В помощь ему был придан целый штат монахов — миссионеров, среди которых выделялись будущие святители : Герман Казанский и Варсонофий Тверской. Просвещение иноверческой страны было главным делом нового пастыря. О духе, в котором должна была вестись миссионерская

(1) Прозванного русским Златоустом.

(2) Борьба эта велась методами, напоминающими испанскую Инквизицию.

(3) Преп. Стефан занимает среди русских святых совершенно особое место и поэтому заслуживает отдельного изучения. Мы вернемся к нему в дальнейшем.

работа, дает представление данная Гурию наказная память от царя и митрополита Макария. Всякое насилие и принуждение в обращении неверных было запрещено; предписывалось действовать кротостью и лаской. Архиепископ воспитывал в своем доме знатных новокрещенцев, принимал и угождал других за своим столом: Он имел право ходатайствовать перед наместником за преступников, не только из христиан, но и из язычников, если они обращались к нему за милостью. Церковное слово составляло, конечно, главное орудие евангелизации, но св. Гурий создал и специальное для нее учреждение. То была первая миссионерская школа на Руси, духовная родоначальница будущей Казанской Академии.

Замечательно, что педагогическое призвание рано пробудилось в Гурии. Еще в юности, сидя в радионежской тюрьме по ложному обвинению, он писал маленькие книжки для детей и, продавая их, раздавал нищим вырученные деньги. Это призвание делает Гурия покровителем русской религиозной педагогики: в Казани ему молятся перед началом учения.

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

Нигде связь епископа с гражданской жизнью города не выступает так рельефно, как в Новгороде. Но политическая деятельность окрашивает в сильной степени служение святых митрополитов московских: Петра, Алексия, Ионы. Сообразно с общерусским значением митрополичьей кафедры, это политическое служение московских святителей приобретает не только государственный (как в Новгороде), но и национальный характер.

Почитание митрополита Петра — и притом первого из русских (Киевских) митрополитов — установилось непосредственно по его кончине (21 дек. 1326 г.). Уже при погребении его начали совершаться чудеса, и через несколько дней вел. князь Иван Калита посыпал во Владимир грамоту о них. Его житие составлено еп. Прохором Ростовским в первый же год после кончины. Несомненно, личность митрополита Петра произвела сильное впечатление на современников, несмотря на то, что он был на великорусском севере пришлым человеком (с Волыни) и имел врагов — в лице Твери и ее епископа, боровшихся с Москвой. О пастырском служении Петра, к сожалению, знаем не много. Это немногое говорит о его путешествиях и попечении о пастве, „ослабевшей из-за поганых иноверцев” (татар). Его национальное значение связано с предпочтением Москвы — еще не в качестве митрополии, а лишь места своего погребения. Св. Петр

начал строение Успенского собора, завещав князю его окончание. Связанное с этим строительством предсказание о будущем величии Москвы читаем лишь в позднейшем житии, но мысль его совершенно в духе святителя Петра, в котором потомки не даром видят основоположника Московской державы. После Преп. Сергия, митр. Петр, быть может, был самым чтимым из московских святых.

Самый цельный образ епископа-правителя, епископа-политика на Руси мы находим в св. Алексии († 1378), втором русском по национальности митрополите на Москве. Как-раз о его церковной деятельности мы менее всего и знаем.

Древнейшее его житие составлено лет через 70 по его кончине. За то современные летописи полны его государственных деяний. Свои блестящие дарования митрополит посвятил работе над созиданием московского государства, и сделал для него больше, чем кто-либо из князей, потомков Калиты. Из монастыря извлек его сначала митр. Феогност, который сделал его главою церковного суда. Здесь Алексий приобрел свой административный опыт, в то же время прекрасно изучил греческий язык (один из немногих на Руси). Памятником его научных трудов явился им самим исполненный перевод Евангелия с греческого языка, с поправками, который был использован в XVII веке московскими справщиками для печатного, современного текста Нового Завета. Намеченный Феогностом в преемники, он сразу был поставлен во-главе не только Церкви, но и государства. Только что „черная смерть“ (чума) унесла в могилу князя Симеона Ивановича Гордого. При слабом Иване Ивановиче и в малолетство Дмитрия Донского Алексей был в сущности регентом-правителем. Основы политики Алексия были традиционны: мир с Востоком, борьба с Западом, концентрация национальных сил вокруг Москвы.

Святитель, исцеливший ханшу Тайдулу, пользовался большим личным влиянием в Орде. Ему удалось получить новый ярлык с подтверждением прав и свобод русской Церкви. С Запада опасность грозила от Ольгерда Литовского, который осаждал самый московский Кремль. За союз с Литвой митрополит не усумнился подвергнуть церковному отлучению князей Тверского и Смоленского. Михаила Александровича Тверского, заманив в Москву на третейский суд, вероломно арестовали, и он обвинялся в этом не только князя, но и митрополита. Нижегородские (Суздальские) князья во второй половине XIV века тоже вступили в борьбу с Москвой, и Алексий искусно пользовался раздорами в нижегородской княжеской семье. Когда младший брат Борис не пожелал вернуть Нижний Дмитрию Константиновичу, отказал-

шемуся в пользу Москвы от великого княжения, Алексий послал св. Сергия Радонежского склонить Бориса к покорности. Даже духовные мероприятия служили мирским целям. Но сама политическая линия была не узкой, а национальной. Куликовская победа, через два года по смерти св. Алексия, подвела итоги его государственному делу. Возвышение Москвы оказалось общерусским делом. Но с этим возвышением была связана ломка старого удельного княжеского права, и в использовании церковных средств для целей этой мудрой, но революционной политики трудно было соблюсти точную меру. Для многих современников политическая деятельность св. Алексия должна была являться предметом соблазна. Но духовная дружба его с Преп. Сергием, сама неудачная попытка его сделать своим преемником на московской кафедре этого пустынника показывают, что государственный муж не заглушил в святителе Алексии иноса, и что в его глазах смиренная святость стояла выше политической мудрости и опыта.

Третим и последним святителем из строителей московского царства был митрополит Иона († 1461). Впрочем, в его деятельности церковное опять преобладает над государственным. В его эпоху дом Калиты мог бы вообще обойтись без вмешательства церковной власти в суровую и не всегда безупречную сферу московской политики, если бы не тяжелая смута в великоокняжеской семье. В 1451 г., во время нашествия на Москву Ногайского хана, Ионе пришлось молитвами и словом своим поддерживать мужество в осажденной Москве. Среди дыма горевших посадов святитель с крестным ходом обходил городские стены. Современник митр. Исидора, Иона вместе с великим князем Василием Темным ликвидировал последствия Флорентийской унии. Иона был первым законным митрополитом, поставленным в России, при избрании которого обошлись без патриаршего утверждения. Это было фактическим установлением русской автокефалии. Митрополит Иона, как никто до него, поднял авторитет митрополичьей власти. Он не колебался отрешать епископов даже за малые погрешности против церковных правил. Известна и строгость, с которой митрополит отнесся к св. Пафнутию Боровскому. Этот игумен, за отказ признать законным поставление митрополита без патриарха, подвергся от него побоям и заключению.

К сожалению, позднее житие не дает нам почувствовать в иерархе святого. А между тем, святость Ионы была несомненной и для его современников. Его канонизация произошла через 11 лет по кончине (митрополит Алексий канонизирован через 70 лет), и еще раньше в далеком и во многом чуждом ему Новгороде

другой Иона, архиепископ, поручил Пахомию Сербину составить канон в честь только что скончавшегося святителя" (1).

Одной политической роли этих иерархов было бы недостаточно, чтобы произвести такое глубокое впечатление на народные массы; нужно, однако, помнить, что посмертное почитание этих святителей основывалось не только на их личной святости — хотя Алексий считался, даже уже при жизни, великим чудотворцем, — но и на влиянии, которое они оказывали, как духовные вожди страны, в то время еще только складывавшейся.

Из четырех святителей (Петра, Алексия, Ионы и Филиппа), которых русская Церковь любит сопоставлять с великими византийскими иерархами — Василием Великим, Григорием Нисским, Григорием Назианским и Иоанном Златоустом, — наиболее дорог русскому благочестию, несомненно, св. Филипп. Он — епископский идеал пастыря и бесстрашного исповедника правды, жертвуяший жизнью ради нее. Происходя из боярского рода Колычевых, Филипп (в миру Феодор) родился в 1507 г. Он был уже зрелым мужчиной, когда решил постричься в Соловецком монастыре на Белом море. Там он был избран игуменом, а затем, в 1566 г., Земский собор, несмотря на его нежелание, настоял на его возведении на митрополичью кафедру. С первых же дней он решительно возвысил свой голос против жестокостей Ивана Грозного и сопровождавшего их распутства. Сначала он с глазу на глаз говорил царю: „Отколь солнце начало сиять на небесах, не слыхано, чтобы благочестивые цари возмущали свою державу”. Затем, видя, что слова его не действуют, он стал говорить открыто, без страха, в церкви. Однажды, прямо в Успенском соборе, он обратился к царю со словами: „Мы, о государь,носим здесь бескровную жертву, а за алтарем льется кровь христиан”. Когда же царь в ярости стал ему угрожать и приказал замолчать, он ответил: „Не могу повиноваться повелению твоему паче, нежели Божьему... Подвизаюсь за истину благочестия, хотя бы лишился сана и лютейшее пострадал”.

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

Впечатление этого слова правды, сказанного в лицо тирану, было велико, но в деморализованной опричниной России мало было охотников следовать путем Филиппа. Собор епископов,

(1) Г. П. Федотов „Святые древней Руси”, стр. 101-120.

по требованию царя, низложил митрополита. Заточенный в Тверской Отroчь монастырь, через год (1) страдалец был задушен Малютой Скуратовым во время карательного похода царя на Новгород" (2).

Св. Филипп, как мы уже говорили, — один из самых любимых в России святых, истинный святитель, показавший своей жизнью, завершенною мученичеством, каким должно быть действие Церкви и иерархов в государстве, особенно, когда это государство объявляет себя христианским.

(1) В 1569 г.

(2) Федотов, там же, стр. 121-122.

ПРЕПОДОБНЫЙ СЕРГИЙ РАДОНЕЖСКИЙ

„ Первое столетие монгольского завоевания — пишет Г. П. Федотов — было не только разгромом государственной и культурной жизни древней Руси : оно заглушило надолго и ее духовную жизнь. Так велики были материальное разорение и тяжесть борьбы за существование, что всеобщее огрубение и одичание были естественным следствием. Около столетия русская Церковь не знает новых святых иноков — преподобных. Единственная канонизуемая Церковью в это время форма святости — это святость общественного подвига, княжеская, отчалии святительская. Нужно было, чтобы прошла первая оторопь после погрома, чтобы восстановилось мирное течение жизни, а это ощущимо сказалось не ранее начала XIV века, — прежде, чем проснулся вновь духовный голод, уводящий из мира. Новое подвижничество, которое мы видим со второй четверти XIV века, существенными чертами отличается от древне-русского. Это подвижничество пустынножителей. Все известные нам монастыри Киевской Руси были городскими или пригородными. Большинство из них пережило Батыев погром или позже было возобновлено (Киево-Печерский). Городские монастыри продолжают строиться и в монгольское время. Но большинство святых этой эпохи уходят из городов в лесную пустынью. Каковы были мотивы этого направления монашеского пути, мы можем только гадать. С одной стороны, тяжелая и смутная жизнь городов, все еще время от времени разоряемых татарскими нашествиями, с другой — самый упадок городских монастырей могли толкнуть ревнителей на поиски новых путей. Излюбивши пустынью, они явили большую отрешенность от мира и его судьбы, чем подвижники киевские : в этом могло оказаться культурно-общественное потрясение татарской эпохи. Но, взяв на себя труднейший подвиг, и притом необходимо связанный с созерцательной молитвой, они поднимают духовную жизнь на новую высоту, еще не достигнутую на Руси.

Главою и учителем нового пустынножительного иночества был, бесспорно, Преп. Сергий. Большинство святых XIV и начала XV века являются его учениками или „ собеседниками ”, т. е. испытавшими его духовное влияние. Тем не менее справедливость

требует указать, что новое аскетическое движение пробуждается одновременно в разных местах, и Преп. Сергий как-бы возглавляет его. В 1329 г. другой Преп. Сергий пришел на Валаам, и, вероятно, к этому времени относится основание здесь знаменного монастыря. Приблизительно в ту же пору Кирилл основал Челмскую обитель в глухи Каргопольского уезда. Оба монастыря возникли на Новгородской земле, не знавшей татарского разорения и культурного разрыва. Из Владимира вышел св. Пахомий († 1384), основавший в костромских лесах Нерехтский монастырь. Но образы этих святых для нас даны чрезвычайно бледно. Из всех подвижников XIV века лишь для Преп. Сергия мы имеем современное житие, составленное его учеником Епифанием (Премудрым), биографом Стефана Пермского. Епифаний был иноком Троицкой обители при жизни Преп. Сергия, и в течение двадцати лет после его кончины собирая заметки и материалы для будущего обширного жития. Несмотря на многословие, неумеренное цитирование святых текстов и „риторическое плетение словес”, оно содержательно и вполне надежно. Бессильный в изображении духовной жизни святого, биограф дал точный бытовой портрет, сквозь который проступает внутренний незримый свет. Обширность этого жития была причиной того, что искусное его сокращение, выполненное заезжим сербом Пахомием, совершенно вытеснило на Руси первоначальный труд Епифания” (1).

Наряду с Преп. Феодосием Печерским, со Св. Тихоном Задонским и с Преп. Серафимом Саровским, Преп. Сергий является одним из величайших образов русской святости. Он не только святой, духовный учитель и „наставник многих”, но и один из великих строителей русского национального единства. Как Преп. Феодосий в южной Руси, он в свою очередь стал центром, вокруг которого вращается духовная жизнь русского Севера, т. е. возникающего Московского государства. Мы увидим, до какой степени привлекателен его образ. Он прост, добр, чист. По выражению Бориса Зайцева, „в благоуханье его святости явствен аромат сосновой стружки”.

Он родился, по всей вероятности, в 1314 г., в имении своего отца, в окрестностях Ростова Великого. Уже до его рождения, он был особо отмечен, как считали в его окружении, божественным знаком. Однажды, когда его мать, беременная им, была в церкви, ребенок, к великому изумлению всех присутствую-

(1) Г. П. Федотов „Святые древней Руси”, стр. 137-140.

щих, трижды воскликнул громким голосом в материнском чреве : в начале чтения Евангелия, перед Херувимской и в момент, когда священник возглашает „ Святая Святым ”.

Названный при крещении Варфоломеем, он был моложе двух своих братьев, Стефана и Петра. Его родители, Кирилл и Мария, были богатыми боярами, приближенными Ростовского князя. Когда Варфоломею исполнилось семь лет, родители отдали его в школу, где уже учились оба его брата. Но тогда как те быстро продвигались в учении, Варфоломей проявлял в этом отношении мало способностей, за что и подвергался наказаниям со стороны учителя, упрекам родителей и насмешкам товарищей. Много раз ребенок в слезах тайно просил Бога послать ему необходимые способности, чтобы понимать и усваивать знания. Его молитва была услышана. Однажды отец послал его в поле привести лошадей. У стоявшего там дуба Варфоломей вдруг увидел незнакомого старца, сиявшего светом и казавшегося погруженным в молитву. Подойдя ближе, он стал ждать, чтобы тот кончил молиться. Кончив молитву, старец благословил его, обнял и спросил, чего он ищет и чего желает. Варфоломей ответил, что желает в особенности разума, чтобы понимать и усваивать знания, и попросил незнакомца помолиться об этом Богу за него. Тогда незнакомец поднял руки и стал горячо молиться. (Это, кстати, доказывает, что во времена Епифания на Руси молились еще, воздев руки). Кончив молитву, старец вынул из кармана сосуд, взял из него нечто, по виду похожее на кусочек просфоры, и, дав Варфоломею, велел ему съесть, а при этом обещал, что теперь Бог ему даст разум для учения. После этого старец хотел-было идти своей дорогой. Но Варфоломей стал его умолять пойти вместе к его родителям. Когда они вдвоем вошли в дом, незнакомец, прежде чем прикоснуться к угощению, предложенному родителями мальчика, увел его в домовую часовню читать положенные на тот день Часы. Дав ему книгу, он велел ему читать псалом, а когда мальчик ответил, что не умеет, таинственный старец сказал : „ Отныне Господь дает тебе знание ”. Варфоломей немедленно начал читать без запинки и с этого мгновения стал проявлять большие способности к учению. Поев за семейным столом, старец попрощался с родителями своего маленького друга и заверил их в том, что на этом ребенке — особое благословение Божие, так, что он будет велик перед Богом и перед людьми. Мария и Кирилл вышли с гостем, немного его проводить, но внезапно он стал им невидим. Они заключили, что это был ангел Божий.

Это видение не лишено интереса. Биограф Преподобного

старается, повидимому, представить умственную культуру как нечто положительное, поскольку она освящена и оправдана силою благодати. Это ему представляется еще более важным, чем простое восхваление естественных даров, которые подчеркиваются у преподобных Феодосия Печерского и Авраамия Смоленского их биографами. Как бы то ни было, древняя Русь, по отношению к своим святым, усвоили эти два пути оправдания культуры, естественный и сверхестественный; она никогда не знала, столь распространенного на христианском Востоке, отрицания культуры во имя аскетизма.

Жития святых не упускают случая отметить, что сердца этих избранников Божиих часто уже с самого юного возраста возгораются пламенным стремлением к спасению, которое уже не угаснет до смерти. Так было и с Варфоломеем. Ему не было еще двенадцати лет, когда, без препятствий со стороны родителей, он уже начал стараться жить той аскетической жизнью, от которой он больше не откажется до конца своих дней. Он строго соблюдает посты, не ест ничего по средам и пятницам (обычай, которого вообще придерживаются благочестивые люди его времени), а в другие дни довольствуется хлебом и водой. Он часто ходит в церковь молиться и у себя в комнате целые ночи проводит в молитве.

Когда Варфоломею исполнилось пятнадцать лет, Ростов был захвачен московским князем Иваном Калитой. В связи с этим началось жестокое преследование всех, кто остался верен своему законному князю и, тем самым, не хотел признавать московского ига. Кирилл, бывший одним из приближенных бояр свергнутого князя, решил уйти в изгнание. К тому же политические события совершенно его разорили и он предпочитал поселиться теперь в таком месте, где бы его не знали. В конце концов он выбрал для себя и своей семьи глухой городок Радонеж, в московской области, в 54 километрах от Москвы и в 14 километрах от будущего Троицкого монастыря.

Варфоломею было двадцать лет, когда он попросил у родителей разрешения выполнить свое давнишнее желание и стать монахом. Они не возражали, но попросили его подождать только их смерти: с его уходом они потеряли бы последнюю поддержку, так-как два старших сына были уже женаты и жили отдельно. Варфоломей подчинился и самоотверженно служил им, таким образом готовясь к необычайной суровости той жизни, которую он намеревался вести после их смерти. Вскоре Кирилл и Мария умерли, перед смертью постриглись оба в Хотьковском монастыре близ Радонежа; как видим, это был смешанный монастырь,

где мужчины и женщины жили отдельными общинами, на подобие тех, которые на Западе в это же время основывала Св. Бригитта (1303-1373). Став свободным, Варфоломей уступил свою часть скучного наследства своему брату Петру и поспешил приступить к исполнению своего плана.

Но он не пошел в Хотьковский монастырь, принявший его родителей, а также и его брата Стефана, когда тот, овдовев, решил постричься. Не пошел он и ни в какую иную из существовавших обителей. Он решил стать монахом вне монастыря. Не для того, чтобы вести монашескую жизнь более легкую и менее совершенную, а напротив: он искал самой суровой жизни, искал абсолютного. Русские монастыри того времени уже не знали отшельничества, введенного Преп. Феодосием, не знали и полного отрещения от мира в затворе, в одиночестве, вдали от всякого человеческого жилья. Вот почему Варфоломей, стремясь стать монахом в подлинном смысле этого слова, решил следовать примеру древних основателей монашества — Св. Павла, Св. Антония, Св. Пахомия — и уйти далеко от городов, в пустыню. На Руси пустыня — это был лес, а для Варфоломея это был тот лес, который в те времена простирался вокруг Радонежа. Предложив своему брату Стефану уйти вместе с ним, Варфоломей углубился в эти огромные леса и там, в уединенном месте у небольшого ручья, оба брата решили поставить свое будущее жилье. Соорудив сначала временное убежище, они стали рубить лес для построения маленькой церкви и келии. По всей вероятности они воспользовались при этом указаниями и советами знакомого плотника. Когда церковь была готова, оба брата отправились в Москву к митрополиту Феогносту просить его послать священника ее освятить. Митрополит исполнил их просьбу. Маленькая церковь была освящена во имя Пресвятой Троицы. Нельзя сказать, чтобы такое посвящение Святой Троице было обычно и широко распространено на Руси до Преп. Сергия. Напротив, это было новшество, даже некоторое дерзание, в особенности удивительное со стороны юного отшельника, отличавшегося необыкновенным смирением. Между тем, житие Преподобного говорит прямо, что именно сам Варфоломей настоял решительно и без колебаний на том, чтобы церковь была освящена во имя Пресвятой Троицы. Когда сначала его брат Стефан предложил ему это, он ответил:

— Ты то говоришь, что давно в моем сердце, чего я горячо желал, но не смел произнести. Твое слово мне дорого. Да будет же церковь эта благословена во имя Пресвятой Троицы.

Я из послушания спросил тебя, не хотел делать по своей воле, и вот Господь не отнял желанного сердцу моему.

Тут перед нами — один из тех ответов Варфоломея, которые обусловлены особым даром, полученным им еще во чреве матери и особо его привлекавшим к тайне Пресвятой Троицы. Иначе как объяснить необычайность этого факта, что деревенский юноша, мало образованный несмотря на свое боярское происхождение, на этой Русской земле, так малоискусенной в богословских тонкостях, избрал для руководства своею религиозною жизнью самый высокий, самый таинственный и самый трудный догмат христианской веры? Церковь, посвященная Святой Живоначальной Троице — этого еще никогда не было на Руси. Таковую впервые воздвиг Сергий, и хотя история его жизни доказывает его природный ум, один из самых замечательных, когда-либо бывших на Русской земле, — нет все же никаких оснований приписывать ему богословскую изощренность и отвлеченность мышления.

Лес был настоящей пустыней, неблагодарной и очень суровой. У Стефана не хватило сил его выдержать, он покинул брата и отправился в Москву в Богоявленский монастырь. Варфоломей остался один, в дремучем безлюдном лесу, не имея больше вокруг себя никого кроме медведей, волков, лисиц и прочего зверья, да птиц небесных.

После ухода Стефана Варфоломей поспешил стать настоящим иноком, то-есть принять постриг. Он разыскал в окрестностях иеромонаха, по имени Митрофана, имевшего право постригать желающих. Митрофан явился в скит, отслужил там обедню, причастил Варфоломея и постриг его, дав ему имя Сергий. Семь дней после этого события Сергий провел в молитве в своей церковке, питаясь одной просфорой, которую Митрофан дал ему после обедни. Тот пробыл еще некоторое время с новым иноком, чтобы научить его избранной им новой жизни, а потом ушел, оставив Сергия „одного в пустыне подвизаться в молчании и одиночестве“.

Это происходило, должно-быть, в 1337 году. Если Сергий родился в 1314 г., то в это время ему было двадцать три года.

В последующие века, в XV-м, в XVI-м и XVII-м, уединенная монашеская жизнь в русской лесной „пустыне“ сама по себе уже не представляла ничего особенно необычайного. Но нельзя забывать, что Преп. Сергий был именно ее основоположником. Он был первым, прокладывавшим путь. Делать даже трудное дело уже гораздо легче, когда другие сделали то же до вас. Совсем не то — решиться проявить инициативу. Не так

страшно провести ночь в необитаемом доме, если это уже делали многие другие, но страшно первым сделать этот опыт. Избрав одиночество, Преп. Сергий стремился не столько оставаться совершенно один, сколько трудиться на спасение своей души более или менее в обществе других, но вдали от городов и вообще от населенных мест. Когда же его первый спутник его покинул, ему пришлось начинать монашескую жизнь в полном одиночестве и тем самым основывать новый вид „подвига“, новый образ жизни, какого Русь раньше не знала. В течение некоторого периода, продолжавшегося от двух до четырех лет (его биограф говорит об этом неясно), Сергий жил именно так. Два или даже четыре года срок сам по себе не такой уж долгий, но другое дело — прожить от двух до четырех лет в пустыне, в полнейшем одиночестве. Страшно даже одну ночь провести в лесу одному, без живой души вокруг. Одна такая ночь тяготится так, что кажется длиннее целого года. А представим себе, что такие ночи повторяются два года подряд, тогда мы начнем понимать, до чего это страшно, и сердце сжимается при мысли о том, что должен был претерпевать этот юноша. Сергия без сомнения ужасали образы, созданные его собственным воображением, — ибо воображение всегда так трудно обуздить; ему приходилось бороться со страхом, вызванным различными бесовскими явлениями, а по словам его биографа таких было не мало; кроме того, уже в действительности, а не только в воображении, он должен был преодолевать физический страх, который на него наводил вой волков и рев медведей, бродивших вокруг его хижины. И после каждой такой ночи, со всеми ее страхами, наступал день, когда надо было вести борьбу еще более тяжелую, с усталостью и с тоской, одолевавшей душу, предоставленную самой себе. Но эти годы борьбы и суповой жизни были для Сергия также годами благодати и великого духовного обогащения. Один, все время отдаваясь молитве, черпая в ней силу и бодрость, он без сомнения укреплял в себе то самое состояние души, к которому он издавна стремился. Книг у него было не много: Евангелие да Псалтирь; их он читал и перечитывал и вбирал их в самое сердце. Что до физического труда, он состоял в расчистке леса вокруг церкви и хижины, чтобы развести небольшой огород. Поселившись среди диких зверей, Сергий скоро завоевал их симпатии. Некоторые из них стали ему настоящими друзьями, как тот медведь, который часто его навещал в надежде на какую-нибудь подачку. Преподобный разделял с ним свой скромный обед, отдавал ему половину хлеба, когда таковой имелся.

Все эти годы, обычной пищей Сергия были хлеб и вода. Водой его снабжал соседний родник, а хлеб он получал, по всей вероятности, от своего брата Петра.

„Не может укрыться город, стоящий на верху горы”, — говорит Евангелие (Мф. V,14). И Преподобный Сергий не мог долго оставаться незамеченным в своем одиночестве. Слух о его подвигах распространился среди монахов, живших в окрестностях, и они стали время от времени навещать этого странного отшельника. Скоро среди них нашлись ревностные души, пожелавшие разделить с ним тот образ жизни, который он вел. С своей стороны Сергий не имел против этого никаких возражений: предупреждая сначала желающих о всей трудности предстоявшей им жизни, он стал с радостью принимать всех, кого это не пугало. Так начался Сергиев монастырь, которому суждено было стать знаменитой Троицкой лаврой.

Почти все монастыри, существовавшие в то время на Руси, обходились более или менее без настоящего общежития. Монахи жили под началом общего игумена, имели общую церковь. Но все остальное — одежда, жилище, пища — оставалось их личной собственностью. Каждый был сам себе хозяин; у каждого была своя келья, каждый имел свою собственную пищу, которую сам же и готовил. Киновийский уклад жизни, введенный в свое время Преп. Феодосием в Киево-Печерской лавре, совершенно перестал применяться. Первоначально и Преп. Сергию пришлось, чтобы не вводить близких в соблазн, поступать, хоть и нехотя, по общепринятыму примеру.

В монастыре должен быть игумен. Все хотели, чтобы во главе встал Сергий. А ему не было еще тридцати лет и, по своему смирению, он боялся принять на себя эту обязанность. Он предложил в игумены иеромонаха Митрофана, того самого, от которого он принял постриг. Так и сделали. Но спустя год Митрофан умер. Тогда маленькая община (насчитывающая в этот момент всего двенадцать человек, столько же, сколько было апостолов у Христа) решительно потребовала от Сергия принять должность игумена. Несмотря на свою молодость и смирение, ему пришлось уступить. В 1344 г., тридцати лет от роду, он был поставлен игуменом и рукоположен во священники. При тех же обстоятельствах, Преп. Феодосий был еще моложе, и можно думать, что память об этом примере помогла рассеять последние сомнения Преп. Сергия.

Добрая слава о новом монастыре и его юном игумене дошла до пределов Смоленской земли и побудила старейшего из тамошних архимандритов, Симона, всеми глубоко почитавшегося,

отказаться от своих доходных церковных должностей и стать под начало Сергия. Все свое очень большое состояние Симон вручил Сергию на организацию монастыря. Благодаря этому стало возможным перестроить и увеличить церковь и весь монастырь.

Но если Троицкий монастырь уже при жизни своего основателя достиг материального благосостояния и даже богатства, то его первые шаги были весьма трудными. Пока Сергий жил один, ему не требовалось много: достаточно было немного хлеба. Но когда он начал принимать братию, пришлось думать о том, как ей обеспечить существование. Для обедни требовалось вино, для свечей в церкви нужен был воск. Порой не доставало ни того, ни другого, и даже обедню невозможно было служить. Часы читали при свете соснового факела и при этом пользовались книгами, написанными на березовой коре.

Несмотря на скромность своих потребностей, сам Сергий страдал от этой скудости. Однажды, когда он был игуменом, монастырь оказался вовсе без продовольствия. Ни хлеба, ни соли у Сергия больше не было. Три дня подряд он терпел голод, наконец, не выдержав, взял топор и пошел к одному старому монаху, о котором было известно, что у него есть лишний хлеб и что с другой стороны ему требуется справить в келии какую-то столярную работу. „Слышал я, отец, что ты хочешь пристроить к келии сени”, — сказал ему Сергий, — „чтобы не быть праздным, я и пришел поработать у тебя”. — „Верно, — ответил старик, — я даже уже наготовил для этого бревен и теперь жду только плотника из села. А ты, боюсь, возьмешь за работу слишком дорого”. Сергий возразил, что, напротив, он возьмет совсем немного, всего только имеющиеся у его собеседника кусочки заплесневевшего хлеба, которыми ему хотелось бы „усладиться”. Он добавил, что работу сделает лучше всякого плотника. Тогда монах принес своему игумену целую корзину заплесневевших кусков хлеба. Сергий сказал ему оставить их у себя, пока он не кончит работы. Взявшись за дело, он проработал весь день и, наконец, кончив, вечером мог утолить свой голод. Если общине в первое время приходилось голодать целыми днями, то это значит, что она жила главным образом подаянием. Между тем, Сергий не желал, чтобы братия ходила за подаянием за пределами монастыря, и разрешал принимать только то, что посторонние люди приносили в монастырь по собственному почину. Когда монахи роптали и восставали против этого правила, Сергий убеждал их не терять духа и всегда возлагать надежду на Бога. И никогда его надежда на

Бога не посрамилась, Бог этого не допустил. Эта черта у Преп. Сергия напоминает Преп. Феодосия.

Однажды братия целых два дня осталась без пищи, и нашелся монах, возбудивший всех остальных против Сергия. Они заявили игумену, что больше не в силах терпеть, и завтра же уйдут из монастыря навсегда. Тогда Сергий обратился к ним с волнующей речью. Он еще не кончил говорить, как прибежал привратник, и сообщил, что у ворот стоят полные продовольствия возы, присланые неизвестно кем.

Преп. Сергий хотел стать иноком вдали от людского жилья, в лесной пустыне. Но со временем в окрестностях стали селиться миряне. Ясно, что Преподобный не мог им в этом помешать. Таким образом, у его монастыря, хотя и остававшегося отделенным от жилых мест, появились многочисленные, более или менее дальние соседи. Через десять лет после его основания, крестьяне начали селиться со всех сторон, расчищая лес и распахивая поля там, где недавно еще водились одни медведи и волки.

Дорога из Москвы на север также пролегла вблизи от монастыря, который тем самым оказался у одного из самых людных перекрестков страны.

Первоначальная отшельническая жизнь, которую в Сергиевском монастыре невозможно было сохранить, послужила образцом для тех, кто в дальнейшем желал искать уединения и организовывать подобного рода монастыри; а отделенность от людского жилья, сохранившаяся в знаменитой Лавре не смотря ни на что, стала отныне на Руси обязательным условием для всякой общины, достойной называться монастырем.

С заселением окрестностей монастыря, материальные условия его жизни изменились, разумеется, полностью. Соревнуясь в благочестивом тщении, соседи заваливали монастырь всем, что ему было нужно. В это время брат Сергия, Стефан, когда то ушедший от него в монастырь в Москву, вернулся к нему и привел с собою своего младшего сына, двенадцатилетнего Сергия, чтобы сделать из него тоже монаха. Принятый Преп. Сергием в монастырь и постриженный под именем Феодора, этот мальчик станет основателем Симонова монастыря в Москве и умрет архиепископом Ростовским.

Сергий не только один из величайших среди русских святых, он также и реформатор русского монашества. Вновь введя в своем монастыре киновийский устав, забытый студентами, но когда-то примененный Преп. Феодосием в Печерской Лавре,

Преп. Сергий стал отцом русского монашества на Севере, так же, как Преп. Феодосий был им на Юге.

Вот как биограф Преп. Сергия излагает ход этого дела:

Однажды Константинопольский патриарх Филофей прислал игумену Троицкого монастыря крест при письме, в котором убеждал его увенчать свое дело введением в его обители киновийского уклада. Это Преп. Сергий и поспешил сделать, посовещавшись со св. Алексием, митрополитом Московским. Проф. Голубинский, в своей биографии Преп. Сергия, предполагает несколько иной ход дела. Он считает, что не патриарх по собственной инициативе предложил Сергию ввести у себя киновийский уклад, а что он только ответил на запрос митрополита Московского, который сам действовал по просьбе Сергия, так что патриарх в конечном итоге дал только, в этой форме, ответ, соответствовавший собственному желанию Преподобного. Действительно, откуда византийскому патриарху было знать о существовании игумена убогого монастыря, затерянного на московских равнинах? Как, в особенности, ему пришла бы мысль о таком нововведении, когда вокруг себя, в Константинополе, он видел в те времена одни только монастыри, не следовавшие киновийскому укладу? Что касается Сергия, без этого письма патриарха, не только одобрявшего его, но и требовавшего как будто ответа, ему было бы чрезвычайно трудно, почти невозможно, добиться от своих монахов принятия его плана. Даже и при этих условиях, не мало оказалось таких, которые тайно покинули монастырь.

После проведения реформы, всю жизнь монастыря пришлось перестраивать и организовывать по-новому, строить новые необходимые здания (кухни, трапезные, хлебопекарни и пр.), распределять между монахами новые должности. Приняв за образец Преп. Феодосия, Сергий старался следовать во всем его примеру. Его биография повторяет, почти дословно, все, что мы уже знаем об игуменской деятельности великого основателя Киевской лавры. Мы опять встречаемся с той же заботой о братьях, с тем же бдительным поддержанием дисциплины, с той же добротою и кротостью при выговорах. Одна подробность характерна для Сергия: он много заботил о составлению хорошей библиотеки, не только организуя для этого в монастыре кадры переписчиков, но и покупая книги и рукописи, чтобы всякое полезное чтение всегда было под руками у братии. В библиотеке Лавры до 1917 г. хранилось несколько книг эпохи Преп. Сергия, в том числе Моисеево Пятикнижие, Евангелие, сборник нескольких книг Ветхого Завета, Наставления Преп. Ефрема Сирина,

шестнадцать глав Св. Григория Назианзского и еще некоторые другие труды.

Киновийский устав требует от всех, в том числе и от игумена, участия в монастырских работах. И Сергий не только работал, как все : будучи, по словам Епифания, телом весьма силен и способен работать за двоих, он и на самом деле работал за двоих, не гнушаясь при этом никакой работой. Так его видели то на кухне, то в столярной, то в прачечной. В особенности он любил работы, имевшие отношение к богослужению : печь просфоры, молоть зерно в ручной мельнице, отливать свечи и т. п.

Студитский устав запрещает монахам одежду, отличающуюся по качеству от других. Сергий, следуя примеру Феодосия, предпочитал для себя самую убогую одежду, из такой материи, которой никто другой не желал. По словам его биографа, одежда, какую он носил каждый день, была такая „худая”, что ее правильнее было назвать „рубищем”. Однажды, рассказывает Епифаний, когда слава Сергия уже распространялась по всей Руси, и люди со всех сторон приходили посмотреть на него и с ним побеседовать, появился один крестьянин из дальних мест. Случилось, что когда он пришел, Преподобный был занят тем, что копал в огороде. На просьбу крестьянина показать ему игумена, монах ответил, чтоб он слегка подождал, пока игумен вернется с огорода. Но крестьянину не терпелось увидеть Сергия. Несколько раз он, подходя к стене, окружавшей огород, заглядывал в имевшуюся в ней щель. Но за стеной не было никого, кроме старенького монаха в рваном подряснике. „Где же игумен?” — снова спросил он монахов, а когда те ответили, что вон он там перед ним, — крестьянин решил, что над ним издаются, и очень обиделся. В то же мгновение сообщили, что приехал Великий Князь Московский. И только когда крестьянин увидел, как Великий Князь кладет земной поклон, он поверил, что в самом деле видит перед собою святого игумена. А этот последний не только ничуть не оскорбился грубостью крестьянина, но еще сам встал перед ним на колени, расцеловал его и поблагодарил за то, что тот „один справедливо рассудил о нем, — ведь другие все ошибаются”..

Как Преп. Феодосий Печерский, Преп. Сергий был полон кротости и смирения. Проф. Кадлубовский отметил, что его биограф особо подчеркивает у него „культ смирения и кротости”, являющейся лишь „проявлением смирения по отношению к ближнему”. Действительно, эти два качества, смирение и кротость, составляют как бы внутреннюю ткань личности Сергия. Вся его жизнь служит их проявлением. Никогда у него не заметно гнева, кру-

тости и сурвости по отношению к другим людям. Он сама простота, без тени лукавства. Он любит ласкать детей, собирает их вокруг себя и сам выделяет им игрушки. Епифаний пишет о „святом нашем игумене, отце нашем Сергию, старце чудном, украшенном всеми добродетелями”, что был он кроток, нравом смиренен, добр, тих и приветлив, всегда готовый утешить других, сердечен, мирен, полон любви к убогим и нищим. Особенно же сиял он смирением и неподражаемой любовью ко всем. Любил и чтил всех без различия, никого не судил, ни на кого не смотрел косо, не показывал ни злопамятства, ни гнева, ни жестокости, ни злобы ни к кому..

По сравнению с Преп. Феодосием, аскетические черты кажутся у него менее выраженным. У него не упоминается вериг, никаких особо сурвых упражнений по умерщвлению плоти (вспомним слепней и других насекомых вокруг Преп. Феодосия). Зато не видно предела его сердечной кротости. Мы не знаем случая, когда бы он кого-либо наказал. Как и у Печерского святого, отсутствие строгости порою кажется у него почти-что слабостью. Но за этой кажущейся слабостью скрывается огромная внутренняя сила, в конце концов преодолевающая всякое сопротивление. Когда его собственный брат и, по всей вероятности, часть братии начали интриговать против него чтобы самим получить власть в монастыре, Сергий, ради сохранения мира, не сказал ничего, а просто покинул монастырь и пошел основывать другой, в окрестностях. И он вернулся в Лавру после нескольких месяцев отсутствия только по прямому повелению святого митрополита Алексия, выступившего по просьбе раскаявшейся братии.

„Блаженны нищие духом, — блаженны кроткие, — блаженны чистые сердцем” — вот те заповеди блаженства, которые в юсбенности подходят характеру нашего святого; и к этому нужно еще добавить: „блаженны милостивые”. Ибо Сергий был полон милосердия к человеческой нужде, духовной и материальной. Если северно-русские монастыри выдвинулись в истории своим гостеприимством, своей благотворительной деятельностью, ревностной помощью, оказывавшейся ими бедным и вообще всяким несчастным, то слава за это должна быть, без сомнения, приписана Сергию, ибо от него исходит правило, предписывавшее никогда не отпускать с пустыми руками ни одного человека, приходящего в монастырь. Впоследствии, в XV и XVI веках, мы видим в знаменитой Лавре страноприимный дом, предназначенный для нищих калек, которые не были в состоянии сами собирать подаяния. Повидимому, этот дом воз-

ник еще при самом Преп. Сергие. Многие люди стали в нем останавливаться, когда близ монастыря пролегла большая дорога на Москву, и все неизменно находили здесь полное братской любви гостеприимство. „Чудный старец, святой старец” — так называли Сергия уже при его жизни; и это показывает, как он был почитаем и как нежно был любим всеми, кто с ним соприкасался. Даже в чудесах, которые Бог дал ему совершить, Сергий старался укрепить свое смиление. Например, когда он своею молитвою извел из земли источник, в котором нуждался монастырь, он запретил своей братии называть его „Сергиевым источником”, сказав: „Не я, а Бог дал нам, недостойным”. Его чудеса совершались всегда в помощь ближнему, никогда не в наказание, за одним единственным исключением, — когда по его слову мгновенно стухла свинина, которую богатый крестьянин украл у бедного и не отдавал несмотря на уже данное им обещание. Но и это наказание представляется скорее символом осуждения через „врага” и напоминает хлебы ослушания у Преп. Феодосия.

Вместе с даром чудотворения, Бог дал своему служителю пророческий дар и дар дальновидения. Один случай прозрения на расстоянии особо запечатлен в летописях монастыря. Однажды Преп. Стефан Пермский, связанный с Сергием тесной дружбой, спешно направлялся из мест своей миссионерской деятельности в Москву, встретить там нового митрополита Киприана. Не имея времени на этот раз завернуть в Лавру и повидаться со своим другом, Стефан на дороге, напротив Троицкого монастыря, вышел из повозки, прочел молитву, потом поклонился в сторону монастыря и сказал: „Мир тебе, духовный брат”. Сергий в это время был со своей братией в трапезной. Он на расстоянии увидел Стефана и, встав внезапно, в свою очередь прочел молитву. Потом поклонился в сторону дороги и в свою очередь сказал: „Радуйся и ты, Христов пастырь, мир Божий да пребывает с тобою”. После трапезы монахи спросили Преподобного, почему он так сделал. Он ответил: „Сейчас владельца Стефан проехал по московской дороге, поклонился Пресвятой Троице и нас благословил”. С того времени на том месте, где Преп. Стефан поклонился Преп. Сергию, стоят крест и часовня, а в самом монастыре в память этого события существует обычай, сохранившийся до наших дней: за трапезой, перед тем, как подается последнее блюдо, звонят в колокольчик, все встают и читается краткая молитва: „Молитвами святых Отец наших, Господи Иисусе Христе, помилуй нас”.

Епифаний не без некоторой торжественности рассказывает

нам программу монастырской жизни, какой она представлялась Преп. Сергию в момент его избрания игуменом. „Помышляше во уме житие великаго светильника, иже во плоти живущей на земли ангелски пожиша, глаголю Антония великаго и великаго Евфимия, Савву Освященнаго, Пахомия ангеловиднаго, Феодосия Общежителя и прочих: сих житию и нравом удивляся блаженныи, како, плотни суще безплотныи враги победиша, ангелом сожители, явишася диаволу страшни, им же царие и человечы удивльшеся к ним приходяще, боляща различными недугами исцелевахуся; и в бедех теплии избавителю и от смерти скории заступницы, недостаточствующим обильнии представление, нищим кормители, вдовам и сиротам неистощаемое сокровище”.

„Трудно представить себе — пишет Г. П. Федотов — большее несоответствие между египетским идеалом Антония и Пахомия и выраженным здесь призванием каритативного служения миру. Кто бы ни был автором этого размышления, Сергий или Епифаний, ученик его, оно дает чисто русское понимание иноческого служения”. Это иное понимание мы видели уже у первого русского святого, Феодосия. Но в лице Преп. Сергия — продолжает Г. П. Федотов — „мы можем разглядеть и новые черты. Сергиева „простота без пестроты” лишь подготовляет к таинственной глубине, поведать о которой бессилен его биограф, но которая говорит о себе еще не слыханными на Руси видениями.

„Древние русские святые чаще имели видения темных сил, которые не пощадили и Преп. Сергия (1). Но только с Сергием говорили горные силы — на языке огня и света. Этим видениям были причастны и некоторые из учеников святого : Симон, Исаакий и Михей”. Однажды, когда Сергий служил литургию вместе со своим братом Стефаном и племянником Феодором, в церкви находился также Исаакий, один из самых совершенных (2) его учеников и самых аскетических (он был молчальником). Внезапно Исаакий кроме служивших увидел четвертого, одетого в сияющие одежды. Сначала он подумал, что это должно быть духовник князя, посетившего монастырь; но наведя справки, он узнал, что князь приехал без своего духовника. После обедни, Исаакий обратился с вопросом к Сергию,

(1) Особенно в начале его отшельнической жизни.

(2) Совершенный в том смысле, как то понимал Св. Павел, т. е. покорный Святому Духу и получающий от Бога Мудрость, которая есть знание преображающее человека.

и тот признался ему в своей тайне, но с тем, чтобы Исаакий об этом молчал до его смерти : „О, чада любима, аще Господь Бог вам откры, аз ли могу се утаити ? Егоже видесте, — ангел Господень есть, и не токмо ныне днесъ, но и всегда посещением Божиим служащу ми недостойному с ним ”...

Тот же Исаакий однажды попросил Сергия благославить его на подвиг постоянного молчания. Когда тот простер руку для благословения, Исаакий увидал „как бы великий огонь, исходящий из его руки ” и окруживший его, Исаакия. Другой ученик Сергия, Симон, состоявший у него обрядником, рассказывает, что однажды, когда Преподобный служил обедню, он увидел „огонь исходящий на святую Чашу и разливающийся по всему Престолу ”. В момент когда Сергию надлежало причаститься, божественный огонь свернулся на подобие платка и вошел в Чашу; Преподобный так и причастился.

Это видение наполнило Симона великим страхом. Увидав его после обедни, Сергий по выражению его лица понял, что произошло нечто исключительное. На его вопрос Симон ответил : „Я видел благодать Духа Святого, действующую с тобою ”. Тогда Преподобный запретил ему говорить об этом другим до его смерти.

Мы знаем также два видения самого Сергия. Однажды ночью, когда он молился, он услыхал голос, позвавший его : „Сергий ! ” Открыв окно, он увидал яркий свет, вдруг озаривший небо, и „множество прекрасных птиц”, летавших вокруг монастыря. Тот же голос ему сказал : „Как видишь этих птиц, так умножится число учеников твоих, и по тебе не оскудеют последующие стопам твоим ”. Чтобы был свидетель этого дивного видения, Преподобный позвал к себе Симона, жившего в соседней келии. Тот прибежал поспешно, но мог увидать уже только конец видения. Оба, по словам Епифания, провели остаток ночи „в радости и трепете душевном ради неизреченного видения ”.

В это время имя Сергия было уже известно и знаменито по всей стране. Князья и крестьяне, бояре и смерды, и сам святой Алексий митрополит Московский приходили к нему за помощью и советом. Не удивительно, что, чувствуя приближение конца своих дней, митрополит захотел всеми почитаемого игумена назначить своим преемником. Он вызвал Сергия в Москву и объявил ему о своем желании. Для смиренного инока, которому никогда не приходила мысль получить епископский сан, предложение митрополита явилось полной неожиданностью. Очень смущившись, он сначала не знал, что сказать; но затем, собравшись с мыслями, ответил отказом, полным смирения и тем не

менее решительным. Когда же Алексий попытался настаивать, Сергий сразу же заявил ему, что в этом случае будет вынужден снова бежать в пустыню, и этим вопрос был исчерпан.

Преп. Сергий — первый из русских святых, удостоившийся явления самой Божией Матери. Это высочайшее видение также находится в связи с его заботой о своих учениках и о своем монастыре. Однажды — рассказывает Епифаний — „Преподобный по обыкновению молился перед иконою Божией Матери; затем, прочтя канон Пречистой и правило, сел, чтобы немного отдохнуть, будучи уже весьма ветх. Внезапно он сказал своему келейнику Михею, который был тут же : „Чадо, трезвись и бодрствуй, сейчас имеет быть нам чудесное и ужасное посещение”. И когда он еще говорил, услышан был голос : „Пречистая грядет”. Услыхав это, Преподобный поспешно вышел в сени келии. Их озарил ослепительный свет, ярче солнечного, и он увидел Царицу Небесную с апостолами Петром и Иоанном, блистающими в несказанной светлости. Сергий пал ниц, не в силах вынести этот свет. Пречистая прикоснулась к нему руками Своими и сказала : Не ужасайся, избранник Мой. Я пришла посетить тебя. Услышана молитва твоя об учениках твоих, о которых ты молишься, и об обители твоей; не скорби более, ибо отныне она всем будет изобиловать и при жизни твоей и по смерти твоей. Неотступна буду я от обители твоей”. Сказав это, она стала невидима, а святой пребывал как бы в исступлении ума, будучи исполнен страха и трепета. Придя в себя, он нашел Михея лежащим от страха как мертвый, и поднял его. Михей же пал перед старцем, говоря : „Скажи мне, Отче, что значит это чудное явление ? Ибо дух едва не вышел из моего тела от светлого видения”. „Так они стояли и дивились про себя. Потом Сергий сказал Михею : „Позови мне Исаака и Симона”. И когда они пришли, он рассказал все по порядку, как видел Пречистую с апостолами, и какие чудные обещания изрекла она святому. Услышав, они исполнились неизреченной радости; и все вместе отпели молебен Богоматери. Святой же всю ночь оставался без сна, помышляя в уме о неизреченном видении” (Федотов).

„Для двух из этих таинственных видений (двух литургических) — продолжает проф. Федотов — мы можем найти аналогии в житии Евфимия Великого, издавна известном на Руси. Но и тут не представляется возможным говорить о простом литературном заимствовании. Слишком тесно они связаны с остальными видениями этой группы. Почти несомненно, что предание о них сохранено мистической троицей учеников Преподобного. Если Исаакий и Михей своей кончиной упредили Св. Сергия и были

связаны обещанием молчания до его смерти, то от Симона Епифаний мог узнать о тайнах, оставшихся неведомыми для остальных монахов.

„ Соединим эти видения с влечением Преп. Сергия к пустыне, которое, при отсутствии аскетической суперечности, объяснимо лишь созерцательным складом ума; вспомним о посвящении всей его жизни Пресв. Троице — для бедной богословием Руси Пресв. Троицы ни до Сергия ни после него не была предметом умозрения, — и мы с необходимостью придем к предположению, что в лице Преп. Сергия мы имеем первого русского, которого, в православном смысле этого слова, можем назвать мистиком, т. е. носителем особой таинственной духовной жизни, не исчерпывающейся подвигом любви, аскезой и неотступностью молитвы. Тайны его духовной жизни остались скрытыми для нас. Видения суть лишь знаки, отмечающие неведомое ” (1).

Для мистики Преп. Сергия характерна, как видим, ее трезвость. Она такая же здоровая, как сам Сергий, и в ее кротости нет и следов славности. Никакого пантеистического упоения, никакого эстетства тут нет. Как и любовь нашего святого к природе и к лесным зверям — он медведей, огонь и свет называл своими друзьями, — его мистика более мужественна, можно сказать — более свободна от романтической сентиментальности, чем у большинства его западных собратий. Наконец — и видит Бог, как важно подчеркивать эту черту, — эта мистика, при всей любви к одиночеству и к созерцанию, при всем постоянстве молитвы, вся пронизана и одушевлена действенной любовью к ближнему. Такова та мистика, которую Преп. Сергий завещал русским святым, своим последователям.

„ От мистики до политики огромный шаг, но — пишет Г. П. Федотов — Преп. Сергий сделал его, как сделал шаг от отшельничества к общежитию, отдавая свое духовное благо для братьев своих, для русской земли”. Он сделал это, отдав себе отчет в том, что для свержения парализовавшего национальную жизнь гнусного ига требовалось образование сильной центральной власти, способной объединить все силы и привести к победе. Он сумел две противоположности совместить в своей совершенной святости. „ Мистик и политик, отшельник и киновит совместились в его благодатной полноте. В следующий век пути разойдутся : ученики Преп. Сергия направятся в разные стороны... (Но) вмешательство Преп. Сергия

(1) Г. П. Федотов „Святые древней Руси”, стр. 148.

в судьбу молодого государства Московского, благословение им национального дела было, конечно, одним из оснований, почему Москва, а вслед за нею и вся Русь, чтила в Преп. Сергии своего небесного покровителя. В сознании московских людей XVI века он занял место рядом с Борисом и Глебом, национальными заступниками Руси.

„Князья московские и удельные — продолжает Г. П. Федотов — посещали Сергия в его обители, и сам он выходил к ним из ее стен, брал на себя выполнение политических поручений. Нет сомнений, что в своих политических шагах Преп. Сергий руководился волей митрополита Алексия, совмещавшего сан святителя и правителя государства. Это Алексий посыпает Сергия в Нижний Новгород к рассорившимся братьям-князьям, чтобы заставить покориться младшего, противника Москвы. По приказанию митрополита, Сергий „затворил” все церкви в Нижнем, чтобы вынудить князя к подчинению. Эта небывалая на Руси мера, соответствующая католическому „интердикту”, не имела успеха, но ответственность за нее, как и за ее неудачу, ложится всецело на митрополита.

„В другой раз (1) Преп. Сергий ездил послом к Рязанскому князю Олегу, чтобы склонить его к примирению и союзу с Великим князем Дмитрием” (2).

Рязань в то время оставалась единственным удельным княжеством, еще не подчинившимся центральной власти, т. е. Москве. По словам летописца, „Преподобный игумен Сергий, старец чудный, тихими и кроткими словесы беседовал с ним (князем Олегом Рязанским) о пользе душевной и о мире и о любви. Князь же великий Олег преложи свирепство свое на кротость и утишился, и укротись и умились вельми душою, устыдебось толь свята мужа, и взял с великим князем Дмитрием Иванычем вечный мир и любовь в род и род” (Никоновская летопись, IV, стр. 148).

Интересно отметить, что жизнеописатели нашего святого, лишенные и его широты ума, и его трезвой мудрости, обходят молчанием его политические шаги. Причина этого — в ложном страхе снизить образ их героя.

Имя Преп. Сергия навеки связано с знаменитой победой, одержанной московским великим князем Дмитрием Донским над ханом Мамаем на Куликовом поле 8-го сентября 1380 года.

(1) Спустя двадцать лет, в 1385 г.

(2) Федотов, ук. соч. стр. 149-150.

Эта победа, как известно, решила судьбу России. Преп. Сергий содействовал ей разными способами. Прежде всего, он морально помог русскому народу одержать эту победу. Проф. Ключевский, в речи, произнесённой в Московской Духовной академии на праздновании пятисотлетней годовщины кончины Преп. Сергия, в 1892 г., подчеркнул именно эту роль нашего святого и назвал его „благодатным воспитателем русского народного духа”. Он отметил, что освобождение от татарского ига было невозможно без укрепления национального государства. Но для того и другого „самому русскому обществу должно было стать в уровень столь высоких задач, приподнять и укрепить свои нравственные силы, приниженные вековым порабощением и унынием”. Примером своей собственной жизни и основанной им религиозной общине, Преп. Сергий перевоспитал русский народ. Мир, окружавший его и входивший в живое соприкосновение со всеми этими примерами подвижнической жизни, молитвы и освященного молитвой труда, послушания, взаимной любви, смирения, радостного служения Богу и ближнему, черпал из них „нравственную бодрость, духовную крепость”. „Нравственное влияние действует не механически, а органически. На это указал сам Христос, сказав: **Царство Божие подобно закваске**. Украдкой западая в массы, это влияние вызывало брожение и незаметно изменяло направление умов, перестраивало весь нравственный строй души русского человека XIV века”.

„Пятьдесят лет делал свое тихое дело Преподобный Сергий в Радонежской пустыне — продолжает Ключевский. — Целые полвека приходившие к нему люди вместе с водой из его источника черпали в его пустыне утешение и ободрение, и, воротясь в свой круг, по каплям делились им с другими... Этими каплями нравственного влияния вырощены были два факта, которые легли среди других основ нашего государственного и общественного здания и которые оба связаны с именем Преподобного Сергия. Один из этих фактов — великое событие, совершившееся при жизни Сергия, а другой — целый сложный и продолжительный исторический процесс, только начавшийся при его жизни.

„Событие состояло в том, что народ, привыкший дрожать при одном имени татарина, собрался наконец с духом, встал на поработителей и не только нашел в себе мужество встать, но и пошел искать татарских полчищ в открытой степи и там повалился на врагов несокрушимой стеной, похоронив их под своими многотысячными костями. Как могло это случиться? Откуда

взялись, как воспитались люди, отважившиеся на такое дело, о котором боялись и подумать их деды? Глаз исторического знания уже не в состоянии разглядеть хода этой подготовки; знаем только, что Преподобный Сергий благословил на этот подвиг главного вождя русского ополчения (Дмитрия Донского), сказав: Иди на безбожников смело, без колебания, и победишь".

По просьбе князя он, как символ своего собственного присутствия на поле битвы, дал ему двух своих иноков, прежде носивших оружие в миру и потому знавших военное дело, Александра Пересвета и Родиона Ослябю. Вместо кольчуги, Преподобный дал им „ангельское облачение” (великую схиму), возложив им на головы куколь, и заповедал им смело биться за Христа с врагами. В самый день битвы, к великому князю явился особо посланный Преп. Сергием гонец, с грамотой от него, повторявший еще раз: „Без всякого сомнения, Господи-не, с дерзновением пойди против свирепства их”. А когда битва началась, Преподобный, окруженный своими монахами, начал молиться, издали следя, духовными глазами, за всеми fazisami борьбы. Когда она кончилась он объявил своей братии о великой победе и велел служить благодарственный молебен. Куликовская битва не принесла окончательного освобождения, однако, она доказала русскому народу, что татары не непобедимы; морально, монгольское иго было преодолено.

Пробуждение нравственных и духовных сил, вызванное Преп. Сергием в русском обществе вообще, „еще живее и полнее воспринималось русским монашеством. В жизни русских монастырей со времени Сергия начался замечательный перелом: заметно оживилось стремление к иночеству. В бедственный первый период ига это стремление было очень слабо: в сто лет 1240-1340 возникло всего каких-нибудь десятка три новых монастырей. Зато в следующее столетие 1340-1440 г.г., когда Русь начала отдыхать от внешних бедствий и приходить в себя, из куликовского поколения и его ближайших потомков вышли основатели до 150 новых монастырей. Таким образом древнерусское монашество было точным показателем нравственного состояния всего мирского общества: стремление покидать мир усиливалось не оттого, что в миру скоплялись бедствия, а по мере того, как в нем возвышались нравственные силы. Это значит, что русское монашество было отречением от мира во имя идеалов, ему непосильных, а не отрицанием мира во имя начал, ему враждебных” (Ключевский). Это полностью совпадает с тем, что отметил Влад. Соловьев, написавший однажды (Соч., т. VII, стр. 40), что подлинная духовность тем именно

отличается от ложной, что эта последняя отрицает плоть, тогда как та ищет для плоти обновления, воскресения и спасения.

„Связь русского монастыря с миром обнаружилась и в перемене самого направления монастырской жизни со времени Преп. Сергия. До половины XIV века почти все монастыри на Руси возникали в городах или под их стенами; с этого времени решительный численный перевес получают монастыри, возникавшие вдали от городов, в лесной глухой пустыне, ждавшей топора и сохи. Так к основной цели монашества, в борьбе с недостатками духовной природы человека, присоединилась новая борьба с недостатками внешней природы: лучше сказать, эта вторая цель стала новым средством достижения первой.

„Убегая от соблазнов мира, основатели этих монастырей служили его насущным нуждам. До половины XIV века масса русского населения, сбитая врагами в междуречье Оки и Средней Волги, робко жалась здесь по немногим расчищенным среди леса и болот полосам удобной земли. Татары и Литва запирали выход из этого треугольника на запад, юг и юговосток. Остался открытый путь на север и северовосток за Волгу; но то был глухой непроходимый край, кое-где занятый дикарями финнами; русскому крестьянину с семьей и бедными пожитками страшно было пуститься в эти бездорожные дебри. Монах пустынник и пошел туда смелым разведчиком. Огромное большинство новых монастырей с половины XIV до конца XV века возникло среди лесов костромского, ярославского и вологодского Заволжья: этот волжско-двинский водораздел и стал северной Фиваидой” (Ключевский).

Эта „наша северная Фиваида” (по выражению, впервые примененному исследователем истории русских святых А. Муравьевым) стала не только очагом напряженной духовной жизни, но и неустанным проводником колонизационного движения на всем русском Севере. Монах, чтобы обеспечить себе пропитание, должен был расчищать лес вокруг своей келии. Другие отшельники, привлеченные слухом о его святой жизни, начинали селиться поблизости от него; за ними следовали крестьяне. Общими усилиями монаха, учившего, проповедовавшего, крестившего и создававшего культуру всюду, где он проходил, и крестьянина, бодро принимавшегося за труд под его руководством, разрасталась за Волгой великорусская государственность. Взнос Преп. Сергия в это культурное дело — огромен, ибо если уже при его жизни двадцать пять монастырей были основаны его учениками по новому, им введенному, образцу, то

общее число монастырей, возникших по прямому почину или под влиянием Троицкой Лавры, достигает семидесяти.

„В народную душу глубоко запало сильное и светлое впечатление, произведенное когда то одним человеком. Виновник впечатления давно ушел, исчезла и обстановка его деятельности, а впечатление все живет, переливаясь свежей струей из поколения в поколение... Он вышел из нас, был плоть от плоти нашей и кость от костей наших, а поднялся на такую высоту, о которой мы и не чаяли, чтобы она кому-нибудь из наших была доступна : так думали тогда все на Руси и это мнение разделял православный Восток, подобно тому цареградскому епископу, который, по рассказу Сергиева жизнеописателя, приехав в Москву и слыша всюду толки о великом русском подвижнике, с удивлением воскликнул : „**како может в сих странах таков светильник явитися ?**” ... Впечатление людей XIV века становилось верованием поколений, за ними следовавших. Отцы передавали воспринятое ими воодушевление детям, а они возводили его к тому же источнику, из которого впервые почерпнули его современники. Так духовное влияние Преподобного Сергия пережило его земное бытие и перелилось в его имя, которое из исторического воспоминания сделалось вечно деятельным нравственным двигателем и вошло в состав духовного багатства народа ” (Ключевский).

Преп. Сергий пережил вел. князя Дмитрия Донского, который умер, им же напутствуемый, в возрасте сорока лет, в 1389 г. Преподобный был уже в весьма преклонном возрасте, когда он, в 1392 г., получил откровение, что умрет через шесть месяцев. Он немедленно созвал братию, назначил вместо себя игуменом своего ученика Никона, а сам стал проводить остаток своих дней в полном безмолвии. В начале сентября 1392 г. проявилась болезнь, продолжавшаяся до 25-го числа. В этот день, в последний раз обратившись к братии с увещанием об обязанностях подлинного инока, Преп. Сергий почил в Боге, после 55 лет монашеской жизни. Ему было 78 лет. По всей вероятности, в Троицкой лавре его стали почитать, как святого, уже очень скоро после его кончины. Действительно, уже с 1449-1450 г. его имя стоит в общем списке русских святых, в то время еще очень коротком. В 1463 г. в Новгороде была воздвигнута первая церковь во имя Преп. Сергия. Культ его, как и Преп. Феодосия, был в дальнейшем признан и Римскою Церковью. Тело Преподобного, тридцать лет пролежав в земле, осталось нетленным вместе с одеждой, пока его мощи не были вскрыты и торжественно переложены в раку 5 июля 1422 г.,

где и оставались в течение более, чем пяти столетий, являясь предметом поклонения для множества людей, стекавшихся сюда со всех концов России так же, как при жизни Преподобного. Большевистская революция разрушила этот вековой уклад. В 1919 г. Троицкая лавра была закрыта и моши Преп. Сергия были отвезены в Москву и переданы в музей, где оставались до конца последней войны, когда некоторое успокоение, наступившее в религиозном вопросе, позволило вновь открыть монастырь и вернуть ему почитаемые реликвии его святого основателя. Ныне опять, как прежде, человеческие толпы теснятся вокруг раки великого русского святого. Опять его моши служат источником, из которого верующие утоляют свою молитвенную жажду. Церковь, в которой они находятся, не пустеет никогда. „Целые дни здесь возносятся молитвы, стоят у мощей святого коленопреклоненные люди. Вот пришла женщина в лапотках, с котомкой за плечами. Видно, издалека пришла. Вот мужчина в мягкой шляпе с седыми усами. Девушка в нарядном зеленом платье пришла сюда причаститься... И растет снова слава Преподобного Сергия Радонежского” („Журнал Московской Патриархии”, 1946, № 7, стр. 22).

„Иже добродетелей подвижник, яко истинный воин Христа Бога, на страсти вельми подвился еси в жизни временней; в пениях, бдениях же и пощениих образ быв Твоим учеником: тем же и вселился в Тя Пресвятый Дух, Егоже действием светло украшен еси. Но яко имея дерзновение ко Святей Троице, поминай стадо, еже собрал еси мудре: и не забуди, яко же обещался еси, посещая чад Твоих, Сергие Преподобне отче наш” (Тропарь Преподобному Сергию).

Ставился вопрос, не существует ли связи между духовной жизнью Преп. Сергия и современным ему движением ново-исихастов на Афоне. Действительно, около той же середины XIV века Григорий Синаит, выйдя с Афона, вызвал взрыв мистицизма, известный под этим именем и распространившийся, как лесной пожар, по греко-славянскому миру. Мы знаем с другой стороны, что тогда же, с середины и особенно с конца XIV века, „начинается или возобновляется сильное греческое и славянское влияние на северную Русь. При жизни Преп. Сергия в одном из Ростовских монастырей изучались греческие рукописи, митрополит Алексий переводил им исправленное евангелие с греческого подлинника. Сам Преп. Сергий принимал у себя в обители греческого епископа и получал грамоты от Константинопольского патриарха. Одним из учеников Преп. Сергия был тезоименитый ему Сергий Нуромский, по преданию, пришелец

с Афонской горы, и есть основания отожествлять ученика Преп. Сергия Радонежского, Афанасия, с тем Афанасием Русином, который списал на Афоне, в 1431 г., сборник житий для Троицы-Сергия. Библиотека Троицкой лавры хранит древнейшие славянские списки Григория Синаита XIV и XV веков. В XV же веке там были списаны и сочинения Симеона Нового Богослова" (Федотов, ук. соч. стр. 149).

Однако, все это ничего не доказывает, особенно, если сравнить жизнь Преп. Сергия с идеалом ново-исихастов. Достаточно вспомнить его деятельность в качестве игумена монастыря, для которого он ввел студитский устав (1), и его участие в политических событиях его эпохи. Также и характер его видений Божией Матери и Апостолов говорит против подобной гипотезы. Сергий был созерцателем, молитвенником, мистиком, может-быть даже первым русским мистиком. Но он не был ново-исихастом, не был монахом совершенно порвавшим всякую связь с миром для того, чтобы обособленно отиться личному освящению по определенным систематизированным методам.

Личность русского Святого слишком ярка, он слишком своеобразен, слишком велик, чтобы идти по стопам какой-либо школы. Его чистая и простая мистика пронизана любовью к людям и от нее веет запахами девственных лесов. Отпечаток на ней лежит чисто русский.

Библиография :

Епифаний Премудрый (ум. 1420) : „Житие Св. Сергия” (Памятники древней русской письменности) СПБ. 1885. Е. Голубинский : „Житие Св. Сергия”, Сергиев Посад, 1892. Г. Федотов : „Святые древней Руси”. В. Ключевский : „Преп. Сергий Радонежский, благодатный воспитатель русского народного духа”, Берлин 1922. С. Булгаков : „Благодатные заветы Преп. Сергия русскому богословствуанию” („Путь” № 5, Париж 1926).

(1) „Исихасм самым резким образом отличается от василианского и студитского монашества” („Иреникон” 1947, т. XX, стр. 259).

СВЯТОЙ СТЕФАН ПЕРМСКИЙ

„ Подобно Авраамию Смоленскому — пишет Г. П. Федотов — Стефан Пермский занимает совершенно особое место в сонме русских святых, стоя несколько особняком от широкой исторической традиции. Святитель Стефан — миссионер, отдавший свою жизнь на обращение языческого народа. Биографом его был тот же Епифаний Премудрый, который написал и первое житие Преп. Сергия.

Младший современник Стефана, он жил одно время вместе с ним в Ростовском монастыре и, перейдя к Преп. Сергию, продолжал встречаться с пермским миссионером. Стефан и Сергий были связаны между собой узами духовной дружбы. Автор многое видел „своими очами” и с „самим (Стефаном) беседовал многажды. Отсюда надежный исторический характер жития”,

Св. Стефан родился в Устюге Великом, в районе Северной Двины, около 1340 г., лет за сто пятьдесят до знаменитого западного миссионера, Св. Франциска Ксаверия, с которым у него много общих черт. В Двинской земле — пишет далее Г. П. Федотов — „русские города представляли островки среди инородческого моря. Волны этого моря подходили к самому Устюгу, вокруг которого начинались поселения западных пермяков или, по нашему наименованию, зырян. Несомненно, что как знакомство с пермяками и их языком, так и идея евангельской проповеди среди них относятся к отроческим годам святого. Стефан был сыном соборного устюжского клирошанина. Епифаний знает о быстрых успехах мальчика в грамоте. Стефан научился „в граде Устюге всей граматической хитрости и книжной силе”. В словах Епифания нельзя видеть просто агиографической формулы: жизнь Стефана показывает в нем совершенно исключительное научное призвание. Биограф бегло отмечает рост аскетических настроений в отроке Стефане, под влиянием Священного Писания, чтобы немедленно привести его в Ростов, где он постригся в монастыре Св. Григория Богослова. Знаменателен самый выбор монастыря: „яко книги многи бяху ту”. Предположение о греческой национальности еп. Парфения, при котором постригся Стефан, объясняет наличие в монастырской

библиотеке греческих книг, а в монастыре — людей, способных научить юношу греческому языку. Св. Стефан был одним из немногих людей древней Руси, которые могли читать и говорить по-гречески. Вместе с пермским это давало ему знание трех языков, явление, может быть, не столь редкое в древнем Киеве, но уже совершенно исключительное на московском севере. По словам Епифания, Стефан изучил и „внешнюю философию”, т. е. какие то элементы светских наук, доступные ему в греческих оригиналах, так-как славянские переводы не могли дать этой „внешней философии”. Но главным предметом изучения Св. Стефана было Св. Писание. Епифаний, который был его сотоварищем если не учеником, в этих эзгегетических трудах, сообщает много интересного: Стефан не довольствовался „бедным учением”, но любил „умедливать”, „пока до конца по истине не уразумеет”. Встречая мудрого и книжного старца, он делался его „совопросником и собеседником”, проводя с ним ночи и утра, „распытая ищемых скоропытне”. Записывая свои воспоминания уже по кончине святого, Епифаний просит у него прощения за то, „что был ему досадителем, препирался с ним о каком-нибудь слове, или о стихе, или о строке”. Любопытный образ богословско-эзгегетического семинара в древнем русском монастыре.

Греческие книги, с которыми Стефан не расставался („присно имяще я у себя”), открывали ему путь к великой византийской культуре. Стефан сам закрыл для себя этот, очевидно, дорогой ему, путь: он отрекается от высокого идеала познания ради любви, любви к тем диким язычникам, встреча с которыми в родном Устюге некогда пронзила жалостью его сердце. Для них он совершает свое нисхождение из ученого затвора, свой плодоносный кенозис. Стефан-эллинист был редким явлением на Руси. Стефан — создатель зырянской письменности — явление совершенно исключительное. Он не пожелал соединить дело крещения язычников с их обрусением. Не пожелал и идти к ним со славянской литургией, разъясняемой проповедью на народном языке. Он сделал для зырян то, что Кирилл и Мефодий — для всего славянства. Он перевел для них богослужение и Св. Писание — вероятно, часть его. Предварительно он должен был составить зырянскую азбуку, и немногие сохранившиеся до нас образцы древнего пермского письма показывают, что он воспользовался для него не русским и не греческим алфавитом, но, вероятнее всего, местными рунами — знаками для зарубок на дереве, отступив в этом даже от примера первоучителей словенских. Естественно, что в своем новом и смелом деле Сте-

фан встретил много противников. Эти „скудные умы” (по выражению Епифания) указывали на неуместность замышлять грамоту „за 120 лет до скончания века” (7000 г. от сотворения мира!). Если понадобилось, уж лучше было передать зырянам готовую русскую грамоту. Но Стефан получил благословение высшего иерарха — заместителя митрополита — и отправился „яко овца посреди волк” в опасную и дикую страну. Он, вероятно, имел возможность в своем миссионерском деле заручиться помощью московской администрации, но эта московская помощь как раз могла бы скомпрометировать успехи его проповеди. Вот почему Стефан предпочитает идти в пермскую землю один или с немногими спутниками. Его миссионерские успехи и испытания зарисованы в ряде сцен с натуры, не лишенных юмора и прекрасно характеризующих наивное, но природно-доброе зырянское мировоззрение. Сначала мы видим Стефана в небольшом кругу уже крещеных учеников. Они приходят к нему, рассаживаются и задают вопросы. Но иногда приходят и некрещеные. Эти его не любят: они становятся вокруг с „ослопами”, помышляют его убить или, собрав сухой соломы, „творят запаление рабу Божию”. Впоследствии Стефан сам переходит в наступление и начинает разрушать их идолы и кумирни. Когда он сжег их „нарочитую кумирню”, собралось множество зырян с кольями и топорами. Стефан проповедует им, сам уже готовясь к смерти. Но никто не решается напасть на него. Обаяние его личности могло покорить детские сердца. Но и природная кротость этого народа рисуется с большой яркостью. Сами зыряне так объясняют невозможность поднять руку на московского миссионера: „Обычай лих имать не творить начало бою”, а первым напасть у них не хватает духу.

Разрушение кумириен было практическим доказательством бессилия языческих богов. То были простые избы, увешанные шкурами дорогих зверей, в виде приношений богам. Стефан рубил „обухом в лоб” идола и, расколов на мелкие щепки, сжигал вместе со всем пушным богатством: не хотел брать себе „части неприязненной” (т. е. бесовской). Положительной пропаганде христианства должна была служить построенная в главном зырянском селении церковь во имя Благовещения. Стефан украсил ее „яко невесту добру” — церковную утварь он привез из Москвы. Сюда „частили” и некрещеные, не для молитвы, а подивиться „красоте и доброте зданья церковного”. Это была настоящая проповедь красотой. Зыряне были зачарованы, как некогда послы Владимира в цареградской Св. Софии. Для крещеных Стефан предлагал разумное понимание веры.

Всех крещеных, взрослых и детей, он заставлял учить изобретенную им грамоту и читать Часослов, Псалтырь и „прочие книги”. В зависимости от успехов он поставлял (получив епископский сан в Москве в 1379 г.) кого в попы, кого в дьяконы, чтецы или певцы: „и писать научая их пермских книги, и сам помогая им”.

Так вместе с Христовой верой, в стране совершенно дикой зажигается очаг христианской культуры. Ученый Стефан несет свою науку и в глушь первобытных лесов.

Самый драматический момент для жития Св. Стефана представляет его прение с языческим волхвом Памом, где особенно живописно рисуется контраст наивной пермяцкой веры в столкновении с библейской ученостью миссионера. Этот Пам причитает о долге хранить древние обычай: „Отеческих богов не оставляйте и жертв и треб их не забывайте”... Преимущества старой веры над христианством доказываются и положительными аргументами: „у христиан един Бог, а у нас мнози боги, мнози поспешницы”; в о-вторых, „у нас един человек, или сам друг... исходит на брань с медведем”, а у христиан по сту, по двести человек, да и то иногда возвращаются с охоты без медведя. Какую силу могли иметь против этих доводов убеждения Св. Стефана от божественных писаний? Прелись весь день и всю ночь, не ели и не пили, и без всякой пользы. Тогда Стефан предлагает испытание огнем и водою: пройти сквозь костер и броситься в прорубь. Волхв имел неосторожность согласиться. Но когда обложили уже огнем крайнюю хижину и святой взял за руку Пама, чтобы вместе идти на суд Божий, старый колдун не выдержал. „Аз не навыкох преобидети огонь и воду”; он предполагал, что Стефан научился этому особому виду колдовства у своего отца. Народ уже готов убить побежденного вождя, который еще вчера имел неограниченное влияние по всей Пермской земле. Но Стефан отпускает его, обрекая на изгнание и на отлучение из среды новокрещеного народа.

Победа над Памом, очевидно, является венцом миссионерских подвигов Св. Стефана. Его биограф, к сожалению, не следит за ростом церковной организации в новом крае. Местное предание знает много церквей и монастырей, основанных при Стефане. Сохраниются и иконы, писанные его рукой, — он был и художник. Необходимые средства и сотрудников епископ-миссионер получал как из родного Устюга, так и из Москвы и Новгорода. В соперничестве Москвы и Новгорода Стефан, очевидно, не становился ни на чью сторону. Теснее всего он, конечно, связан с Москвой. В Москве он бывал нередко, и по

делам епархии, и по вызову митрополита (Собор 1390 г.) (1). В Москве он и скончался, 26 апреля 1396 г. Там же и скончали его." (2).

Рассказывая о миссионерской деятельности Св. Стефана, его житие, к сожалению, ничего не говорит о его внутренней жизни. Сам святой, следуя в этом отношении традициям почти всей русской святости, не оставил после себя ни писем, ни иных произведений, которые могли бы осветить эту сторону его жизни. Мы можем только сказать, что она не могла не быть напряженной, если вспомнить все то, что он сделал и что служило побуждением к его деятельности. Непосредственно мы знаем лишь, что Св. Стефан был связан дружбой с Преп. Сергием. За неимением иных свидетельств, достаточно этого, чтобы установить духовное родство, существовавшее между ними обоими, и уже это для нас существенно.

Особого интереса заслуживает то оправдание, которое автор жития, Епифаний, дает новаторской деятельности святого : основанию зырянской Церкви со своей собственной литургией и своим национальным языком.

„ Материалами для историко-философских размышлений Епифания служат пролог Нестора к житию Бориса и Глеба и повесть болгарского черноризца Храбра „ о письменах ”. Все, что древние авторы говорят в защиту славянской письменности и религиозного призыва русского народа, Епифаний относит к пермской азбуке и народу. Пермяки, как и русские славяне — работники одиннадцатого часа, призванные Богом в конце времен, за сто двадцать лет до преставления мира. Их азбука славнее греческой, ибо она, как и славянская, есть создание святого. Епифаний, т. е. конечно, сам Стефан, идею которого выражает биограф, смирил себя и свое национальное сознание перед национальной идеей другого — и сколь малого — народа. Дело Стефана как раз в этой своей части — создание национальной зырянской Церкви — оказалось нежизненным ” (3). Эти его идеи потонули в руссификаторской и централизующей политике Москвы. Но по сути дела они означают ни что иное, как применение в жизни принципа, указанного выше, а именно, подлинно сверхнационального характера Церкви, в силу которого каждый народ может и должен переживать по-своему истины церковной веры и

(1) В Москве же он был поставлен епископом.

(2) Г. П. Федотов „ Святые древней Руси ”, стр. 126-133.

(3) Федотов, стр. 134.

накладывать на них свой особый отпечаток. На практике, эта идея часто встречает препятствия, ибо она не свойственна ни латинскому, ни греческому миру, которые оба понимают кафоличность, вселенскость скорее горизонтально, а не вертикально, в глубину. Московское православие, в особенности начиная с XV века, т. е. после того, как оно объявило себя наследником Византии, в этом вопросе всего только приняло византийскую линию. Оно упразднило национальные особенности культа у зырян и навязало им свой собственный богослужебный язык. На приблизительно полтора столетия позже, дальше на Востоке, в Китае и в Индии, в деятельности отцов иезуитов Риччи (1552-1610) и Нобили (1577-1656) можно найти нечто похожее на попытки Св. Стефана. Их идеи не совпадают с идеями русского миссионера, но родственны им. Оба иезуита действовали по той же линии, что он, но пошли дальше его.

После смерти Св. Стефана его ученики продолжали дело обращения зырян. Св. Герасим и Св. Питирим отдали за них свою жизнь : оба были убиты язычниками. Другие предприняли проповедь христианства также и у соседних народов. Так например, „Преп. Трифон Печенгский († 1583 г.) не был еще ни священником, ни монахом, когда оставил свою новгородскую родину, чтобы на далеком севере, на Кольских берегах проповедовать слово Божие в „лопи дикой“. Он долго ждал из Новгорода иеряя, и построенная им церковь стояла без пения. Наконец, он нашел себе духовного сотрудника, иеромонаха, который освятил церковь и постриг самого миссионера. Так было положено начало самой северной из русских обителей, Печенгской, которая до последнего времени была духовным и хозяйственным центром дикого края” (1).

Миссионерская традиция, начатая на заре русского христианства Печерскими иноками (Преп. Авраамием Ростовским, Преп. Кукшой, Св. Леонтием и Исаией Ростовскими и другими), составляя неотъемлемую часть христианской религии, продолжала жить и приносить плоды святости на Русской земле, и, вопреки тому, что иногда говорится, она не умерла никогда. Однако, с XVI века в ней началось некоторое закостенение. За редкими исключениями (Св. Иннокентий Иркутский, Св. Иоанн Тобольский, епископ Николай Японский), миссионерство, особенно в синодальный период (1721-1917), приняло характер официаль-

(1) Федотов, стр. 135-136.

ногого пропагандного учреждения, со всеми отрицательными чертами, свойственными такой постановке дела : это и было то самое, чего Св. Стефан хотел во что бы то ни стало избежать, отказываясь для своего дела от помощи и покровительства Московских властей.

Библиография :

Г. П. Федотов, ук. соч. — **Епифаний Премудрый „Житие Святого Стефана Пермского“**, (изд. Археогр. Комиссии, 1897). Е. Голубинский „История Русской Церкви“, т. II. — А. Крашенинников „Апостольский подвиг Св. Стефана Пермского“ (Журн. Моск. Патриархии, 1949, № 4).

Распространение Святости и Ее противники

СЕВЕРНАЯ ФИВАИДА

Троицкая лавра, в лице представителей своего первого поколения — непосредственных учеников Преп. Сергия, представляется духовным очагом с необычайно сильными излучениями. Одиннадцать ее иноков стали основателями монастырей, и все они почитаются как святые. К несчастью, это рвение продолжалось недолго. Второе монашеское поколение не удержалось на высоте своих предшественников. Как пишет Г. П. Федотов, „богатый, осыпанный милостями московских государей, столь близко связанный с великокняжеской столицей монастырь перестает давать и святых, и новые монашеские колонии”. Священный огонь, зажженный преподобным основателем, начинает слабеть от избытка мирских благ. Все же многие из монастырей, основанных носителями этого огня, в свою очередь стали светлыми очагами религиозной жизни. „Через них — продолжает Г. П. Федотов — живая преемственность Св. Сергия сохраняется в русской святости, по крайней мере до конца XV столетия. По двум направлениям бежит этот духовный поток : на Юг, в Москву, в ее городские и подмосковные монастыри, и на север, в лесные пустыни по Волге и в Заволжье. Значение этих двух направлений не только географическое : с ними связано раздвоение двух основных путей русской духовной жизни :

„Оставляя пока в стороне московское монашество и московский тип святости, заметно возобладавший с конца XV века, назовем северных пустынножителей из числа учеников Преп. Сергия”, или, за недостатком места, по крайней мере некоторых из них, прославивших своим подвигом этот русский Север, получивший от агиографа Андрея Муравьева столь удачное название „Северная Фиваида”. Святые Мефодий Песношский, Авраамий Чухломский, Иаков Железноборовский, Павел и Сильвестр Обнорские все были непосредственными учениками Преп. Сергия. Среди северных подвижников, не являвшихся непосред-

ственными учениками Преподобного, но испытавших его духовное влияние, наиболее прославились Преп. Ферапонт и Кирилл Белозерские.

Об этом последнем мы имеем, как и о Преп. Сергии, житие, составленное вскоре после смерти святого Пахомием Сербиным. Оно до сих пор не издано целиком, но существует во многих списках. Отрывки из него напечатаны в Истории Русской Церкви митрополита Макария (т. IV стр. 356 и д., приложение XXI). Об остальных северных святых имеются обычно лишь краткие и сухие биографические заметки, из которых многие остаются неизданными. Наиболее существенное из их содержания известно нам из трудов проф. Кадлубовского.

I. Преп. Кирилл Белозерский.

Преп. Кирилл, в наше время почти совершенно забытый, был одним из самых чтимых святых в допетровской Руси. Он родился в Москве, вероятно в 1337 г., в знатной семье, состоявшей в родстве с родом бояр Вельяминовых. При крещении ему дали имя Кузьма. Рано осыпавшись, он нашел приют у своего родственника Вельяминова, в доме у которого скоро завоевал всеобщее уважение и доверие своим умом и природными дарованиями. В дальнейшем он стал главным управляющим своего опекуна. Вельяминов, принадлежа к самому высшему боярству, был в особой милости при дворе и пользовался таким влиянием, что Кузьма, стремившийся к монашеской жизни, долго не мог найти игумена, который согласился бы его постричь. Все они боялись гнева его знаменитого покровителя. Наконец, один из друзей Преп. Сергия, Стефан, решился принять на себя предполагаемый гнев Вельяминова, облек его в монашескую рясу и дал ему имя Кирилл, но все же не посмел дать ему постриг. Затем, оставив молодого человека у себя, Стефан сам отправился к боярину. Увидав игумена Стефана, которого он уже знал, Вельяминов поспешил к нему навстречу и попросил у него благословения. Стефан благословил его и добавил: „А раб Божий Кирилл, твой богомолец, тоже тебя благословляет”. „Кто такой Кирилл?“ — спросил Вельяминов. „Прежний твой родич, а ныне инок, раб Божий и молитвенник за вас всех“, — ответил Стефан. Велик был гнев Вельяминова. Несмотря на свое уважение к святому игумену, он позволил себе наговорить ему грубостей. Стефан вместо всякого ответа привел ему евангельский текст: „В какой бы город или селение ни вошли вы... там оставайтесь, пока не выйдете... А если кто не примет вас... то, выходя из дома... отря-

сите прах от ног своих ". Сказав это, Стефан ушел из дома боярина. Тогда то вмешалась жена боярина, Ирина. Испуганная строгими словами Спасителя, обращенными теперь на ее дом, она стала умолять своего мужа как можно скорее помириться с игуменом и согласиться на монашеское призвание Кузьмы-Кирилла. Боярин уступил. Он послал за игуменом, попросил у него прощения и разрешил Кириллу поступать по своей воле — уйти в тот монастырь, который он сам выберет. Раздав все свое имущество бедным, Кирилл выбрал московский Симонов монастырь, где игуменом в то время был племянник Преп. Сергия, сын его брата, Феодор.

Симонов монастырь придерживался строгого киновийского устава. В нем каждый послушник поступал в подчинение к опытному монаху, которому он был обязан слепо повиноваться. Своему наставнику он должен был не только давать отчет во всех своих внешних действиях, но и открывать ему свою совесть, сообщать ему о малейших движениях своей души и принимать от него советы и указания.

Кирилл с рвением и радостью исполнял все требования своего наставника. Он работал то на кухне, то в пекарне, проводил целые дни перед раскаленной печью, все время повторяя самому себе : „ Терпи этот огонь, Кирилл, дабы избежать огня вечного ". Он строго постился, много молился и предавался сурговой аскезе. Легко одеваясь зимой как летом, он спал только сидя и при первом ударе колокола его уже видели спешающим в церковь. Бесы пытались искушать его страхованием, но обращались в бегство, не вынося имени Иисусова, которое юный ионк повторял беспрерывно.

Но более всего он упражнялся в послушании. Так например, когда он попросил разрешения есть только каждый второй или третий день, прямой приказ его наставника заставил его смягчить свое чрезмерное рвение и есть, как вся братия, только не до-сыта.

В эти же первые годы своей монашеской жизни он стал встречаться с Преп. Сергием, когда тот приезжал навестить своего племянника. Преподобный скоро разгадал душевное богатство Кирилла и привязался к юноше всем сердцем. Когда он бывал в Симоновом монастыре, заранее уже было известно, что найти его легче всего на пекарне, беседующим с Кириллом на духовные темы. Эта благосклонность Преп. Сергия и образцовая жизнь, которую вел юный монах, скоро создали ему немалый авторитет среди братии. Он этого испугался, боясь впасть в тщеславие, и решил юродствовать, чтобы не производить такого

хорошего впечатления на других; он стал совершать поступки, за которые игумен подвергал его суровым наказаниям, сажал его, например, на сорок дней на хлеб и на воду. Кирилл радовался, что постится „не по своей воле“. Так он нес наказания шесть месяцев, пока игумен не понял, зачем юный монах ведет себя так, после чего наказания прекратились. Тогда Кирилл стал думать о том, как найти такое занятие, при котором он мог бы уйти в одиночество и навсегда затвориться в келии. В монастыре больше поста и молитвы требовалось послушание, поэтому он не мог сам просить у игумена такой решительной перемены его образа занятий. В силу этого, он молчал и поверял свои мысли только Божией Матери, к которой он имел обыкновение обращаться при всех трудных обстоятельствах жизни.

Зато радость его не знала границ, когда Феодор однажды призвал его и объявил ему, что его освобождают от работы на кухне и поручают ему работать переписчиком книг в келии. Но, к своему удивлению, он вскоре заметил, что, несмотря на одиночество, в котором он теперь находился, его молитва стала менее глубокой и давала ему меньше утешения, чем прежде. Поэтому он был доволен, когда, по окончании его работы, игумен снова отправил его работать у печи.

Этот особый, ощутительный дар „умиления“, способность трогаться при мысли о Боге и о Его благодеяниях, составляет, наряду с послушанием, характерную черту Преп. Кирилла. У него это кончится тем, что он не будет в состоянии съесть кусок хлеба, не проливая слез. За те же девять лет, что он провел на кухне, Кирилл был рукоположен в священники, а в 1390 г., когда Феодор был назначен епископом в Ростов, братия, несмотря на его самые энергичные возражения, избрала его игуменом. Последовавшие годы оказались трудными для столь смиренной души Кирилла. Избранный настоятелем, он ничуть не увлекся своим новым положением и остался таким, каким был прежде, смиренным и кротким с братией, „почтая старых как братьев и любя молодых как детей“. Вследствие почитания, которым он пользовался в Москве, в его келии всегда были люди. Все шли к нему, со своими заботами, со своими делами, но и с бесконечной болтовней. Кирилл принимал их, выслушивал, говорил с ними, но его душа смущалась от всего этого шума и от всей этой суеты. В 1392 г., узнав о кончине Преп. Сергия, которого он считал своим учителем, он не выдержал, отказался от игуменства несмотря на уговоры братии и затворился в келии. Зависть нового настоятеля, не выносившего окружавшей Кирилла всеобщей любви и стечения людей, попрежнему приходивших

к нему со всех сторон, заставила Кирилла покинуть монастырь и уйти в другой, соседний. Ему было тогда 60 лет, но его душа продолжала жаждать новых аскетических подвигов. Сначала он стал молчальником, но это казалось ему недостаточным и он стал думать о том, чтобы оставить города и людей и уйти в леса; там он был бы один с Богом и мог бы целиком отдаваться молитве и созерцанию. Мы уже знаем, что в минуты сомнений и когда надо было принимать решения, Кирилл имел обыкновение обращаться к Божией Матери. Так он поступил и на этот раз, стал молить Пречистую указать ему путь ко спасению. Однажды, когда он читал акафист Пречистой, при словах „отрешимся от мира, вознесем помышления к небу”, он услыхал голос — голос Божией Матери, — который ему сказал: „Кирилл, выйди отсюда и иди на Белоозеро, там я уготовала тебе место, где можешь спастись”. Эти слова сопровождались светом, озарившим всю келию. Открыв окно, Кирилл увидал, что свет идет с севера, с той самой стороны, куда его посыпалася Пречистая. Всю ночь Кирилл не мог сомкнуть глаз, радуясь и проливая слезы умиления. Для него эта ночь была светлее самого светлого утра.

Приблизительно в это же время, один из монахов того же монастыря, который звался Ферапонтом и был близок с Кириллом, был послан по делам на Север, в район Белого озера. По его возвращении Кирилл поставил ему вопрос, нет ли по его мнению в тех краях места, где монах мог бы в молчании заниматься спасением своей души. Получив утвердительный ответ, Кирилл не стал долго ждать. Не говоря Ферапонту о видении, которого он удастся, он ему сообщил, что хочет отправиться на Белое озеро. Тогда Ферапонт в свою очередь признался ему в том, что и сам хочет перебраться туда же и готов идти с Кириллом, если тот согласен взять его с собою. Оба монаха покинули Москву пешком, унося с собою Смоленскую икону Божией Матери, и отправились на север, в далекое Заволжье. Там, среди дремучего леса, на холме, окруженному со всех сторон водою, откуда открывалась безбрежная даль, Кирилл показал своему спутнику место, предуказанное ему Божией Матерью. „Вот мой мир, — воскликнул он, — здесь я останусь на всю жизнь. Благословен Господь, услыхавший мою молитву!” Отслужив благодарственный молебен Божией Матери, Кирилл и Ферапонт водрузили крест и вырыли на этом месте убежище, между тремя озерами, Сиверком, Лунском и Долгом. Напрасно было бы утверждать, что в „этом раю”, как называл его Кирилл, жизнь была легкой. Напротив, она была такой „тесной

и жестокой ", что Ферапонт не долго ее выдержал и покинул своего спутника. В 15 километрах оттуда он выбрал другое место, где и основал свой собственный монастырь (это — Ферапонтовский монастырь, прославившийся своими фресками, созданными мастером Дионисием; теперь это — один из ценнейших музеев русского изобразительного искусства). Кирилл таким образом остался один в дремучем лесу. Лишения его не пугали, к ним он привык и, несмотря на свои шестьдесят лет, был бодр и крепок телом и душою. Но жизнь его была не безопасной. Один раз, ночью, когда он спал, его чуть не убило упавшим деревом; в другой раз, расчищая лес под огород, он вызвал лесной пожар, от которого едва спасся. Первым человеком, пришедшим к нему, был крестьянин из окрестностей, рассказалавший, что со своими соседями он не раз слышал пение и колокольный звон, доносившиеся из этой части леса : вот они и стали искать, но долго не находили ни души. Вслед за этим крестьянином пришли и другие. Потом пришли три монаха из Симонова монастыря, еще другие последовали за ними.

Кирилл никому не отказывал в приеме и скоро вокруг часовни, освященной во имя Успения Божией Матери, образовалась, маленькая община. Это посвящение часовни Успению указывает, кстати, на особое почитание ее основателем Божией Матери. Оно же говорит и о том, что новый монастырь желал сохранить связь с Москвой и, в частности, с Симоновым монастырем, который был также посвящен Божией Матери.

Устав, введенный Кириллом в его монастыре, был киновийским уставом, таким, каким его желал Преп. Сергий, но может-быть еще более строгим. Кириллов монастырь должен был стать школой послушания и бедности, самоотречения и братской любви, местом уединения, молчания, молитвы и труда.

Преп. Кирилл требовал, чтобы все совершалось по уставу, истово и в молчании. В церкви у каждого было свое место, богослужение должно было быть благоговейным, пение — простым и уставным. Кирилл всем служил примером. Несмотря на его возраст, не бывало, чтобы он в церкви прислонился к стене или пропустил бы службу. Также и в трапезной, места были точно распределены и все проходило в молчании. За столом никто не смел говорить, все должны были слушать чтение. Поощряя пост, Кирилл тем не менее приказывал подавать своим монахам „ три снеди " (т. е. три блюда) и часто заходил на кухню, заботясь, по его выражению, об „ утешении " для братьев. „ Он и сам помогает поварам, вспоминая Симоновское свое послушание. Зато мед и вино были строго изгнаны из мона-

стыря. Это особенность Кириллова устава, перенесенная и в Соловецкий монастырь. О наказаниях, налагаемых игуменом, мы не слышим. Повидимому, духовный авторитет Кирилла был достаточен и непререкаем. Не сурвость, но уставность — вот что отличает жизнь в монастыре Св. Кирилла.

„ Сам игумен ходит, как и Сергий, в „ разодранной и многошвенной рясе ”, и так же кроток к своим обидчикам. Ненавидящему его иноку он говорит : „ Все соблазнились обо мне, ты один истинствовал, и понял, что я грешник ”. Нестяжательность у Кирилла выражена еще ярче, чем у Сергия. Он не позволяет монахам даже ходить к мирянам за милостыней. Он отклоняет все дарственные села, предлагаемые ему князьями и боярами. Однако от приносимой милостыни он не отказывается ” (Федотов). По киновийскому уставу, монахи, главным образом в личном владении, не должны иметь ничего. Поэтому в Кирилловом монастыре у монахов в келиях не должно было быть даже корыта для их личного пользования, ни даже воды для питья.

Ясно, что при жизни Кирилла монастырь, будучи бедным, не мог развивать широкой благотворительной деятельности. „ Но преподобный наставляет на служении любви, и о ней говорят как его многочисленные чудеса, так и оставшиеся от него послания к князьям ” (Федотов). Так, во время голода, поразившего край, он умножил хлебы для питания местных инородцев; в другой раз он своею молитвою спас рыбаков, застигнутых на озере бурей; одного из своих монахов он воскресил из мертвых, единственно для того, чтобы тот мог причаститься.

Преп. Кирилл — один из немногих святых древней Руси, от которого до нас дошли подлинные письменные произведения. В одном из сборников XVI века Новгородской Софийской библиотеки содержатся три его послания к сыновьям вел. князя Дмитрия Донского : Василию, Андрею и Георгию. В них проявляется христианский дух и смирение святого, простота мысли, чувств и применяемых им выражений. Вместе с тем в них чувствуется и высокая духовная связь, существовавшая между святым отшельником и носителями власти в тогдашней России. Так великому князю Василию Московскому Кирилл, поблагодарив его за оказанные монастырю благодеяния, напоминает, как духовный пастырь, об обязанности носителя высшей власти блюсти заповеди Божии и уклоняться от путей, ведущих к погибели. Кирилл сравнивает князя с кормчим : не такая беда, если на корабле простой гребец работает плохо, но из-за оплошности кормчего может погибнуть все судно; так и боярин, если грешит, то вредит только себе самому, но если князь грешит, то

вред для всех, кто ему подвластен. Преподобный призывает Василия к кротости и справедливости по отношению к Суздальским князьям, которые вступили с ним в распри и бежали к татарам, боясь гнева своего московского родича. Пусть же Василий покажет им свою любовь и милосердие, чтобы они не погибли в стране у поганых; ибо никакая власть в мире, ни княжеская и никакая иная, не может избавить нас от праведного суда Божия; но если князь любит ближнего своего как самого себя и утешает страждущую и исполненную горечью душу, то это много поможет ему перед судом Христа; как и возлюбленный ученик Христов, святой Иоанн, учит: „Кто говорит: я люблю Бога, а брата своего ненавидит, тот лжец”, — так и князь пусть любит Бога всем сердцем своим и любит братьев своих и всех христиан...

В письме к князю Андрею Можайскому Преп. Кирилл предлагает целую административную и социальную программу. Он пишет о честности в судах, о необходимости отменить таможни и корчевничество (т. е. винную монополию), о наказании разбойников и „татей”, об „уймании” сквернословия, составляющего, увы, исконную русскую привычку, о рвении к делу Божию.

Как пишет Г. П. Федотов, „твёрдая, хотя и кроткая независимость к сильным мира сего характеризует как Преп. Кирилла, так и всю его школу”. Автор его жития и подчеркивает в его образе кротость и милосердие, постоянную заботу о духовном и материальном благе окружающих. Ясно, что он сознательно ставит ударение на эти добродетели милосердия, кротости и любви, которые оказываются особо выделенными. Зато, как и в большинстве древнерусских житий, внутренняя жизнь святого остается скрытой от наших взоров. К сожалению, мы знаем о ней очень мало. „Можно отметить лишь усердное почитание Богоматери и дар постоянных слез, как две **личных черты кирилловой религиозности**” (Федотов). К этому можно добавить склонность к созерцанию. Был ли он мистиком? Ответ зависит от того, какой смысл вкладывать в это слово. Если под этим понимать, что Преп. Кирилл был наделен высшим религиозным опытом, более непосредственным, более живым и более редким, чем у большинства людей (1), то его, по всей видимости, нужно отнести к числу этих особых избранныков. Также и постоянство, с каким он предавался созерцанию, его влечение к одиночеству и целые ночи, проводившиеся им в молитве, позволяют предполаг-

(1) Таково определение мистики, которое дает, напр., о. Ж. Марешаль (*Revue des questions scientifiques*, 1927).

гать, что эта молитва протекала на уровне, который был выше обычного. Ничего больше этого сказать нельзя, поскольку Преподобный, как и большинство русских святых, не оставил дневника своей духовной жизни и никаких записей о ней.

Преп. Кирилл умер 9 июня 1427 г. Ему было девяносто лет. Его причисление к лику святых состоялось в 1448 г., при митрополите Московском Ионе. Что касается его монастыря, он не долго устоял в тех правилах строгой нестяжательности, которыми так дорожил его основатель. Уже очень скоро после смерти Кирилла он, по размерам своих земельных владений, стал одним из самых богатых монастырей русского Севера, соперничая в этом отношении с Лаврой Преп. Сергия. „ Но общежитие и строгая уставная жизнь сохранились в нем до середины XVI века, когда религиозная жизнь подмосковной обители была давно уже в упадке. Вот почему Кириллов монастырь, а не Сергиев, явился в XV и XVI веках центром излучения живой святости, параллельно с основанием монашеских колоний ” (Федотов).

За XV век, по соседству с монастырем вырос город (Кириллов), и вся эта местность, включая второй монастырь, основанный спутником Кирилла, Ферапонтом, принимает характер святой земли, „ русской Фиваиды ”. Вокруг больших монастырей строятся скиты и отдельные келии, где целый сонм отшельников проводит жизнь в молчании и в строгом соблюдении устава, предписанного святым основателем.

II. Иноческое комельского леса.

Огромный Комельский лес, простирающийся на юге Вологодской области и подходящий к Костроме, нужно признать вторым центром монашеской жизни и святости в Заволжье. Целый ряд святых назван по этому лесу : Преп. Корнилий Комельский, Преп. Арсений и другие. „ Лесные речки Обнора и Нурома дали приют Павлу Обнорскому и Сергию Нуромскому, ученикам Преп. Сергия. Павел Обнорский, великий любитель безмолвия, именовавший безмолвие матерью всех добродетелей, является образец совершенного отшельника, редкого на Руси. Этот один образ оправдывает имя Фиваиды, данное северному русскому подвижничеству ” (Федотов).

Павел родился в 1317 г. в Москве, в богатой дворянской семье, и получил очень тщательное воспитание. С детства он

отличался добротою к несчастным и щедростью к нищим. О нем говорят, что он никогда не отказал в помощи человеку в беде. Если у него не было денег с собой, он снимал свою одежду и отдавал тому, кто просил подаяния. Когда ему исполнилось двадцать два года, он оставил родительский дом и убежал на Волгу трудиться для спасения души. Жизнь, которую он стал вести в монастырях с самого начала своего иночества, отличалась необычайной соровостью. Он смирял свою плоть тяжелым трудом, постился на хлебе и воде, стремился все к новым подвигам и искал мудрого наставника, который руководил бы им на пути к совершенству. Это было то самое время, когда в Радонежском лесу сиял Преп. Сергий. Павел отправился к нему и был принят с великой любовью. Глядя на этого юношу, Сергий тотчас понял, с кем он имеет дело. Он научил его добродетелям, необходимым для инока такого склада, в особенности же полному отречению от собственной воли. Проведя у Сергея пятнадцать лет, Павел, следуя своему стремлению к одиночеству и безмолвию, попросил у него разрешения уйти жить окончательно в пустынь. Видя его влечение и считая, что оно — от Бога, Сергий благословил своего ученика и дал ему медный крест в знак победы Христа над миром; после этого Павел отправился в путь, который и привел его в Комельский лес. Там он прожил несколько лет в дупле липы, где его и застал другой любитель отшельнической жизни, Сергий Нуромский, навестивший его однажды; Павел находился в обществе медведя, лисиц, зайцев и других диких зверей, и кормил птиц, сидевших у него на голове и на плечах. Впоследствии, по внушению от Бога, повелевшего Своему служителю послужить другим людям как образец достигнутых им добродетелей, Павел отказался от своего одиночества и избрал новое местожительство на берегу реки Обноры, все в том же лесу. Там он построил для себя хижину и вырыл колодец. На этом месте он остался до своей смерти, в 1429 г., среди диких зверей, без боязни приходивших есть из его рук.

Дни и ночи он проводил в хвале Бога, соединяя свой голос с голосами лесных птиц. Молитва охраняла его от демонов и разбойников и помогала переносить все лишения. Пять дней в неделю он не ел вообще ничего, а по субботам и воскресеньям питался небольшим количеством хлеба и водой. Пришло однако время, когда, с Божиим разрешением, его убежище было обнаружено. Тогда люди стали приходить к нему, ища у него руководства на путях к совершенству. Павлу пришлось думать об организации жизни в общине. Но должности настоятеля он не принял и про-

должал жить затворником, а окружающие считали его ангелом. Когда он умер, ему было сто двенадцать лет.

Житие блаженного Павла Обнорского было написано, по всей вероятности, только в начале XVI века, но автор, имя которого нам неизвестно, по его собственным словам использовал заслуживающие доверия устные и письменные источники (Н. Коноплев) (1). Повидимому, этот автор сам был монахом в Обнорском монастыре и он в особенности подчеркивает любовь блаженного Павла к молчанию и одиночеству, изображая эти черты наиболее для него характерными. Не только сам Павел упражняется в них и ищет того и другого и в молодости, и у Преподобного Сергия, и позже с еще большим рвением в лесу, но он и своим ученикам советует придерживаться того же, как основного правила их поведения: „Любите молчание, матья всех добродетелей“. В чем причина такой особой настойчивости? Это поясняет автор жития: молчание и одиночество помогают войти в себя самого и сосредоточиться; они облегчают размышление, стремление к внутреннему очищению и к совершенству. О самом Павле говорится, что он предавался пению и молитве, беспрестанно очищая свои помышления, чтобы дух не был привязан к земному. Незадолго до смерти блаженный замолк совершенно и стал воздерживаться от всякого общения с людьми, погрузившись в молитву, и очищал свой взгляд, сосредоточив его на своем сердце, чтобы благодаря такому очищению, созерцать славу Господню.

Это указание биографа говорит особенно ясно о сосредоточенности Павла и о его особой созерцательности, позволявшей ему достигать высших духовных утешений. Здесь мы видим его духовное состояние — состояние подлинного созерцателя. Те же мысли выражены в наставлениях „братьям“, которые биограф вкладывает в уста Павлу незадолго до его смерти. Прежде всего он учит молитвенно хвалить Бога. Он советует хранить в сердце „страж Божий“ и не ленясь отдаваться молитве и, ради Бога, физическому труду, заботясь при этом не только о том, чтобы всякое дело было сделано исправно, но и о сохранении чистоты своих слов и помыслов. Значение дурных мыслей сильно заботит блаженного. Он учит тому, как с ними бороться и им не поддаваться. Для этого одно из средств — воздержание в пище, затем молитва, пост, бдение. Эти требования внутренней борьбы и совершенствования, без указаний об угодных Богу внешних делах, явственно отличают наставления Павла Об-

(1) „Чтения“, 18-95, стр. 69.

норского от тех, которые можно найти в жизнеописаниях других святых. Павел учит свою братию побеждать искушения и ничуть не бояться необходимого труда. По его словам, Господь тогда посыпает помощь и силы для еще больших трудов. Необходимо, чтобы монахи жили от трудов своих рук и могли бы этим трудом помогать бедным. Что касается молитвы, то в одном наставлении послушникам, принадлежащим если не ему самому, то во всяком случае его школе, мы находим впервые указание на так называемую молитву Иисусову (Господи Иисусе Христе Сыне Божий, помилуй мя грешного). Говорится, что ее следует читать, перебирая монашеские четки. Тут приходится вспомнить исихастскую духовность. Был ли Павел исихастом? За неимением доказательств, это трудно сказать. Встречающиеся в его житии отдельные выражения, относящиеся к созерцанию и к сосредоточению, могут быть и обманчивыми. Не следует забывать, что его биография была написана только в XVI веке, с исихастской терминологией, введенной Нилом Сорским. Ясно то, что Павел был исихастом в том смысле, что разделял бы богословские воззрения Григория Паламы и приемы молитвы, пользовавшиеся в то время особым успехом на Афоне. Но вряд ли можно сомневаться в том, что на нем сказалось влияние его духовника и соседа по отшельничеству, Сергия Нуромского.

Этот последний был на Афоне, где и принял постриг. Идя с Афона, он и явился однажды к Преп. Сергию Радонежскому, у которого пробыл некоторое время, завоевав своими добродетелями расположение своего нового учителя. Мы не знаем ничего определенного ни о его происхождении, ни о причинах, побудивших его покинуть Святую Гору и пуститься в путь, который привел его в Подмосковье. Возможно, что он бежал от смут, происходивших тогда в Афонских монастырях в связи с паламитскими спорами (1). Был ли он сторонником паламитских учений? Был ли он исихастом? Мы склонны это допустить, принимая во внимание первую монашескую подготовку, полученную им на Афоне, и тенденции, обнаруживающиеся в его духовности. Ее особый характер и побудил его покинуть Троицкую лавру и в свою очередь уйти в северные леса, в поисках одиночества. Там он встретился с блаженным Павлом Обнорским, поселившимся поблизости. Обоих отшельников связала духовная дружба: они навещали друг друга, друг другу

(1) См. Ф. Успенский „Очерки по истории византийской образованности”, стр. 309-371.

исповедывались и делились всеми своими мыслями и благочестивыми упражнениями. Сергий Нуромский умер в 1413 г. Житие его было написано только в 1584 г. Оно очень короткое, отличается подражательностью, полно риторики и не представляет интереса, за исключением приписываемого святому предсмертного увещания его монахам. Из этого увещания видно, каков был идеал либо тех, кто помогал составить данное житие, либо монахов монастыря, хранивших память об его основателе. По этому тексту, Сергий сначала поручает своих учеников Богу и Божией Матери, а затем призывает их хранить страх Божий и помнить слово Христа: „кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня”. Далее Сергий просит их жить друг с другом в смирении, избегать лживых слов, ненавидеть клевету и оказывать любовь клеветникам, отвращаясь от всякой вражды, так, чтобы солнце не садилось, пока они не победили в себе всякий гнев. Он их просит быть послушными начальникам, заботящимися о их душах, и деятельно ездить Богу подобающее Ему поклонение: так живя, они будут счастливы. Как видим, эти советы касаются главным образом внутренней жизни. Внешний культивирован только мельком и в немногих словах.

III. Иники кубенского озера.

„Третьим духовно-географическим центром святой Руси был Спасо-Каменный монастырь на Кубенском озере. Узкое и длинное, до 70 верст, Кубенское озеро связывает своими водами Вологодский и Белозерский край. Вдоль берегов его шла дорога из Вологды и Москвы в Кириллов. На скале („на камне”), поднимающейся из волн бурного озера, создался монастырь, историю которого написал в конце XV века великий учитель нестяжания, старец Паисий Ярославов. Первый известный нам по имени игумен Дионисий был пришелец с Афона, в княжение Дмитрия Донского (1). Двое из его учеников основали обители на берегах Кубенского озера: Дионисий Глушицкий и Александр Куштский (2). Из Покровской „лавры” Дионисия вы-

(1) Надо думать, что он ушел с Афона по тем же причинам, что и Сергий Нуромский, т. е. из-за паламитских споров. Впоследствии он стал архиепископом Ростовским.

(2) Первый из них умер в 1437 г., второй — в 1439.

шло до семи иноческих колоний в Кубенском крае. Еще через сто лет после Дионисия Глушица дает святых и выделяет колонии. В середине XV века Кирилловский игумен Кассиан, из учеников самого Преподобного Кирилла, сделался настоятелем Спасо - Кубенского монастыря, соединяя здесь традицию Св. Кирилла с традицией Афонской горы. Его учеником был юный князь Заозерский Андрей, постригшийся под именем Иосафата и скончавшийся „уже через пять лет — великий молитвенник, мистик и нестяжатель” (1). О нем мы уже упоминали в главе о святых князьях. Умерший в 17-летнем возрасте в 1453 г., он был, наряду со Св. Тихоном Задонским, одним из очень немногих русских святых, сподобившихся явления Самого Господа. На вопрос юного провидца о том, что в особенности необходимо для спасения, Христос ответил: „Любовь”; на второй вопрос, о том, как бороться с кознями дьявола, Христос указал ему на кротость, правду и сердечное смиление. Житие юного святого, написанное в XVI веке, исторически довольно сомнительно. Оно не дает нам его точного образа. Например, относительно его молитвенной и вообще внутренней жизни, оно лишь повторяет то, что уже было написано о блаж. Павле Обнорском, притом в выражениях, которые стали общепринятыми только после Нила Сорского, т. е. на сто лет позже: говорится, что он „очищал свет своего ума”, сосредоточив его на своем сердце и при этом созерцая славу Господню. Это не мешает автору подчеркивать у юного созерцателя любовь к ближнему. Ведь и в знаменитом явлении Христа речь идет о любви. Если внимательно вчитаться в весь текст и в сопровождающие его пояснения, то становится ясно, что предмет этой любви — не только Бог, но и люди, — и это очень характерно для русской мистики.

„Возвращаясь к духовным колониям Кириллова монастыря — пишет далее Г. П. Федотов, — упомянем о западном и северном направлениях его излучений. Здесь он влияет на новгородское подвижничество, непрерывными нитями связанное с домонгольской древностью. Из Кириллова вышли Св. Александр Ошевенский († 1479), основатель обители в Каргопольском крае, и Св. Савватий, один из создателей Соловецкого монастыря. Соловецкий монастырь был первым форпостом христианства и русской культуры в суровом Поморье, в „лопи дикой”, опередившим и направлявшим поток русской колонизации. Другой из святых основателей его, Зосима, вышел с Валаама и не-

(1) Г. П. Федотов, ук. соч., стр. 160-161.

сет с собою западную новгородскую традицию. Московский юг и новгородский Запад скрещиваются в Соловках — в происхождении иноков, даже именах храмов. Преп. Зосима и Савватий выдержали необычайно суровую жизнь на острове, но уже Зосима, настоящий организатор монастыря, представляется нам не только аскетом, но и рачительным хозяином, определившим на века характер северной обители” (1). Действительно, святые подвижники Севера не ограничивались тем, что молитвой, постом и созерцанием спасали собственную душу. Они старались кроме того распространять вокруг себя блага правильно понятой культуры. Так например, Святой Филипп (1507-1569), ставший впоследствии митрополитом Московским и убитый по приказу Ивана Грозного, в бытность свою Соловецким игуменом изобрел механическую сушилку, в которой зерно автоматически попадало на сушильную доску; он же построил усовершенствованную веялку, приводившуюся в действие ветром, и кроме того создал предприятия по производству кирпича и стекла. Отец Тарас, согласно монастырской летописи, научил местных инородцев добывать чистую соль из морской воды. Святой Трифон († 1583), просветитель лопарей, был организатором рыбной ловли и охоты и ввел сбор устриц. Он же первым стал строить большие корабли, пригодные для плавания в открытом море (2).

„Соединение молитвы и труда, религиозное освящение культурно-хозяйственного подвига отмечает Соловки и XVI, и XVII веков. Богатейший хозяин и торговец русского Севера, с конца XVI века военный страж русских берегов (первоклассная крепость), Соловки и в XVII веке не перестают давать русской Церкви святых”, — заключает Г. П. Федотов.

И он продолжает :

„Указанные центры духовного лучеиспускания не исчерпывают, конечно, Святой Руси XV века, этого золотого века русской святости. Можно назвать имена, и не связанные непосредственно с обителями Преп. Сергия и Кирилла. Таковы оба Макария, Калязинский и Унженский (3), из которых первый вышел из Тверского Кашина, второй — питомец Нижегородского Печерского монастыря. Особенно значителен круг святых новгородских. Преп. Савва Вишерский, из Кашинских

(1) Там же, стр. 161-162.

(2) К. Случевский „По Северо-Западу России”, СПБ. 1847.

(3) Скончались — первый в 1483, второй в 1444 г.

дворян Бороздиных, основал свой монастырь в 7 верстах от Новгорода и, среди прочих аскетических подвигов, дал, насколько мы знаем, первый пример русского столпничества в настоящем смысле слова. Известнейший из Псковских Святых — Преп. Евфросин (1), создатель Елеазарова монастыря. О нем читаем в его житии, что, проникнутый убеждением в мистическом значении вопроса о двоении или троении „аллилуйи”, который волновал тогда псковское общество, Преп. Евфросин предпринял путешествие в Грецию и вернулся оттуда горячим сторонником двукратной аллилуйи (2).

При изучении духовного содержания северного подвижничества мы встречаемся с двумя затруднениями: во-первых, почти все жития северных святых остаются неизданными; во-вторых, они невыгодно отличаются от московской группы скучностью содержания и чрезмерною общностью характеристик. Однако, благодаря исследованиям проф. А. Кадлубовского, мы можем бросить взгляд в недоступные нам рукописи, со страниц которых встают образы великих святых, некогда благоговейно чтимых всей русской землей, ныне почти забытых. Все эти северные заволжские группы подвижников явственно хранят в наибольшей чистоте заветы Преп. Сергия и Кирилла: смиренную кротость, нестяжательность, любовь и уединенное богочеловечество. Эти святые легко прощают и оскорбителей своих, и разбойников, покушающихся на монастырское имущество. Св. Дионисий даже улыбается, узнав о похищении монастырских коней” (3). Основываясь на этих примерах, В. В. Розанов, замечательный писатель и очень своеобразный мыслитель (1856-1919), написал однажды, впрочем, ошибочно, что только с русским народом в лице русских отшельников Христос „урод-

(1) 1386-1481.

(2) Преп. Евфросин оставил также написанный им оригинальный Устав для его монастыря, или, точнее, правила жизни соответственно тем принципам, которые, по его мнению, должны были господствовать в киновийском монастыре. При этом он ставил ударение не столько на правилах внешнего поведения, сколько на внутреннем содержании монастырской жизни. Духовность Евфросина представляется весьма своеобразной, с преобладанием литургических и созерцательных черт (он любил уединяться в нежилых местах, чтобы отдаваться созерцанию). Что касается спора об аллилуйи Византия не смогла дать ему ответ по существу. Ему пришлось ограничиться заявлением, что внутренний смысл этого обычая есть тайна и тайной остается (Н. Серебрянский „Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле” — „Чтения” 1908, 3-4).

(3) Федотов, стр. 162-163.

нился", тогда как на Западе Его только „знают", что совсем не то же самое. „Нестяжение в самом строгом смысле — не личного, а монастырского отказа от собственности — их общий идеал жизни", — отмечает далее Федотов. Этим они духовно близки Святому Франциску Ассизскому и уставам нищенствующих орденов, благодаря ему утвердившихся на Западе. Интересно было бы проследить, не было ли тут даже прямого влияния с Запада, которое могло прийти на Русь через Новгород.

„Св. Димитрий Прилуцкий (как и Дионисий Глушицкий) — продолжает Г. П. Федотов — отказывается и от милостыни христолюбца, внушая ему отдать ее на питание рабов и сирот, тех, кто страдает „жаждою и наготою". Так же отвергает дары князя Св. Иоасаф: „злату и сребру несть нам треба". Разумеется, полная нестяжательность есть идеал, от которого поневоле отступают даже самые строгие подвижники.

По смерти святого основателя его монастырь богатеет; но, изменяя заветам святого, хранит память о них. Полная независимость от мира дает святому дерзание судить мир. Его обычная кротость и смирение не мешают ему выступать обличителем, когда грешником является кто-нибудь из сильных мира сего. Св. Кирилл, оставивший отеческие поучения князьям, отказывается посетить князя Георгия Дмитриевича (тот не соглашался отпустить пленных, захваченных им в большом количестве в междуусобной борьбе). Преп. Мартиниан, напротив, появляется в Москве в хоромах Василия II, чтобы обличить великого князя, заключившего в оковы боярина вопреки данному им слову. Григорий Пелшемский обличает князя Юрия Дмитриевича и его сына Шемяку, неправдою захвативших великое княжение.

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

Жития наши весьма скрупульно говорят о внутренней жизни святых. Все же А. Кадлубовскому удалось сделать очень ценные наблюдения. Из отдельных формул, не совсем обычных в русской агиографии, но навеянных аскетикой древнего Востока, мы можем вывести некоторые заключения:

1) Внешняя аскеза, при всей суровости жизни, подчинена внутреннему деланию: на нем сосредоточивается внимание.

2) Это духовное делание изображается как очищение ума и молитвенное соединение с Богом (1).

3) Наконец, в редких случаях, это духовное делание изображается в терминах, которые являются техническими для умной молитвы в практике исихастов. Их значение становится понятным лишь в свете доктрины, в полноте раскрытой на Руси Нилом Сорским²⁾ (2). Именно это не позволяет нам делать выводы о душевном состоянии святых из таких житий, как Павла Обнорского или Иоасафа, — потому что эти жития были написаны, как уже сказано, только в XVI веке, т. е. после появления трудов Нила Сорского. Их терминология не обязательно соответствует исторической действительности. Еще одно последнее замечание: святые Заволжья и Севера являются мистиками, продолжающими традицию Преп. Сергия. Они полны здоровья и крепости, кротки без малейшей слащавости. Они — друзья лесов и лесных зверей, медведей и птиц. Тем не менее, всякий натурализм, в духе старца Зосимы у Достоевского, и всякое эстетство им чужды. Они описываются рослыми, сильными, мужественными, в них — северо-русские крестьянские черты. Их язык, как и крестьянский, образен и немного певуч. Как и крестьяне, они молчаливы. Их слова и их действия не производят особого шума. Они просты и чисты. Все они прославляют любовь как „царицу добродетелей”, все они постоянно и в высшей степени заботятся о том, чтобы любовь сияла при каждом их соприкосновении с людьми.

Как видим, подвижники Севера и Заволжья полностью сохранили ту характерную черту русской духовности, которой является действенная любовь. И уже одна эта черта отличает

(1) Необходимо пояснить, что слово „ум” тут соответствует греческому *νοῦς* и означает не интеллект в узком значении, а совокупность познавательных и созерцательных способностей, свет разума и совести, благодаря которому человек становится личным и свободным существом. Русские старцы часто отождествляют „ум” с образом Божиим в человеке. Если прибегнуть к современной терминологии, то можно сказать, что это — личное сознание, освещающее все сферы человеческой жизни и само возникающее как сложный клубок отношений к различным категориям реальности. Что касается сердца, оно означает в восточной традиции центр человеческого существа, корень активных способностей интеллекта и воли, — ту точку из которой исходит и в которой снова сходится всякая духовная жизнь. (Ср. В. Н. Лосский «*La Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*», Париж 1944 — по-французски).

(2) Федотов, стр. 163-164.

их, даже тех из них, кого легко можно было бы причислить к сторонникам исихастского учения. Мы увидим, что это верно, в частности, по отношению к Нилу Сорскому.

Библиография :

Г. П. Федотов, ук. соч. — **Н. Коноплев** „Святые Вологодского края” („Чтения Истор. Древн.” 1895, 3-4). — **А. Муравьев** „Русская Фиваида”, СПБ 1855. — **А. Кадлубовский** „Очерки по истории древне-русской литературы житий святых”, Варшава 1902. — **И. Туменев** „Кирилло-Белозерский монастырь” („Исторический Вестник” 1897, т. 69).

ПРОТИВНИКИ ХРИСТИАНСКОЙ ДУХОВНОСТИ В РОССИИ

Прежде чем перейти к изучению духовной традиции, развившейся начиная с Преп. Сергия, и говорить о духовном кризисе XV и XVI веков, необходимо остановиться на пережитках язычества и на влиянии, оказанном ими на образование русской духовности. Затем мы вкратце рассмотрим две секты, стригольников и жидовствующих, которые глубоко потрясли русскую духовную жизнь в XIV и в XV веках. Они позволят нам заглянуть в тайники русской народной души.

I. Русское язычество и его пережитки.

Когда Русь крестилась в 988 г. по приказу князя Владимира, меньшинство населения, т. с. окружавшие князя наиболее культурные слои, и основная народная масса стали христианами на весьма различный лад. Первые были более или менее научены теми, кто приносил им новую веру, и приняли ее достаточно сознательно, чтобы понимать смысл столь серьезной перемены: они отреклись от язычества как от ошибочного верования и приняли христианство, признав его единственной **истинной** верой. Таким образом, они не связали одну религию с другой и не стали „двоеверцами“. Но, отвергнув язычество как религию, наиболее развитые слои русского общества тем не менее не отказались от многих языческих верований, связанных с их обычаями. Для культурных классов, язычество, перестав быть **религией**, осталось в силе, как практическое правило жизни. Для народных масс, дело обстояло еще хуже. Их никак не обучили той вере, которую их обязали принять, и им оставалось только руководствоваться в данном случае той общей точкой зрения, которую имел каждый язычник в вопросах взаимоотношений различных верований. Они и стали просто „двоеверческими“, поставили новую веру рядом со старой, присоединили одну к другой. Христианский Бог со Своими святыми и языческие божества составили две различные божественные семьи. Образовались два различных культа: новый и старый. С течением времени, народная масса в свою очередь начала сознавать, что христианская вера — единственная истинная и что язычество — одна ложь и дья-

вольский обман. Тогда языческим богам пришлось исчезнуть как олицетворениям дьявольских сил. Но и это не означало исчезновения язычества. Многие верования, обычаи, праздники, созданные народным воображением и входившие в состав его древнего наследия, укоренились слишком глубоко, чтобы их можно было изгнать вместе со старыми языческими божествами. Часть их удалось соединить с христианством и поставить под его покровительство; другая часть продолжала жить параллельно с христианством, в неопределенном состоянии терпимых, если даже не официально допущенных, народных верований, празднеств и обычаев. Все это свойственно отнюдь не только России, это — явление, неизбежное у всех народов.

С этой оговоркой остается несомненным, что в России христианство долгое время оставалось более грубым, чем в той или иной европейской стране. Больше чем в других местах, вера здесь до самой революции оставалась запятнанной отдельными языческими представлениями. Имена языческих богов и самая память о них были вырваны из русской души, но христианству тем не менее не всегда удавалось укоренить в ней свои догматы и верования. Евангельское учение и древние языческие представления расположились одно над другими, и это положение не исчезло до наших дней. Не только языческие обряды народ кое-где сохранил, но и самый дух многобожия под христианскую внешностью; или, говоря еще яснее, русское народное христианство представляет собою некое языческое христианство, где многобожие представлено верованиями, а христианство — культом. В особенности в песнях, в сказках, в преданиях, в народном воображении обнаруживается эта двойственность верований, сохранившаяся в течение веков. Так например, очень многие песни Великороссии и Украины носят отчетливо двоеверческий характер; то же нужно сказать и о „заговорах”, ритмических, а иногда и рифмованных, заклинательных формулах, пользующихся в народе большим успехом. В них Христос и Божия Матерь призываются порою вместе с Солнцем и с Матерью Сырой Землей.

В крестьянских танцах во многих местах обнаруживаются телодвижения и душевые состояния, принадлежащие язычеству. Они вызывают в памяти танцы древних вакханок с их пронзительными и страстными криками. Не будет ошибкой узнать здесь воспоминания о древнем дионисическом культе, как например в Смоленской области (1). Эти языческие проявления часто не-

(1) „Исторический Вестник” 1911, т. 124, стр. 855 и д.

осознаны, как например при сельских вакханалиях или в пережитках культа змей, встречающихся в некоторых народных сказках и легендах (1). Иногда приходится задаться вопросом, насколько данные действия сознательны, — например, когда в Тамбовской губернии еще перед самой революцией на ярмарках перед церквами вместе с иконами продавались маленькие идолы. Действительно, если древние боги были изглажены из народной памяти, то воспоминание о второстепенных божествах в народе сохранилось, по крайней мере о тех из них, которые своими именами или своими свойствами олицетворяли силы природы. Десять веков христианства не могли упразднить ни водяного, старика с одутловатым лицом и с длинными мокрыми волосами, живущего в реках и любящего селиться около мельниц, — ни русалок, зеленоволосых и с серебристой кожей, завлекающих молодых людей в водную глубину, — ни лешего, духа лесов, сбивающего путников с пути, — ни в особенности домового, обитающего по преимуществу в печке. Все эти фантастические существа играют немалую роль в песнях и верованиях народа, весьма мало склонного отказываться от этого анимизма, постоянно примешивающегося к христианским верованиям. Но в особенности многобожие продолжилось в культе святых. Сколько ни забыты прежние боги, они исчезли лишь постольку, поскольку перерядились в христианских святых. Этим объясняются необычайный успех в народе некоторых святых и известные странности в русской небесной иерархии. Народное благочестие отводит своим любимым святым такое место, которое не находится ни в каком соответствии с их ролью в истории русской духовности и с их литургической значительностью. Было отмечено, что народом часто более всего почитаются как-раз наименее исторические святые, наименее человечные, те, которых легенда наиболее свободно обработала на свой вкус. Некоторые из них — просто напросто измельчавшие или очищенные боги. Иногда сходство имени позволило древним богам передать тем или другим святым свои свойства и функции. Так, Святой Влас принял на себя обязанности древнего Волоса, бога стад; бог молний Перун вернулся в храмы под видом пророка Илии. Когда гремит гром, человек из народа представляет себе колесницу пророка Илии, катящуюся по небу. И горе тому, кто работает в Ильин день, 20 июля. Святой пророк мстит, посыпая молнии, бурю и град, губящие урожай. Одна сказка Ярославской области описывает месть Илии крестьянину, который не праздновал его дня, а Ни-

(1) „Исторический Вестник“ 1894, т. 55, стр. 883.

колин день праздновал. Тут мы переходим к Святому Николаю, чаще всех призывающему и самому могущественному из всех святых, настолько, что по народному верованию он должен заменить Бога, когда Бог состарится. Повидимому, свою популярность он также унаследовал от бога жатвы, Микулы. Его занятия — самые разнообразные: покровитель детей, странников, людей, находящихся в опасности, он, в противоположность Илии, — по преимуществу добрый святой, скорый помощник. В Сибири нерусское коренное население считает его богом полей и богом пива, изготавляющегося во время жатвы (1). В Европе и в Азии, некоторые тюрко-финские племена, официально обращенные в христианство, в качестве единственного христианского бога знают Святого Николая.

Святой Георгий и Святой Михаил делят с Илией и со Святым Петром наследие Перуна. В посвященный ему день, 23 апреля, Св. Георгий, или „Егор Храбрый”, почитается также, наряду со Св. Власом, как наследник бога Волоса. Его просят хранить летом стада, окропляемые святою водою: „Паси нашу скотинку”.

В этих верованиях есть неосознанный дуализм, скрытое манихейство. Жизнь в них представляется борьбой двух противоположных начал. Немало народных сект повсюду видят черта и антихриста. Еще одно обстоятельство заслуживает внимания: простонародный русский человек, какой он ни есть христианин, попадая в среду первобытных народностей, очень легко подпадает под влияние их суеверий и идолопоклоннических представлений. В Сибири немало православных крестьян поддаются грубым соблазнам шаманизма и, продолжая ходить в церковь, в то же время оказываются в числе паствы шамана. Дома у них рядом с иконами располагаются идолы. В Поволжье крестьяне также поддаются влиянию соседних инородцев. Кажется, что они в любой момент готовы впасть снова в язычество, когда нет руки, помогающей им удержаться. Как отмечает Леруа-Болье, можно даже удивляться тому, что у народа, подверженного таким склонностям и лишенного умственной и религиозной помощи, христианская вера могла сохраниться и жить и не была окончательно задушена терниями язычества.

Ни в одной другой современной стране колдовство, т. е. вера

(1) Существует глагол „николиться”, означающий „напиваться”.

в магические чары, страх перед дурным глазом и плохими приметами, вера в сны и в волшебство, не распространены так, как в России. Мало деревень, в которых не было бы своего колдуна, и даже после революции „Сонник“, т. е. сборник толкований снов, остается одной из самых распространенных книг.

Особенности страны и племени играют во всем этом, очевидно, не малую роль. В северных странах никогда не было недостатка в колдунах и колдовство сохранило в них мрачный характер. В частности, финским племенам в этом отношении принадлежит своеобразное первенство. Их кудесники пользовались особой известностью во все времена и пользуются ею до сих пор. Великоросс, в жилах у которого течет не мало финской крови, на счет колдовства был учеником финских кудесников и он не перестал придерживаться верований этих своих предков и учителей. При всех бедствиях, общественных или личных, простонародный русский человек прибегает к знаниям колдуна и к опыту знахаря. В некоторых селах, поля, после их благословения священником, регулярно заклинаются знахарем: так человеку спокойно с двух сторон. И не только отдельные крестьяне тайком обращаются за советом к носителям черной премудрости, а целые деревни, совершенно открыто и как бы даже в официальном порядке, иногда по постановлению схода.

Так например, чтобы отогнать чуму от скота, сельское население более или менее повсеместно прибегает к прадедовским ритуалам. Мужчин запирают, а женщины, собравшись в темноте, отправляются полунагими в ночное шествие; впереди несут иконы, присовокупляя таким образом христианство, вопреки его духу, к древним языческим обрядам. Девушек впряжен в плуг; им они проводят вокруг деревни борозду, переступать через которую чуме запрещается посредством старинных заклинаний. В других случаях, болезнь, олицетворяемую соломенной куклой, топят в реке, или закапывают в землю, или торжественно сжигают вместе с собакой или кошкой. Были случаи когда во время холеры крестьяне в центральной России заставляли своих священников, в облачении, хоронить по церковному обряду такую же куклу, изображавшую холеру.

Против колдовства церкви и духовенству и приходилось всегда бороться больше всего. В этой вековой борьбе, христианство, далеко не всегда одолевая своего оккультного противника, нередко торжествовало лишь путем своего собственного снижения, превращаясь для многих людей в своего рода светлую магию,

официально утвержденную Церковью. Не мало русских людей воспринимают церковные обряды как особо торжественное волшебство, а молитвы как заклинания, отгоняющие действительную или воображаемую опасность. Та или другая написанная или напечатанная молитва, если ее зашить в одежду, охраняет от зла того, кто ее носит; иная молитва, если ее переписать и послать „по цепи” другим, приносит счастье, а тот, кто порвет цепь, будет, напротив проклят и. т. д. Для таких людей, священник представляется в первую очередь носителем священных формул, мастером по призыванию небесных сил, Христос — самым добрым и самым могущественным волшебником, а Бог — верховным колдуном. Высшие классы, если можно так выразиться, те, которые считают себя наиболее культурными, по части суеверия мало отличаются от темных народных масс. Оккультизм, теософия, антропософия, старание узнать будущее при помощи всяких гадателей, страх перед дурным глазом, перед пятницей, перед числом тринацать, всегда находили и поныне находят среди русских горячих и страстных последователей. Русскими были Елена Блавацкая, основательница теософии (1831 - 1891), Мария Сиверс, известнейшая проповедница антропософии, и еще совсем недавно сибирский крестьянин, Григорий Распутин (1870 - 1916), стал одним из могущественнейших людей в России благодаря своей заклинательной силе, считавшейся „сверхъестественно”.

Древнее язычество проявляется и в отношении русского человека к земле и в тех чувствах, которые он к ней питает. Эти чувства существенно иные, чем у других народов, и они основаны на космологическом представлении о „великой земле”. Корень этого отношения в том, что в языческие времена земля почиталась как божество; „Ты, небо, отец, Ты, земля, мать” — говорится в старинном заклинании, и уже древний летописец видел в этих словах отречение от христианства (1). Ясно, что в этом представлении, осужденном, как противном христианству, земля понимается, как супруга неба, Сварога; это напоминает греческий миф о Гее, супруге Урана, составлявшего с нею чету, от которой родились все остальные боги. Имя, которое русский народ обычно дает земле — „матерь сыра земля” — и означает землю „увлажненную, оплодотворенную дождем, способную стать матерью”. По старинной русской пословице, „не земля родит хлеб, а небо”: из этого видно, что земля рассматривается как пассивное начало, следовательно, как супруга неба, Сварога.

(1) Лаврентьевская летопись.

Земля мать не только богов, но и людей. Это представление восходит к глубокой древности. Оно существовало и у греков, и у римлян. Эти последние даже в своем языке выразили родственную связь между землей и человеком (*homos*-*humus*). Когда место язычества заняло христианство, народное благочестие превратило, как мы уже говорили, многих языческих богов в святых или в ангелов и расположило их слугами у подножия престола „Бога богов”. Те из них, которым новообращенные не могли дать нравственного или просто пристойного содержания, были отброшены, как демоны, в адскую тьму. Но были и такие языческие боги, которые не превратились ни в святых, ни в демонов и сохранили свой первоначальный образ во всей его свежести. „Земля — мать — кормилица” относится к их числу, как это отметил проф. С. Смирнов: если ее и ставят иногда, по ассоциации идей, рядом с Божией матерью, она, однако, никогда с ней не сливается (2).

Русский народ зовет землю „Святой Матерью” или просто „Святой”. Но чаще всего „Матерью Сырой Землей”. Само по себе, это наименование матери, даваемое земле, не содержит в себе ничего языческого. Подобные примеры можно найти и в святоотеческой литературе (у Св. Григория Богослова, у Св. Иоанна Златоуста), но в устах двоеверческого народа, каким русский народ оставался еще долгое время после своего крещения, это выражение указывает на некое языческое чувство, продолжающее и некоторым проявлениям народного почитания земли придавать языческий привкус. Потому-то и летописец осуждает его, как отступничество.

Славянская мифология в своем развитии никогда не дошла до ясно очерченного антропоморфизма. Однако земля, уже в христианское время, выступает в народных изречениях и з

(2) Чтения О. Д. Р. 1914 (2), стр. 265. — Достоевский в „Бесах” вкладывает в уста „хромоножке”, Марье Тимофеевне, рассказ о том, что старая женщина предсказала ей откровение, которое обрадует весь мир, а именно: Богоматерь то и есть Земля. Но, повидимому, это находка собственного гения Достоевского. В произведениях, выражающих русское народное творчество, подобных изречений не встречается нигде. Отдельные стихи в каноне Божией Матери и в каноне перед Причастием, где она именуется „землей благодатной”, „нивой девственной” и т. п., представляют собою точный перевод с греческого и, следовательно, ничего не доказывают относительно собственных русских настроений. И даже в русской легенде о „Святом Меркурии Смоленском” плач Земли о гибели ее детей обращается ею к Матери Божией.

„духовных стихах” в виде человеческого существа. Для изучения народной космогонии „духовные стихи” представляют совершенно особый интерес. Под этим названием разумеют определенные эпические песни русского народа. До самого недавнего времени, они пелись или „сказывались” по всей стране особыми сказителями, по большей части слепыми. Источники этих поэтических произведений находятся в житиях святых или в греческих апокрифах, реже — в Библии. Апокрифы, повидимому, представили основной материал для таинственных „Голубиных книг” (или „Глубинных книг”), чтение которых некогда ставилось в упрек Преп. Авраамию Смоленскому. В них „многое, несомненно, принадлежит исконному славянскому фольклору, хотя христианский и церковный характер этой поэзии несомненен. Историки литературы расходятся в определении времени зарождения на Руси народного религиозного эпоса. Несомненно, он уже существовал в XVII веке... „Духовный стих” представляет собою остаток древней, московской, до-петровской культуры, уцелевший в эпоху европеизации России” (1).

Итак, эти „духовные стихи” изображают землю не безжизненным телом, а живым организмом, на подобие человеческого. Покрывающие ее камни — ее тело; корни — кости; деревья и кусты — жилы; трава — волосы. Она, повидимому, не сотворена, а „основана Духом Святым” и „держится Словом Божиим”. Следует ли видеть в этом идею эманации, порождения? Может-быть. Земля — существо женского пола. В древних рукописях она иногда изображается пожилой женщиной. У нее есть крестильное имя: „Татьяна”. Но ее именны празднуются не 12-го января (в Татьянин день), а весной, в понедельник на Троицу, или 10-го мая, на другой день после празднования перенесения в Бари мощей Св. Николая, покровителя земледелия, часто смешиываемого, как мы уже говорили, с богом Микулой. В этот день, по народной пословице, грех пахать, и на деле крестьянин не станет предпринимать в этот день никакой работы, могущей „потревожить покой” земли.

Земля рассматривается как подлинная мать человека, порождающая его из своих недр, питающая его и заботящаяся о нем при жизни, принимающая его в свое лоно после смерти. „Земля, земля сырья! Всем людям ты отец и мать” — гово-

(1) Г. Федотов „Мать — земля” („Путь” № 46, 1935).

рится в этих „духовных стихах”. Материнское начало земли присуще всему мирозданию, охватывающему все области бытия. Благодаря ему человек оказывается не чуждым природе, миру растений и миру животных. Единый принцип оживляет и объединяет всех. „Земля и все красоты мироздания оказываются близкими человеку, будучи безличными и несовершенными воплощениями того, что составляет его собственную сущность” (1).

Иными словами, между землей и человеком „та же неразрывная связь, что и между организмом матери и сына. И если мир божественного происхождения, то и человек обладает природой божественной, — могли бы мы продолжить эту мысль: только божественность его не второго, а третьего порядка. Он не царь земли, а сын ее. Лишь через мать свою он носит в себе печать божественности” (Федотов) (2).

Земля — сострадательная мать; она любит своих детей, плачет над их судьбой, когда над ними разржаются тяжелые бедствия. Так, при татарском нашествии, она плакала перед Матерью Божией и перед Самим Богом. Во время битвы на Куликовом поле (8 сентября 1380 г.) она опять плакала над своими детьми „русскими и татарами”, которым суждено было „тысячами” отдавать в этот день свою жизнь.

Для человека земля — неисчерпаемый источник силы и здоровья. Одно прикосновение к ней дает человеку новые силы. Падая на мать землю, русские богатыри набирались новых сил. Больным лихорадкой советуется просить с поклонами прощения у земли, разбрасывая во все стороны зерна ячменя. (Повидимому, тут перед нами пережиток древних жертвоприношений земле). При некоторых болезнях, причина которых неизвестна, нужно просить прощения у земли, девять дней подряд, на рассвете и в вечерние сумерки, говоря: „Прости, мать земля сырая, я провинился перед тобой”. У одного крестьянина в Смоленской области, без видимой причины падал скот.

(1) Л. Зандер „Достоевский”, Париж 1946 (по-французски).

(2) В этом смысле, так называемые „софianские” современные богословские системы — Соловьева, Флоренского, Булгакова, — их „учения о Софии с ее божественно-тварным, небесно-земным лицом... хотя и складывались в зависимости от западных христианско-теософических систем”, обнаруживают „несомненное сродство с русской народной религиозностью. Если называть софийной всякую форму христианской религиозности (sic!), которая связывает неразрывно божественный и природный мир, то русская народная религиозность должна быть названа софийной” (Г. Федотов, „Путь” № 46, 1935).

Ему посоветовали на восходе солнца выйти к себе во двор и, не крестясь, три раза поклониться земле. Он совершил этот обряд и падеж скота прекратился, но он понял, что поклонялся не Богу, и счел это грехом (1).

Человек в лоне земли находит вечный покой. Рожденные от земли, мы все и скроемся в ее недрах. Когда человеку уже не долго жить, его „зовет земля”; от всякого человека, близкого к смерти, „пахнет землей”. Но земля не всех умерших принимает в свои „пречистые недра”. По народному верованию, колдуны, те, кто отдался Лукавому, те, кто проклят своими родителями или отлучен от Церкви, не тлеют в земле и навсегда остаются трупами. Земля их не принимает. Поэтому врагу желают, „чтоб земля тебя не приняла”. Отсюда же — всегдашняя трогательная забота русского человека о том, чтобы его тело легло в могилу чистым. Тело покойника должно быть всегда полностью омыто и одето во все чистое. Солдаты перед боем переодеваются в белье. Основа этого обычая в том, что тело не должно в нечистой одежде лечь в лоно земли.

Земля „покрывает” умершего, она давит на него. Отсюда пожелание „Да будет ему легка земля”, соответствующее „Вечной памяти”, поющейся Церковью. Земля представляется также „обителью мертвых”. Поэтому особенно святою считается земля, в которой похоронены предки; это — „родная” земля. Русские переселенцы, отправляясь в Сибирь, брали с собою немного „своей” земли и закладывали ее в основания своих новых домов.

Так-как земля свята, человек может ее оскорбить, осквернить, причинить ей боль, как живому существу. Существует сказание о том, что когда землю стали впервые пахать, она стала кричать от боли, а борозды наполнялись кровью. Тогда Бог явился и сказал ей: Не плачь и не проливай кровь, ты будешь кормить людей, но ты их и съешь. После этого земля успокоилась, она больше не кричит и не кровоточит.

Землю также оскорбляют матерными ругательствами. Старинный сборник проповедей („Древний Проповедник”), восставая против этого мерзкого обычая, распространенного среди русских людей, говорит, что им наносится оскорблениe во-первых Матери Божией, затем другой матери, той, которая

(1) „Живая Старина” 1896, II, стр. 239.

дорога каждому человеку, и, наконец, третьей матери — земле, которая кормит нас, одевает, по повелению Божию дает нам блага без числа и примет нас после смерти.

Словом, русскому человеку земля свята. Но и это еще не все. В древнем русском народном представлении существует таинственная связь между землей и большой совестью человека, его преступлениями, грехами и даже затаенными мыслями. В глубокой древности, действительно, земле приписывалась власть судить за грехи и прощать их. Ею клялись, целуя ее или даже съедая кусочек земли. „Клятва землей” считалась одной из самых страшных. От нарушения ее умирали. Как сострадательная мать, земля покрывает грехи человека, но, как судия, она не прощает некоторых из них.

Земле исповедуются в своих грехах. В духовных стихах „молодец” просит прощения у Матери Сырой Земли и каётся в трех грехах:

„Я бранил отца с родной матерью...

Уж я жил с кумой христовою...

Я убил в поле братика христового”

(т. е. друга, с которым обменялся нательным крестом, а тем самым „порубил ишо человекыце крестное”).

Земля отвечает: „Во первом греху тебя Бог простит”, потому-что это было по глупости; прощается и второй грех, потому-что человек был еще не женат; „а во третьем-то греху не могу простить”.

Как видим, все эти три греха — против родства, плотского или духовного. Поэтому они и относятся исключительно в ведение земли, как материнского начала. Но земля не прощает убийства „христового брата”, потому-что это — преступление против нее самой. Всем этим — пишет Г. П. Федотов — „народ свидетельствует о своем особом почитании божественно-материнского начала... В кругу небесных сил — Богородица, в кругу природного мира — земля, в родовой социальной жизни — мать являются, на разных ступенях космической божественной иерархии, носителями одного материнского начала. Их близость не означает еще их тождественности”. Как мы уже говорили, народная традиция никогда „не доходит до отождествления Богородицы с Матерью Землей и с кровной матерью человека. Но она недвусмысленно указывает на их сродство:

„Первая мать Пресвятая Богородица; вторая мать — сыра земля; третья мать — кая скорбь приняла”

Повидимому, можно сказать, что эта мистика земли глубоко повлияла на русское почитание Божией Матери. И не только в том смысле, что Пресвятая Дева рассматривается русским благочестием прежде всего и больше всего как мать, **благословленная Богородица**, Матерь Воплощенного Слова и Матерь людей, тогда как другие черты ее славы (чистота, девственность) отходят на второй план. Более того: вся русская духовность носит богородичный характер; культ Божией Матери имеет в ней настолько центральное значение, что глядя со стороны русское христианство можно принять за религию не Христа, а Марии.

Во всяком случае, рассматривая жития русских святых и разыскивая в них их высшие моменты, те, которые говорят о их мистическом опыте соединения с Богом, мы придем к уставлению весьма изумительных обстоятельств: прежде всего, в житиях содержится очень немного указаний о таких переживаниях, а когда они есть, в центре мистического опыта оказывается обычно не Христос, а Его Матерь. Эта „богородичная мистика“ особенно ярко проявляется в жизни великих русских национальных святых: Преподобного Сергия Радонежского и Преподобного Серафима Саровского.

Исповедь земле — не воспоминание древности. Не говоря здесь о секте стригольников, о которой речь будет ниже, нужно отметить, что этот обычай в некоторых местах существовал до самой революции и без сомнения существует до сих пор. Он встречается в особенности у старообрядцев — „раскольников беспоповцев“, т. е. тех, которые после реформы патриарха Никона (1656 г.) перестали признавать правильность православного священства. В Сибири, за недостатком священников, он встречается и у православных.

Обряду исповеди земли родственен обряд испрошения у нее прощения. В некоторых местах, как например в бывшей Владимирской губернии, он совершается перед церковной исповедью. Кратко попросив прощения у солнца, у луны, у звезд, у зари, у темной ночи, у дождя, у ветра кающийся особо и подробно обращается к земле, говоря: „Молю Тебя, Мать Земля Сырая, кормилица, молю тебя, убогий, несмысленный, грешный, прости что топтал тебя ногами, бросал тебя руками, глядел на тебя глазами, плевал на тебя устами... Прости, родимая, меня грешного, Христа Спаса ради и Матери Его Богородицы Пречистой и Святого Илии пророка премудрого“...

Если земля не покрыта снегом, кающийся (или кающаяся) „омывает” руки землей, падая ниц, и затем, стоя на коленях, произносит еще некоторые другие молитвы. Если лежит снег, руки омываются снегом, взятым как можно глубже. После этого, не вытирая рук, идут в церковь исповедываться у священника.

Очевидно, что этот обряд испрошения прощения у земли есть ни что иное, как исповедь земле, служащая дополнением к церковной исповеди. Кающийся только перед землею исповедует те грехи, о которых священник его не спросит, грехи против самой земли. О других грехах он скажет в церкви. В перечне грехов, в которых исповедуются земле, ясно слышится отзвук культа земли: почтительность к святой матери земле, которую человеку приходится попирать ногами, и священный ужас первого земледельца, когда он был вынужден раздирать грудь Матери-Земли, чтобы заставить ее приносить ему пользу.

Конечно, этот обряд исповеди земле своею наивностью может вызвать улыбку. Но в его основе лежит очень трогательная идея, идея нашей ответственности перед нашей матерью землей. В этом, очевидно, оказывается влияние, оказываемое „силой земли” на народ, в своем большинстве живущий от земли. Но то же самое настроение не чуждо и другим классам населения. Вспомним сцену из „Преступления и Наказания” Достоевского. Раскольников, ставший убийцей по идеи, из принципа, теперь побежден своей совестью. Вот он на Сенной площади. Посреди площади он встает на колени и целует грязную землю „с наслаждением и счастьем” (1)

То же самое в стихотворении Вячеслава Иванова „Перстъ” :

„Укор уж сердца не терзal:
Мой умер грех с моей гордыней —
И, вновь родним с родной святыней,
Я землю, землю целовал!
Она ждала, она прощала”...

И сколько русских в своих молитвах просят Бога: „Господи, спаси и помилуй землю грехами и беззакониями затемненную”, и, целуя ее, как Алеша в „Братьях Карамазовых”, обещают любить ее „целую вечность”.

(1) „Преступление и Наказание”, ч. VI, гл. 8.

II. Антихристианские секты.

а) Стригольники

За первые три века, прошедшие после принятия ею христианства, Русь не знала в своей Церкви расколов и ересей. Немногие проповедники богомилы, в XI и XII веках добравшиеся из Болгарии на Русь, не смогли здесь удержаться и были без особого труда "устраниены церковными властями. Как сказано выше, русский народ в те времена был двоеверческим и по уровню его духовной культуры на него не могли действовать еретические учения в собственном смысле этого слова. Нужно дойти до XIV века чтобы встретить возникновение настоящей ереси.

Так, в житии Святого Петра Московского (ум. в 1326 г.) упоминается проклятие этим митрополитом одного новгородского протопопа, который повидимому, обвинил его в симонии. Так-как вопрос симонии послужил внешним поводом для появления, около 1376 г., в Новгороде и в Пскове, ереси стригольников, можно думать, что ее первые признаки восходят выше, к началу столетия. Мы не будем излагать здесь ход развития стригольничества — он относится к истории Церкви. Нас интересует другое: в какой мере это сектантское движение отражает русский дух и насколько оно повлияло на саму русскую духовную традицию. Историки расходятся по вопросу о происхождении ереси стригольников. Одни, как проф. Голубинский и митрополит Макарий, приписывают ей местное новгородское и псковское происхождение, в прямой связи со злоупотреблениями высшего духовенства, касающимися десятин и иных поборов при поставлении священников, или распущенности его нравов. Другие, как проф. Н. С. Тихонравов, ставят новгородских стригольников в связь с немецкими флагеллантами, появившимися во время чумы 1389 г.: учение этих последних, согласно проф. Тихонравову, совпадало с учением новгородских сектантов (1). Еще другие, как проф. Ф. Успенский, видят в новгородских стригольниках ответвление болгарских богомилов (2). При этом проф. Успенский устанавливает (стр. 372), что богомилы находились в сношениях с афонскими энтузиастами, „евхитами“ или „омфало-психиками“, и воспользовались смутой в греческой Церкви, вызванной паламитскими спорами, чтобы усилить свою деятельность и распространить свое влияние заграницей, вплоть до русских пределов. Тот факт, что имя Григория Паламы (1296-1359) первоначально связы-

валось с оппозицей церковному устройству и иерархии и служило защитой исихастам и „омфало-психикам”, в которых их противники подозревали разновидность богоильства, придало этому антихристианскому движению особую силу и интенсивность.

Ибо нужно подчеркнуть, что движение богоильев, как и стригольников, — не ересь и не раскол внутри христианской Церкви, а прямое и полное отрицание христианства. Оставил в стороне собственно-богоильев, взглянем на учение стригольников. Его знают мало, а то, что о нем знают, обычно объясняют неправильно. Так например, большинство историков, в том числе и Голубинский, выводят само слово „стригольники” из профессии парикмахера („стригун”), которой занимался основатель движения, дьякон Карп Псковской, отлученный от Церкви, как еретик, Новгородским архиепископом и в 1376 г. утопленный новгородцами в Волхове (в Новгороде это был обычный способ смертной казни). Успенский утверждает вполне основательно, что это был бы случай, по меньшей мере исключительный в истории религиозных учений. Действительно, нет примера, чтобы учение получило свое название от профессии своего основателя. Имя происходит обычно от какого-либо характерного признака, отличающего его от других. В данном случае, имя секты возникло по всей вероятности от обряда, означавшего принятие в нее. „Стригольник” должно тогда означать „стриженный” человек, посвященный через обряд „стрижения”, т. е. обрезания: обрезанный человек.

Этот взгляд полностью подтверждается несомненной близостью стригольников к богоильям, проявляющейся в тождественности учения и, с другой стороны, в известном факте, что богоильы принимали своих последователей через обряд обрезания.

В чем же заключалось учение новгородских „еретиков”? Черт, наиболее бросающаяся в глаза, это, несомненно, — полное отрицание существующего церковного строя, не только новгородского или московского но и церковной власти вообще. Церковная иерархия отвергалась ими принципиально и абсолютно, и этим подрывалось само христианство. По утверждению секты, епископы, священники, клирики и христиане все

(1) Труды II-го Археол. съезда, вып. 2, стр. 35.

(2) „Очерки по истории византийской образованности”, СПБ. 1891.

— „еретики”, все — проданные или купленные. Симония, господствовавшая в то время в русской и греческой Церкви, заставившая и Римскую Церковь принимать определенные противомеры; давала простор еретикам. Действительной строгостью, своей жизни и нравов они в самом деле составляли контраст к нравам своих соотечественников и духовенства. Вместо отвергавшегося таким образом церковного строя, стригольники выдвигали проповедь как единственную обязанность духовенства, выполнение которой доступно любому человеку.

Внимательно изучая писания церковных властей, направленные против секты, можно также установить, чем вызывалось его отрицание всей христианской иерархии. Основное побуждение было метафизического порядка. Так, в грамате, посланной стригольникам митрополитом Московским Фотием в 1427 г., он ставил им в упрек, что они называют Бога Отца „Творцом неба” и вместе с тем не желают ходить в церкви, являющиеся небом на земле. Фотий напоминал им, что согласно Писанию „Бог наш на небеси и на земли”. Этими словами Фотий мельком затрагивает одну из существенных черт еретического учения. Можно догадаться, что они признавали Богом не „Творца неба и земли”, а только Отца Небесного, создавшего только высший, сверхземной мир, предоставив другому началу создать землю. Словом они, как богомилы, проповедывали известный дуализм и тем самым возвращались к древней традиции славянского язычества, заклятого врага христианства. Отсюда их отрицательное отношение к земной Церкви, о которой говорит московский митрополит. Аргументация Фотия к тому же сильно напоминает то, что Феодосий Тырновский писал против болгарских богомилов, напоминая им, что „небо и земля и всякая тварь сотворены Богом”. В увещании русским стригольникам Константинопольского патриарха Антония (1394 г.), метафизические основы выдвинуты на первый план. „Как в древности дьявол, через змею, клеветал на Бога Адаму, уверяя, что Бог по жестокости и злой зависти запретил ему есть от древа познания добра и зла, так ныне ересиарх Карп отвращает людей от вкушения у древа жизни, то-есть от причастия, утверждая свои слова на древе познания, то-есть на книжных писаниях”. Таким образом, отрицание таинства Евхаристии вызвано у еретиков иными соображениями, чем только отрицанием церковной иерархии и христианского культа. Согласно приведенному тексту, слова евхаристического освящения должны были принимать у стригольников иной смысл, если верно, что они противопоставляли „древу жизни” „древо познания добра и

зла" и понимали под этим последним Писания: ясно, что тогда слова „Сие есть Тело Мое" и т. д. понимались ими не в смысле реального присутствия, а, так же, как у богоилюдов, в смысле общего учения Христа.

Здесь нельзя не отметить, что если грамата Фотия позволяет установить дуалистический принцип в учении еретиков, то патриарх Антоний говорит о значении, которое они приписывали зависти. Между тем, известно, что в дуалистических религиях зависть играет главную роль в истории сотворения мира. Те же метафизические принципы объясняют отношение стригольников к Церкви и к ее обрядам, например, их нежелание служить заупокойные обедни и вообще молиться за умерших, относить их тела в церковь или давать милостыню за упокой их душ. Было бы слишком рискованным выводить такое их отношение из отрицания церковной иерархии, тем более, что сектанты заменили официальное духовенство своими собственными служителями культа. Просто стригольники считали, что для человека все кончается с его земной смертью. Они отрицали воскресение мертвых и всякую потустороннюю жизнь.

В обращенных к ним увещаниях заметны вполне отчетливые признаки рационализма, ставящиеся в вину возглавителям ереси. Обычно эта черта определяется, как „тицеславие и гордость духовная". Может-быть было бы более справедливо видеть в этом, как проф. Тихонравов, „стремление · освободить разум от веры".

Вообще те, кто писал против секты, выделяли наугад ту или иную черту ее учения, или поведения ее последователей, и не умели дать этому необходимое объяснение, не подозревали даже существования системы, в которой различные элементы связаны друг с другом. Даже черта, если и не самая характерная, то во всяком случае самая явная, а именно отрицание Церкви, не подчеркивается в обвинительных произведениях. Стригольникам они ставят в вину, что те не ходят в церковь, предпочитая молиться под открытым небом, и объясняют такое поведение недостатком смирения и духом гордыни.

Нет сомнения в том, что стригольники избегали церквей и молиться в церкви считали противным духу своих убеждений. Но основа этого совсем не в гордости. Если они, как богоилюды, признавали только небесного Бога, а все земное творение считали делом злого начала, то и церкви должны были являться в их глазах обиталищем демонов, почему они и настаивали на молитве под открытым небом.

Одна из своеобразных черт секты, всегда привлекавшая внимание исследователей фольклора и нравов, это — обычай исповедываться земле.

В чем этот обычай заключался? Проф. Успенский и тут видит богоильский обряд. Богоими исповедывались при всех, под открытым небом. В присутствии „диакона”, один из кающихся произносил формулу: „Мы пришли исповедывать наши грехи перед Богом и перед тобою, ибо мы согрешили словом, делом, жизнью и мыслию”. После этих слов все склонялись к земле. Затем „диакон” произносил слова отпущения. Это-то преклонение к земле — чисто внешний жест, который был видим всем, — и понимается проф. Успенским, как „исповедь земле” (1). Тихонравов с своей стороны сближает исповедь земле у стригольников с таковою же у немецких флагеллантов, которые, чтобы совершить покаяние, ложились все вместе в круг на землю (2). Нам кажется, что в случае русских сектантов объяснение надо искать не здесь. Признавая их очень тесную близость с богоими, все же не следует забывать о том, что они были „русскими богоими” и, как и „русские христиане”, могли иметь и имели свои особые обычай и обряды, отличавшие их как от греков, так и от болгар. Относительно исповеди они явным образом придерживались иного обряда, чем болгарские богоими и немецкие флагелланты, у которых земля никогда не играла главной роли в покаянных обрядах. У тех ни преклонение к земле, ни падение ниц на землю не имели решающего значения. Между тем, грамата патриарха Антония обвиняет стригольников в том, что они исповедуются „не священнику, а земле”, иными словами, функции священства они передают земле. Но этим стригольники не вводили ничего нового. Мы видели, что кульп земли, считающейся святою, остался вполне живым в русской народной среде, так же, как и представление о земле, судящей за грехи и отпускающей их. Это последнее представление не было чуждо и народной религиозности христианского Востока. Возможно даже, что обычай „исповедываться земле” родился на Востоке (в Болгарии) и был оттуда принят русскими сектантами, как таковой. Если это так, то народный кульп земли дал только повод тем охотнее принять то, что вносились восточными народными традициями. Однако, нет никаких указаний о существовании на Востоке „исповеди земле” в настоящем смысле, тогда как на

(1) Ук. соч.

(2) Труды, т. I, стр. 214-216.

Руси этот обряд был известен и сохранился поныне, поэтому нет оснований отвергать тот вывод, что стригольники просто приспособили его к своим целям. Это тем более правдоподобно, что секта, насколько о ней можно судить по дошедшим до нас довольно скучным указаниям, представляется воскресением, в новой форме, древнего русского язычества. Конкретно, это воскресение произошло под господствующим влиянием богомильства. Поводом ему послужила симония, порождавшие соблазн злоупотребления и нравы духовенства. Восстав против симонии и вообще против продажности клира, стригольники стремились подорвать установленный церковный строй, а через него и материальную и идеологическую власть ведущего церковного слоя над народными массами. А так-как этот порядок вещей всего только отражал общие экономические и социально-политические отношения, секта приняла характер революционного движения, направленного против безопасности государства. Гражданская власть поняла это и приняла меры к тому, чтобы с этим покончить. Но глубинная причина движения стригольников не была, конечно, ни в симонии, ни в проявлениях социальной несправедливости. Она была в этнических силах, в „силах земли“, которые всегда дремлют в русской душе и пробуждаются при первом благоприятном случае.

Секта, или, всрнее, религия стригольников просуществовала около пятидесяти лет. Церковные и гражданские власти справились с нею, частью увещаниями, частью заточением ее руководителей и наиболее упорных последователей. Но, имея своей основой русский народный дух, она не заглохла; огонь продолжал тлеть под пеплом, в ожидании благоприятного момента, чтобы вспыхнуть новым пламенем. Спустя тридцать пять лет после того, как митрополит Московский Фотий благодарил псковичан за истребление „ереси стригольников“, новое движение обнаружилось, опять в Новгороде. Оно известно под названием ереси жидовствующих. Тому, что его очагом опять оказался Новгород, не приходится удивляться. Как и соседний Псков, Новгород был издревле известен своим духом вольности и независимости. Такое настроение отлично сочетается с оппозицией власти и с бунтом, всегда лежащим в основе всякого религиозного движения такого рода.

б) Ересь жидовствующих.

Если основные элементы учения стригольников были преимущественно экономическими (протест против материального

могущества высшего духовенства) и мистическими (уверенность в непосредственном соединении бедного и простого человека с Богом), то ересь живовствующих представляется рационалистическим движением, исключавшим все то, что в христианстве признается сверхъестественным и недостижимым для разума.

Однако, экономический мотив, хотя и не выдвигается на первый план, присутствует и здесь, уже потому, что все учение секты представляет собою прямое и полное отрицание христианства: в конечном итоге, оно также является протестом, но на этот раз рационалистическим, против господства церковных властей. За недостатком документов, очень трудно сказать точно, что представляла собой эта секта, которая, по словам ее величайшего противника, Иосифа игумена Волоколамского, вызывала такое страшное смятение в русской Церкви в течение тридцати четырех лет.

Действительно, начав впервые проявляться в Новгороде около 1471 г., она затем появилась в Москве в лице протопопа Успенского собора Алексия и священника Архангельского собора Дениса. Скоро ею заразились высшие круги светского общества и духовенства. Она пустила корни при дворе Великого князя Ивана III, друг которого Феодор Курицин со своим братом, и даже невестка государя Елена, стали последователями секты. Благодаря их покровительству, горячий приверженец секты, архимандрит Симоновского монастыря Зосима, известный своими дарованиями и ученостью, убежденный „живовствующий“, был поставлен митрополитом Московским; по словам Иосифа Волоколамского, он с митрополичьей кафедры стал открыто провозглашать грубый материализм, отвергая веру в вечную жизнь и в воскресение мертвых, хуля Христа, Крест и Божию Матерь, предаваясь в то же время пьянству и содомитству.

Наши оценки приходится основывать на двух сохранившихся источниках: 1) „Просветитель“, труд, написанный именно против секты Иосифом Волоколамским, убежденным православным и страстным обвинителем, который, при всей своей учености и искренности, не дает всех необходимых подробностей, чтобы составить полное суждение по данному вопросу; 2) „Изложение“ учения живовствующих, составленное по всей вероятности на Соборе 1491 г. и буквально повторяющее Иосифа. Это все, что у нас есть. Ни писания самих сторонников секты, ни читавшиеся ими книги, ни их подлинные показания, послужившие материалом для их осуждения Собором,

не сохранились до наших дней, или, во всяком случае, до сих пор не найдены.

Взгляды русских ученых по этому вопросу расходятся. Проф. Е. Голубинский, следующий тут за митрополитом Макарием, видит в секте жидовствующих чистый иудаизм. Другие, как А. Сервицкий, представляют себе дело более сложным. Внешняя история секты не входит в круг изучаемых нами вопросов. Очень хорошее ее изложение можно найти в „Истории Русской Церкви“ у Голубинского или у Сервицкого. Что нас касается, мы постараемся ближе рассмотреть значение движения и его влияние на русскую духовность.

Прежде всего, непредвзятое ознакомление с историей среси жидовствующих приводит к выводу, что она возникла не сразу как определенное учение, а развивалась постепенно под влиянием благоприятствовавших ей обстоятельств. Отнюдь не будучи ни просто иудаизмом в чистом виде, ни вообще каким-либо законченным явлением, она представляется совокупностью различных мнений, частью совпадающих, частью — нет, смесью самых разнообразных учений, произвольно (или в насмешку) объединявшихся под кличкой „ жидовства“. Она — своего рода месиво и в то же время фермент, действовавший под руководящим влиянием рационализма и материализма. В сущности, нельзя даже говорить о ее возникновении: это был скорее стихийный взрыв критических настроений по отношению к вере и Церкви, впервые открыто проявившихся еще в эпоху стригольников и с тех пор втайне продолжавших вынашиваться и разгиваться. Под влиянием условий, сложившихся внутри русской церковной и гражданской жизни, с одной стороны, и, с другой стороны, рационалистического мышления, вносившегося извне, этот взрыв произошел в конце XV и в начале XVI веков. Согласно „Просветителю“ Иосифа Волоколамского и дошедшего до нас „Изложения“ учения жидовствующих, принятые сектой главные уклонения от христианской веры заключались в следующем:

1) Отрицание основного христианского доктрина о Пресвятой Троице и исповедание единобожия в духе Ветхого Завета;

2) Отрицание доктрина воплощения. Согласно учению секты, Иисус Христос был Сыном Божиим только по благодати, не отличаясь в этом отношении от пророков. Он умер, никогда не воскресал и не вернется судить мир. Страшный суд, если он вообще состоится, будет осуществлен самим Всемогущим. Истинный Мессия также будет сыном Божиим по благодати, но он

еще не пришел и поэтому следует „держаться закона Моисея-ва”. Отсюда — отрицание культа Божией Матери и Креста, хула на них, отрицание культа святых вообще, отрицание таинств и, в частности, Евхаристии, литургического культа, обедни, церковных постов и т. д.

3) Наконец, осуждение монашества, как противного зако-ну, установленному Богом.

Все это указывает, действительно, на верования и тен-денции, определенно близкие иудаизму. В силу этой близости некоторые из сектантов применяли, по словам Иосифа, обре-зание (1), совершали тайные жертвоприношения и празднова-ли Пасху по еврейским обычаям и обрядам.

Все эти иудейские черты могли иметь своим источником влияние ёврея „Схарии” или Захарии, которого Иосиф указы-вает как основоположника и главного вдохновителя ереси. Но присматриваясь ближе, нельзя не заметить в ереси жидовству-ющих, наряду с еврейскими, рационалистические элементы бо-лее общего характера. Действительно, отвергая христианское учение, рационалисты обычно проявляют уважение к Ветхому Завету. Они восхищаются идсеей единобожия и признают Иису-са обычновенным человеком. Этому рационалистическому эле-менту секты и была обязана своим влиянием среди руководящих классов. Что касается русской народной массы, ее нетрудно было привлечь еврейскими обрядами. Тогдашний простонарод-ный человек на Руси интересовался главным образом буквой и обрядовыми формами, не очень обращая внимание на дух. Если он примыкал к рационалистической секте и отрекался от своих традиционных обрядов, то он требовал вместо них суррогата. Ему и преподнесли еврейские обряды. Следует при этом отме-тить, что подробности этих обрядов, упомянутых Иосифом, нам неизвестны. Уже потому, что они совершались тайно, они были недоступны для непосвященных; а если вспомнить, что в те времена в Москве обрядами „жидовской веры” называли также и обряды Западной Церкви, то придется признать, что сви-де-тельство Иосифа по данному вопросу не очень обогащает наше знание. К тому же не видно, как согласовать с другими зая-влениями Иосифа его утверждение, что жидовствующие про-исходят от „древних манихеев и маркионитов”. Новгородский архиепископ Геннадий (ум. в 1505 г.), первый обнаруживший

(1) Или в этом сказалась главным образом родственность секты с богоискателями?

существование секты, объявляет ее „ массалийской ересью ”, что наводит на мысль о ее родственности со стригольниками, а через них с богоилами.

Все это позволяет нам не согласиться с выводами проф. Голубинского или митрополита Макария и предпочтеть уже указанные выше взгляды Сервицкого а именно : секту могли называть „ ересью жидовствующих ” в виду содержавшихся в ней еврейских религиозных элементов, а также потому, что отдельные евреи содействовали ее развитию и распространению. Может быть при этом стремились также дискредитировать ее в глазах православных. Что же касается самой сущности ереси, она заключалась в религиозном безразличии, дававшем простор материалистическим принципам и позволявшем развивать их до крайнего предела.

Существует одна подробность, оставшаяся неизвестной Иосифу или недостаточно привлекшая его внимание, но проливающая новый свет на движение жидовствующих и объясняющая его успех среди русских. В одной рукописной летописи (1) начала XVI века говорится, что в лето от сотворения мира 6979 в Новгороде было много евреев, занимавшихся торговлей и привлекавших к себе многочисленных представителей духовенства, священников и диаконов, с которыми они устраивали совместные кутежи, вместе с тем знакомя их с книгами по магии.

Сам Иосиф, говоря в „ Просветителе ” о непонятной схожительности великого князя Ивана III по отношению к ереси, на его глазах распространявшейся по Москве, объясняет это колдовским воздействием со стороны успенского протопопа Алексия. Таким образом секта со своими антихристианскими установками сочетала целое эзотерическое учение по астрологии и черной магии. Этим она, по примеру стригольников, возвращалась к древне-русскому язычеству, или, вернее, вновь ввела его, в обновленой форме, в русскую духовную жизнь. Этим объясняется успех секты, ее распространение по всей стране и ее жизнеспособность, которую она сохранила даже после своего осуждения Собором 1505 г. и жестокого подавления. Действительно, ее главные руководители были заживо сожжены или заточены в различные монастыри, без надежды на помилование даже в случае покаяния. Это преследование было

(1) Новгор. Хронограф. Русск. Румянц. Муз. № 361, под рубрикой „ Великое княжение русское ” I. 248 на обороте.

главным образом делом Иосифа Волоколамского и новгородского архиепископа Геннадия. Этот последний, „прельстясь суворостью Инквизиции”, неуклонно настаивал на примерном наказании и ссыпался перед великим князем на пример „шпанского короля”, который хорошо „свою землю очистил” (1).

Напротив, Нил Сорский и его последователи, заволжские старцы, заступались за осужденных, добиваясь прощения для раскаявшихся и для тех, кто был соблазнен другими. Их усилия не увенчались успехом, но через тридцать лет после насилиственного подавления ереси жидовствующих Москва стала полем действия новой ереси, известной под названием „ереси Матвея Башкина” (или Бакшина) и ереси Феодосия Кривого („федосеевцы”). У этой ереси (или ересей) рационалистическое содержание было еще гораздо более определенно, чем у предшествующей. Они также отвергали христианскую Церковь, не упоминая однако о иудаизме, отрицали единосущность Господа Иисуса Христа с Богом Отцом, не признавали реального присутствия в Евхаристии, отвергали почитание икон, Предание, Соборы и Священное Писание. Обе они объявляли своими учителями и единомышленниками „латинян” Литвы и Польши, где в то время, как известно, широко распространились социнизм и нео-арианизм, и обе связывали себя с sectой жидовствующих. Этим они в свою очередь оказывались продолжателями стригольников, язычества и богомилов. Любопытно, что Башкин, как и Феодосий, нашли неожиданное покровительство у некоторых монахов заволжских монастырей. Феодосий выступил даже с проповедью своего учения после того, как провел некоторое время на Белом Озере, в Заволжье, в тех самых местах, где жили знаменитые старцы, некогда прошедшие школу Преп. Нила Сорского.

Если сопоставить эти данные с тем, что мы знаем о деятельности богомилов во Фракии и на Афоне, и если вспомнить афонские влияния, на которые ссылались заволжские старцы, то приходится над всем этим задуматься.

Какое влияние оказали все эти ереси на русскую духовную жизнь? Коротко говоря, это влияние было значительно. Почти все темные стороны, существующие в русской духовности, определены ересью жидовствующих. Она несомненно повлияла на возникновение еретических и сектантских общин, образовывав-

(1) Послание митрополиту Зосиме (1490 г.), приведенное у Голубинского, „История” т. II, ч. I, стр. 571.

шихся впоследствии и до сих пор образующихся в России. Все они, или почти все, так или иначе связаны с нею; даже мистические секты „хлыстов” и „скопцов” обязаны ей либо своим учением, либо своим эзотеризмом, либо своей восторженностью.

С другой стороны, та же ересь жидовствующих вызвала со стороны русской Церкви энергичное противодействие, которое породило многие светлые стороны русской духовной жизни. Деятельность русской Церкви особо усилилась в XVI веке. Сколько Соборов было созвано за одно только это столетие! Уровень веры и нравственности, условия жизни белого и черного духовенства, монастырская жизнь, народное образование, церковное управление, — все это привлекает внимание и заботы как церковной иерархии, так и гражданской власти. Ереси благоприятствовали внутренние условия русской жизни. Она явилась, среди прочего, народной реакцией против внешней обрядности, уже распускающейся махровым цветом в русской религиозной жизни в эпоху появления секты жидовствующих, в конце XV века. Глубоко воздействовав на народную душу, она с своей стороны выявила многие злоупотребления и неполадки, до этого остававшиеся незаметными и незамеченными. Тем самым она заставила Церковь принять необходимые внешние и внутренние меры, чтобы остановить распространение зла, и таким образом она еще раз подтвердила слова Апостола: „Ибо надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные” (I Кор. 11,19).

Библиография :

„Исторический Вестник” 1894, т. 55; 1911, т. 124. — В. Варенцов „Духовные стихи”, СПБ. 1860. — Г. Федотов „Мать Земля” („Путь” № 46, 1935. — Ф. Успенский „Очерки по истории византийской образованности”, СПБ, 1871. — А. Сервицкий „О ереси новгородских еретиков” („Православное Обозрение”, 1862, 1-2). — Е. Голубинский „История Русской Церкви” т. II (1), Москва 1900. — A. Leroy-Beaulieu « L'Empire des Tzars », т. III, Paris 1889.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Золотой Век Русской Святости

ПРЕПОДОБНЫЕ НИЛ СОРСКИЙ И ИОСИФ ВОЛОКОЛАМСКИЙ И ИХ ШКОЛЫ

Вторая половина XV и первая половина XVI века представляются мрачной эпохой очень глубокого упадка русской общественной жизни и в умственном, и в моральном отношениях. Грамотность отсутствовала почти повсеместно. Внешность, форма преобладала над содержанием, как в вопросах теории, так и в вопросах практики и морали. Этот упадок не пощадил и Церкви, как мы это уже видели говоря о ересях стригольников и жидовствующих, не пощадил он и центров религиозно-духовной жизни, какими были монастыри. По многим причинам, частично духовным, частично социальным и политическим, монастырское население разрослось к этому времени чрезвычайно. По большей части, эта монашеская масса была мало пригодна для монастырской жизни и ничуть не соответствовала предъявлявшимся к ней суровым требованиям. Это приводило к чрезвычайному ослаблению дисциплины и к распущенности монастырской жизни. С одной стороны, огромный рост монастырского землевладения, превращая монастыри в обширные сельскохозяйственные и торговые предприятия, заставлял монахов заниматься чисто светской деятельностью; с другой стороны, это же приводило к столкновениям между монастырями и гражданской властью или даже самим обществом. Это последнее в свою очередь проявляло недовольство положением, сложившимся внутри Церкви, и усиленно настаивало на необходимости одухотворить религию, превратившуюся в свод внешних предписаний. Крайние представители этих настроений дошли до полного разрыва с Церковью (жидовствующие) и выдвинули требование попросту и совершенно упразднить монастыри. Необходимость реформировать религиозную и в первую очередь монастырскую жизнь стала очевидной и церковная власть отлично отдавала себе в этом отчет. Так например, митрополит Киприан (ум. в 1406 г.) считал владение и управление обширными земельными угодьями противным монашескому духу; митрополит

Фотий (ум. в 1431 г.) предпринял, хотя и без успеха, реформу монастырской жизни.

Подлинные поборники реформы выдвинулись в самой же монастырской среде. Это были Нил Сорский (с реки Соры) и Иосиф Волоколамский (игумен Волоколамского монастыря), люди крупнейшего размаха, жившие в одно и то же время и одним своим явлением доказывающие, насколько ошибочно считать русскую Церковь того времени погруженной как бы в глубокий умственный и моральный летаргический сон. Все в них было различно — характер, направление их религиозности, поведение, методы действия, — все, кроме преследовавшейся ими цели. Если Нил стремился реформировать изнутри, покорить мир преобразованием и воспитанием нового человека, то Иосиф хотел достичь того же результата путями внешнего действия и общественного служения. Они были противниками, но их обоих уже при жизни почитали святыми и обоих Церковь прославила, как святых, после их смерти.

ПРЕПОДОБНЫЙ НИЛ СОРСКИЙ (1433-1508)

Жизнь

„Великий Старец” — как называют Нила Сорского в русской литературе о святых — носил в миру имя Майков. По происхождению он был великокороссом и в молодости работал переписчиком книг. Боярский род Майковых считает его своим, но по его собственным словам он был родом из крестьян, что и соответствует гораздо больше той работе, которой он занимался до своего поступления в монастырь. „В Ниле Сорском — пишет Г. П. Федотов — обрело свой голос безмолвное пустынножительство русского Севера”, ибо Нил — один из немногих святых древней Руси, оставилший письменные произведения и являвшийся даже крупным писателем. До нас дошли от него десять „посланий”, которые он писал своим друзьям, его „Монастырский Устав” в одиннадцати главах, различные отрывки и, наконец, его „Завещание”. Зато у нас нет древней биографии Святого. Она будто-бы сгорела при налете татар на монастыри Вологодской области в 1583 г. Повидимому, Нил совсем молодым постригся в монастыре Преп. Кирилла Белозерского; это был один из тех монастырей, где, во времена общей распущенности, строго соблюдался устав и хранились заветы основателя. Его наставником был знаменитый старец Паисий Ярославов, особо почитавшийся современниками за свои нравственные качества и за строгость жизни. Митрополит Геронтий хотел было сделать его своим преемником, но он отказался, предпочитая высокому сану подвижническую жизнь и молчание.

Помимо личных отношений со своим учителем, Нил имел возможность продолжать работать как переписчик рукописей и заниматься своим образованием в монастырской библиотеке, которая была одной из самых богатых в России. Мы не знаем, сколько времени он провел в Кирилло-Белозерском монастыре прежде, чем предпринял свое путешествие на Восток. Сношения Руси с Константинополем и Афоном в те времена были частые. Немало было русских монахов, совершивших такое путешествие, чтобы приобщиться к жизни монастырей, считавшихся особо строгими и „православными”, или для своего ознакомления с

богатствами их библиотек. В XV и XVI веках влияние Афона на русскую духовную литературу было особенно сильным.

Тогда образовался целый круг монахов, главное занятие которых состояло в переводе на славянский язык произведений Святых Отцов. Русские монахи занимались перепиской рукописей, сравнивая славянские тексты Писания с греческими подлинниками, переводили богослужебные книги (Библиотеки Царьграда и Святой Горы были теми центрами, где протекала их умственная деятельность и завершалось их духовное образование).

Не приходится удивляться тому, что и Нил отправился из Кирилло-Белозерска на Восток. Это путешествие оказалось на него решающее влияние. Там он приобрел идею жизни в „скиту”, с которой он вернулся на Русь; там он получил возможность изучить в славянском переводе и в подлиннике — так как он знал греческий язык — тех авторов, которых он затем постоянно цитирует в своих произведениях: Ефрема Сирина, Нила Синайского, Иоанна Златоуста, Василия Великого, Иоанна Лествичника, Варсануфия, Исаака Сирина, Максима Исповедника, Дорофея, Симеона Нового Богослова, Григория Синаита и других. Но в особенности продолжительное пребывание на Афоне повлияло на его идеи, дав им новое мистическое направление. Без сомнения, он именно на Афоне познакомился с молитвенной практикой исихастов (1), или по меньшей мере с теорией и терминологией этой школы. Первым в России он стал применять эту терминологию, не впадая, однако, как мы увидим, в связанные с нею преувеличения. Афонские монастыри всегда считались на Востоке центрами созерцательной жизни. Произведения Симеона Нового Богослова, Григория Синаита и Исаака Сирина ценились там особенно высоко. Во время пребывания там Преп. Нила, эти тенденции были особенно сильны, тем более, что пала-

(1) Уже с начала V века исихастами называли тех монахов-киновитов, которые, проведя некоторое время в общежитии, затем от него отказывались, с согласия своих наставников, чтобы посвятить себя чисто созерцательной жизни в единении с Богом. Исихасты всегда имелись поблизости от восточных монастырей. К их числу принадлежат некоторые, подлинные мистики, оставившие после себя выдающиеся произведения о созерцательной жизни. Но в силу трудностей, присущих произведениям такого рода, люди неуравновешенные или невежественные почерпнули в этих трудах идеи, способствовавшие их собственным уклонениям и содействовавшие развитию ложной мистики наряду с подлинной. Так, уже начиная с XI века, появилось учение, что власть отпускать грехи представляет собою благодатный дар, дающийся только людям совершенным, наделенным также и даром творить чудеса; что сверхъестественное составляет в нас предмет сознания; что люди чистые сердцем видят Бога, духовно, уже в земной жизни, как свет. Согласно исихастам, это видение есть цель, к которой

митские споры (1) окончились в 1351 г. полной победой точки зрения, поддерживавшейся Афонскими монахами. Преп. Нил был на Афоне в то самое время, когда там господствовали идеи Симеона Нового Богослова и Григория Синаита. Он не мог не испытать их влияния, тем более, что эти идеи были ему знакомы на его родине и господствовали в русских монастырях.

Вернувшись в Россию, Нил снова появился в Кирилловском монастыре; но по его собственным словам он теперь построил себе „келию за оградой” и прожил в ней некоторое время, которое невозможно определить точно. Мы не знаем также, почему он эту келию покинул. Можно думать, что причина

должна стремиться подлинно созерцательная жизнь. Если одни (как Симеон Новый Богослов) для достижения этой цели требовали умерщвления всех страстей и суповой аскезы, то другие оказывались менее требовательными и, стараясь сделать видение света более доступным, применяли определенный физический метод. Так, приблизительно в XII или XIII веке, Афонский монах Никифор обеспечил очень широкое распространение особому методу хранения сердца. В основных чертах, этот метод заключается в том, чтобы сдерживать дыхание как можно дольше, повторяя в ритм ему так наз. Молитву Иисусову („Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного”), опираясь при этом подбородком на грудь и сосредоточив взгляд на середине живота. Утверждали, что этим способом достигается ощущение несказанный радости и созерцание божественного света, а тем самым и Самого Бога, при том, что этот свет — тот самый, которым Христос просиял на Фаворской горе в момент Преображения. (См. M. Jugie «Palamites» в *Dictionnaire de Théologie Catholique* t. I (2); I. Hausherr «Méthode hébreu-chrétienne» в *«Orientalia Christiana»* t. IX, p. 101.).

(1) Григорий Палама, греческий богослов, архиепископ Фессалоникийский, исихаст XIV века, — родился в Константинополе ок. 1296 г. и умер в Фессалониках в 1359 г. Пробыв некоторое время монахом на Афоне, он дал богословское обоснование мистике нео-исихастов. Исходной точкой для его учения послужил спор о природе света, явившегося на Фаворской горе. Чтобы не впадать в лжеучение мессалийцев, утверждающих возможность созерцать Бога телесными глазами, Палама стал различать в Боге сущность, абсолютно невидимую и недоступную для тварных существ, и действие, которое, оставаясь неотделимым от сущности, может стать причастным ангелам и людям. По этой богословской системе, Бог есть Дух, обладающий „энергиями”, совершенствами и действиями, которые, светясь, как лучи, исходящие от одного солнца, вместе с тем различны между собою и также отличны от Духа, от которого исходят. Это учение вызвало долгие споры, при которых обе стороны не щадили друг друга, пока вмешательство светской власти не привело к его принятию в Византии как официального церковного учения. Сам Палама был даже внесен в византийские святыни. (См. M. Jugie, op. cit.; Arch. Kern «Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas», *«Irénikon»* t. XX, 1947, p. 6, 164).

была в самом его характере, стремившемся к одиночеству и молчанию. Отныне Нил стал жить километрах в пятнадцати от монастыря. „Дико, пустынно и мрачно то место, где Нилом был основан скит. Почва ровная, но болотистая; кругом лес, более хвойный, чем лиственный... Трудно отыскать место, более уединенное, чем эта пустыня”. Так говорит историк Шевырев, в середине прошлого века посетивший место отшельничества преп. Нила. Достаточно всмотреться в этот пейзаж, чтобы понять характер нашего святого и его побуждения, когда он именно здесь избрал себе место жительства. Но довольно скоро к нему присоединились другие, желавшие жить рядом с ним чтобы пользоваться его советами. Несмотря на его отказы, они настаивали на своем, и Нил в конце концов согласился. Тогда среди леса, вокруг маленькой деревянной церкви, появилось несколько хижин, вызывая воспоминание о первых отшельниках XIV века. Но в отличие от тех, Нил со своими учениками не ходили рубить деревья и расчищать поля. Они предпочитали работать „под крышей, в закрытом месте”, занимаясь умственным трудом, в особенности перепиской и переводом греческих рукописей. Характер житий Сорских отшельников и отличается этой довольно утонченной интеллигентностью от того, что мы знаем о Преп. Сергии и его соратниках. Нил Сорский меньше Сергея пахнет почвой и „стружкой”; или, вернее, если Сергея можно сравнить с величественным деревом, то Нил напоминает нежный и бледный цветок, скрывающийся в таинственной тени тех же северных лесов. Смирене и кротость доведены у Нила до последнего предела. В его отношениях с его учениками царит любовь, а всякое принуждение исключено. Он зовет их „братьями, а не учениками”, ибо „один у нас Учитель, Христос”.

К этому смирению и кротости присоединяется большая интеллигентная тонкость. Как мы увидим, произведения Преп. Нила свидетельствуют о глубоком знании греческой святоотеческой литературы, а в его письмах проявляется личная вполне своеобразная одаренность. Чуждый всякого **сухого рационализма**, он тем не менее высоко ценит **умственную деятельность**, ибо „без мудрствования и добroe на злобу бывает”. Его интеллигентный метод выражен им в следующем тексте: „Наипаче испытую божественные писания, прежде заповеди Господни и толкования их и апостольские предания, тоже и учения св. отец; и тем внимаю и яже согласна моему разуму... преписую себе и тем поучаюся, и в том живот и дыхание мое имею”. Для того, чтобы его первые братья имели, необходимое каждому подлинному иноку знание „заповедей Божиих и преданий отцов”,

Нил и написал свое „Предание ученикам”, по существу представляющее собою лишь первый краткий набросок его „Монастырского устава”, о котором речь будет ниже.

Так началась Нило-Сорская пустынь. Там Нил и провел остаток своей жизни в труде и молитве. Этот труд, как мы уже говорили, был преимущественно интеллектуальным. На его методе работы интересно остановиться. Нил углубляется в смысл Писания, анализирует, действует критически. „Писания много, но не вся божественна суть”, говорит он; „яже согласна моему разуму... преписую себе и тем поучаюся... Свяжи себя законом божественных писаний и последуй тем”. Нужно, однако, подчеркнуть, что свободу изучения Священного Писания Нил ограничивает церковным преданием: только когда „понимание” Слова Божия соответствует „толкованию и апостольскому преданию, тоже и святых отец”, оно должно считаться истинным и дает „живот и дыхание”. С другой стороны, доверие к силе и спасительности святоотеческого предания у Нила всегда основывается на соответствии этого предания слову Божию и ясно выраженным заповедям Божиим: „Испытую... прежде заповеди Господни... и учения святых отец; и тем внимаю”, пишет он одному из своих „взлюбленных во Христе братьев”, особо, более других „желанному Богом”.

С тем же критическим методом Нил подходит к житиям святых. До нас дошли некоторые из них, написанные его рукою. „Писах с разных списков, — говорит он — тщася обрести правы, и обретох в списках онех многа неисправленна и, елика возможно моему худому разуму, сия исправлях”. Там, где это ему не представляется возможным, он ограничивается тем, что пишет на полях замечания, какие считает нужными.

В лице Нила Сорского мы впервые встречаем в России образ „святого интеллигента”. Но может быть больше, чем ученостью, тонкость его ума проявляется в чувстве меры, обнаруживающемся у него и в религиозной области. Именно это чувство побуждает его высказываться за нечто среднее между полным уединением отшельников и жизнью в большой общине: **жизнь в скиту**, т. е. совместная жизнь двух или трех братьев, как раз не требует сложной уставности и позволяет сочетать со свободой и с отсутствием материальных забот действенную любовь и братскую взаимную помощь.

Преп. Нил не только советует пользоваться „беседами разумных и духовных мужей”, т. е. старцев; он требует также „свою воли отсечения” и отречения от материальных благ. „Он не „самочинник”, не „самопретыкаль””; он ищет надеж-

ного руководства в божественных писаниях", — пишет Г. П. Федотов. Он и советует своим ученикам „связать себя законом" и „последовать" ему.

Отдавая себе отчет в индивидуальных различиях, Нил знает, что „вся естества единем правилом объяти невозможно есть". Аскеза вообще должна быть подчинена духовной цели : „О пище и питии, более же души окормления кийждо да творит". Для каждого в отдельности надо принимать во внимание возраст, силы и степень духовного развития, которой он достиг. Поэтому „пищей и питием" каждый должен пользоваться „противу (согласно) силы своего тела... Здравии и юные да утомляют тело постом, жаждею и трудом по возможному; старии же и немощни да упокоют себе мало". Насчет пищи лучше всего не выбирать и есть „по малу от всех обретающихся брашин". Этим избегается „возношение" и пренебрежение дарами Божиими. В особенности же Нил требует всегда и для всего „меру и время уставить" : „время безмолвию и время немятежной молве; время молитвы непрестанныя и время службы нелицемерныя". Он знает также, что не следует „прежде времени в высокая продерзати". Но, как пишет Г. П. Федотов, это „уважение к мере, к среднему пути нисколько не делает учение Преп. Нила духовно-средним, обедненным. Не следует думать, что Преп. Нил ведет легким путем. Напротив, никто не поднимался выше его на Руси в теории духовного пути. Но он знает, что научиться такому образу жизни человек может только медленно и постепенно.

Любимая добродетель Нила — бедность. Он любит ее тем более, что она соответствует евангельскому образу бедного и униженного Христа „Возлюби нищету и нестяжание и смирение", — учит он. Бедность для него — не только личный или монашеский идеал (откуда вытекает уже просто как логический вывод отрицание права монастырей владеть недвижимой собственностью); бедность по его убеждению есть идеал самой Церкви. Нил — едва ли не единственный русский духовный писатель (если и не единственный русский святым), возражавший против украшений и роскоши в церквях : „И нам сосуды златы и сребряны и самыя священныя не подобает имети, такожде и прочая излишняя". Ссылаясь на Иоанна Златоуста, он советует тому, кто приносит в церковь дар для украшения, — раздать его нищим. „Преп. Нил никогда не забывает, что цель аскезы — лишь приготовление к „деланию сердечному", „мысленному блюдению", „умному хранению". „Телесное делание лист точию, внутреннее же, сиречь умное, плод есть".

Но и внутренняя аскеза лишь путь к „умной молитве” (Федотов). Таким образом, „умная молитва” оказывается и **средством** (в своих низших формах), и (на своей высшей ступени) **целью духовной жизни**.

Преп. Нил всю свою жизнь провел в своем скиту, в уединении, погруженный в молитву и в свои писания, среди немногих учеников по его выбору. Редкие „докучливые” посещения мирских людей одни только нарушали иногда ритм труда и созерцания. Но дружбе и привязанности оставалось место в его жизни. Если на Афоне и у греков вообще уединенное созерцание часто не смягчалось никакой человеческой привязанностью, то Нил не забывал делиться своим опытом со своими друзьями. Как пишет Г. П. Федотов, „невозможность пребывать постоянно на высотах молитвенного блаженства Преп. Нил объясняет экономией любви”: „Да имут время и о братии упражнятися и промышляти словом служения”. Это очаровательное изречение целиком соответствует традиции подлинной русской духовности.

Когда он обращается к ученикам, его слова всегда полны нежности и утешения. Иногда может показаться, что эту любовь к братьям он сам считает как бы слабостью; но он никогда не мог и не хотел от нее отказаться, и эта любовь, когда она обращается к друзьям, выражается в таких нежных словах, которые из западных святых напоминают Франциска Ксаверия. Своих друзей он называет: „Любимый мой о Христе брате и вожделенный Богу паче всех”, „присный свой любимый”, „братия мои присные”.

Таков нарядкость привлекательный образ Преп. Нила Сорского. Сам уже принадлежащий иному миру, он удерживается на земле словно только любовью к братьям. На время он покидает свои безлюдные леса, чтобы защитить жизнь несчастных людей или отстаивать целостность монастырской духовной жизни. И снова возвращается в лес, отдаваясь одной молитве.

Говоря о препятствиях, с которыми встречалась христианская духовность в России в ту эпоху, мы видели, что среди вопросов, занимавших современников Нила Сорского, одним из самых серьезных была „новгородская ересь”. В последние годы жизни Преп. Нила, борьба с этими еретиками как раз достигла наибольшего напряжения. Прямых свидетельств о роли, которую наш святой играл в этой борьбе, у нас нет. Известно только, что в 1489 г. новгородский архиепископ Геннадий проявил желание опросить по этому вопросу старца Паисия Ярославова и Нила. Что получилось из этого опроса, мы не знаем,

но после этого нет больше речи о каких бы то ни было сношениях Геннадия с Нилом: повидимому, полученный результат отнюдь не соответствовал ожиданиям архиепископа. Одно из двух: или опрошенные старцы заявили, что не желают принимать никакого участия в этой борьбе; или же их точка зрения на ересь и на средства борьбы с нею оказалась совершенно иной, чем у главных участников этой драмы. Это последнее предположение представляется наиболее правдоподобным.

Нил принял участие в Соборе 1490 г., вынесшем над еретиками довольно мягкий приговор. Известно с другой стороны, что перед самым открытием Собора Геннадий, в послании к его участникам, добивался для еретиков смертной казни через сожжение. Что же произошло? В дальнейшем митрополита Зосиму обвиняли в том, что он своим влиянием склонил Собор к милосердию. Но трудно допустить, что мнение одного митрополита могло бы до такой степени повлиять на все собрание. Возможно, что этот оборот на Соборе обошелся не без воздействия Преп. Нила. Несомненно то, что на Соборе 1504 г., вновь разбиравшем вопрос о жидовствующих и приговорившем их к смертной казни или к заточению, Преп. Нил не одобрял эту жестокость, которую решено было проявить под влиянием Иосифа Волоколамского. Нил настаивал также, хотя и безуспешно, на принятии назад в лоно Церкви тех еретиков, которые проявляли раскаяние и готовы были обратиться. После его смерти, его ученики снова выдвигали то же требование своего учителя, что и привело между ними и сторонниками противоположной точки зрения к расприям, последствия которых оказались роковыми для всего русского духовного развития.

Без всякого сомнения, наиболее значительным событием в жизни Преп. Нила было его выступление на Соборе 1503 г., когда он во имя традиций нестяжания, дорогих сердцу северных отшельников, начал настаивать на принятии следующего постановления: „Чтобы у монастырей сел не было, а жили бы чернцы по пустыням, а кормились бы рукоделием“. Этот вопрос был очень сложен. С первых лет своего существования русское монашество выступало как юридическое лицо, правоочное владеть недвижимостью. Уже при жизни Преп. Феодосия Печерская лавра владела землями и селами и управляла ими через различных своих служащих. Начиная с XII века, монастырское владение землею и живущими на ней людьми стало общим явлением. Нужно ли говорить, что такое положение вещей существенно содействовало нравственному упадку монастырей? В последующие века, богатство монастырей увеличивается беспре-

рывно. В XVI столетии им принадлежит уже около одной трети всей используемой сельскохозяйственной площади в стране. Иные монастыри владели не только деревнями и поселками, но городами и целыми областями. Параллельно с этим в монастырях продолжался нравственный упадок, принявший в том же XVI веке возмутительные размеры. Все, кто серьезно относился к монашескому призванию, не могли не сознавать вопиющего противоречия между монашескими обетами и действительным положением вещей. Уже Преп. Феодосий († 1074) был принципиально противником этого владельческого права монастырей и, по словам Нестора, уступил лишь „по слабости веры“ своих окружающих. Этих взглядов придерживались и Преп. Сергий († 1396), и Преп. Кирилл Белозерский, Преп. Дионисий Глушицкий, блаж. Павел Обнорский и другие. Тогда же, в XIV и XV веках, уже и народ начал смутно отдавать себе отчет в странности сложившегося положения. Когда в Пскове появились стригольники, на них стали указывать, как на пример для монахов: смотрите, мол, эти не крадут и не собирают богатств. Отношение общества к монастырскому богатству становилось все более враждебным: иногда даже князья позволяли себе овладевать монастырским добром, а народ при бунтах не упускал случая их пограбить. Немного позже, живоствующие, не восставая непосредственно против монастырского владения, попросту и целиком отвергли само монашество. Такова была, для всех очевидная, религиозная и нравственная сторона вопроса. Наряду с ней были и другие: экономическая сторона дела, интересы государства, наконец, интересы самих монахов. Эти последние обычно подвергались злословию, ненависти и презрению именно из-за своего богатства и из-за жадности, с какой они его собирали.

Следует думать, что Преп. Нил не закрывал глаза на все различные стороны этой проблемы, но религиозная сторона заботила его в первую очередь. Его мнение, единодушно поддержанное присутствовавшими на Соборе заволжскими старцами, натолкнулось на ожесточенное сопротивление. Влиятельные члены Собора призвали себе на помощь Иосифа Волоколамского, который уже покинул Москву, но вернулся по их вызову и решительно восстал против Нила и его сторонников, противопоставляя их аскетическому идеалу соображения исторического и практического порядка. Монастырское землевладение необходимо — говорил Иосиф — для того, чтобы монастыри могли существовать. Недостаточно построить в монастыре храм, нужно еще все время его поддерживать; в храмах совершаются божественные службы — на это тоже потребны средства. Свя-

щеннослужителям тоже необходимы средства на жизнь. Монастырские владения ничуть не мешают монахам спасаться. Спасались же прежде, значит, можно спасаться и теперь. Монастыри готовят Церкви будущих архиастырей. „Аще у монастырей сел не будет, как честному и благородному человеку постричися? И аще не будет честных старцев, отколе взяти на митрополию и на архиепископа или епископа или на всякую честную власть? А коли не будет честных старцев и благородных, ино вере будет поколебание”. „Кроме того, ктиторы монастырей, обогащая их этими вкладами, имели в виду и то, чтобы монахи, терпя скудность, употребляли богатства монастырей на благотоворение мирянам”. Без владений, монастыри не смогут достигать своих целей.

Под напором этих доводов, взгляды Преп. Нила потерпели поражение. Он тщетно отстаивал свою точку зрения о том, какою должна быть монастырская милостыня, а именно: по его убеждению, она должна быть духовной, должна состоять не из куска хлеба, а из учения, моральной и духовной помощи и руководства, почему и сам монастырь должен быть средоточием религиозной и нравственной жизни народа. Вопрос, поднятый Нилом, не получил того решения, которого он добивался. Но его мысли не пропали. Они стали предметом ожесточенной полемики, которая началась сразу же после Собора и продолжалась всю первую половину XVI века. Последствия этой распри оказались очень тяжелыми для всей дальнейшей истории русской духовности: дело в том, что расхождение, на первый взгляд касавшееся только вопроса о монастырской собственности, в действительности было гораздо глубже. Гораздо более глубокими были и причины конфликта. На деле борьба шла за самые основы и цели христианской жизни и христианского действия. Столкнулись две религиозные идеи, две религиозные направленности, две религиозные истины: правда общественного служения Церкви и правда Царства Небесного внутри человека, мистического единения его души с Богом. По ту сторону драматических внешних эпизодов разыгрывалась подлинная духовная драма.

Преп. Нил увидал только начало борьбы, к которой он дал толчок. Он умер в 1508 г., 75 лет от роду. Перед смертью он написал для своих учеников завещание, полностью соответствующее его характеру: „Повергните тело мое в пустыни — да изъедят его зверие и птица; понеже согрешило есть к Богу много и недостойно погребения. Молю же всех, да помолятся о душе моей грешной, и прощения прошу от вас, и от мене про-

щение. Бог да простит всех". Ученики Преп. Нила не полностью выполнили это завещание: они с честью похоронили тело своего учителя и поставили на его могиле камень с указанием года, месяца и дня его кончины. На месте его отшельничества Иван Грозный велел построить церковь. Но в остальном все произошло вполне по желанию Нила. Посмертная „слава века сего”, которой он хотел избежать, долго не приходила к нему. Иосифа Волоколамского в течение XVI века канонизировали три раза, Нил же никогда не был канонизирован Москвой. Лишь едва заметным образом почитание его памяти росло в течение веков и только в 1903 г. он был вписан в официальные церковные святыни. В наше время, Иосиф Волоколамский почти забыт, а образ Нила Сорского сияет все ярче и ярче среди святых древней Руси.

Учение.

Учение Преп. Нила изложено частью в его посланиях к ученикам, касающихся отдельных духовных вопросов, частью в одиннадцати главах его „Устава Монастырского”. „Последний представляет не устав в собственном смысле, а систематический, почти исчерпывающий, несмотря на свою сжатость, трактат по православной аскетике” (Федотов). По мысли Нила, этот трактат, хотя и обращающийся непосредственно к монахам, должен бы служить практическим руководством для каждого искреннего христианина. Путь к спасению открыт для всех, как для монахов, так и для мирян. И это — путь внутреннего возрождения, морального перевоспитания, а не внешних обрядов.

В этом произведении „обнаруживается огромная начитанность в мистической литературе и, редкий на Руси, дар систематического изложения” (Федотов).

В введении к своему труду Нил говорил о необходимости и важности для монаха работать над своим внутренним совершенствованием, беспрестанно наблюдая за движениями ума и сердца. Исходной точкой для всех своих рассуждений он берет Евангелие и Деяния Апостолов, приводя слова Христа: „Исходящее из уст из сердца исходит; сие оскверняет человека” (Мф. 15,18). Учение Святых Отцов повторяет то же самое: кто молится одними только устами, оставляя ум незанятым, тот молится в воздух, — ибо Бог дух слушает; без внутреннего расположения, всеу заниматься внешним... Итак, заключает Преп. Нил, согласно учению Спасителя и апостолов и толкованию Святых Отцов, мы видим, как нужно и важно для

человека внутреннее очищение сердца и ума. Только через такое очищение открывается путь к спасению. Что касается средств, позволяющих овладеть этой наукой внутреннего совершенствования, из них самое лучшее — прямое изучение Писания. Прямое, — потому-что прежде этого можно было достигать, посещая „разумных и духовных мужей”, но теперь таких руководителей трудно найти. Следовательно, нужно самому прямо обращаться к источнику и слушать Самого Господа. „Иследуйте Писания, ибо вы думаете через них иметь жизнь вечную” (Ио. 5,39).

За введением следуют одиннадцать глав. Первая говорит о борьбе со страстями и о том, как необходимо им противостоять. Преп. Нил проявляет себя здесь глубоким психологом. Он разбирает страсти человеческой души и указывает различные моменты их действия: сначала семя, потом развитие, нечто в роде роста, происходящего в сердце, наконец, полное укоренение; и он дает советы, как бороться со страстью и ее уничтожать на этих различных этапах ее развития. Следуя за византийскими писателями, Нил указывает пять таких этапов: а) „прилог”; б) „сочетание”; в) „сложение”, г) „пленение”; д) „ страсть” в собственном смысле.

а) „**Прилог**” есть лишь некое **впечатление, первое движение**, проявляющееся в уме или в сердце. Иными словами, это — любая мысль, любое чувство, невольно возникающие в человеческой душе. Поскольку они возникают помимо нашей воли, под влиянием того, что нас окружает, человек за них не ответствен. Но если он покоряется дурной мысли или дурному желанию, если он задерживается на них и их задерживает у себя добровольно, то этим он вызывает второй фазис, „**сочетание**”. Иначе говоря:

б) „**Сочетание**” есть внимание, которое человек обратил на случайно возникшую мысль, или на чувство, пробудившееся без полного участия его воли. Этот второй фазис отличается от первого тем, что в нем присутствует зародыш воли. Долг человека, говорит Преп. Нил, заключается в претворении в добро любой злой мысли и любого нечистого желания, как только они замечены в душе. Здесь уже перед нами начало борьбы.

в) „**Сложением**” делается следующий шаг. Это уже — начало страстного влечения к данной мысли или желанию, определенная склонность к образу или впечатлению, возникшим в душе. Человек почти готов осуществить пришедшую ему мысль, последовать пробудившемуся в нем желанию. Но здесь, как и в первом фазисе (в „**прилоге**”) человек еще колеблется. Он то

противится овладевающим им мыслям и желаниям, то почти готов им отиться. Когда он будет окончательно увлечен злую мыслью или желанием, это будет „пленение”.

г) „Пленение” происходит в двух случаях: 1) Или человек невольно привлекается дурными мыслями и прельщается ими вопреки своему **намерению**. Поскольку это происходит невольно, в этой форме „пленения” нет почти никакого греха. 2) Но если человек **вполне сознательно** следует своим беспорядочным мыслям и желаниям, то такое душевное состояние представляется особо вредным. Душа возбуждена, человек теряет власть над самим собою, он побежден беспорядочными мыслями и его словно носит волнами в бурю. Это происходит в особенности от слишком частых и праздных бесед.

Все эти душевые состояния — более или менее временные. Они приходят к человеку и уходят. Иное дело — „страсть”.

д) „Страсть” утверждается в человеческой душе надолго, становится привычкой и превращается как бы в составную часть ее характера. То самое, чему человек первоначально отдался свободно по своей собственной воле, теперь настолько владеет им, что у него почти уже нет сил сопротивляться. Тогда порок укореняется в сердце человека, становится страстью, которая и господствует над человеком безраздельно, превращая его в своего раба.

Таков постепенный ход укоренения страстей в человеческой душе. Установив объект борьбы, составляющей смысл монашеского подвига, Нил указывает средства, которыми эту борьбу нужно вести. Первое из них — пресекать каждую дурную мысль, как только она появляется. Побеждать страсть нужно, когда она еще в зародыше; потом уже будет трудно бороться с ней. Второе средство — молитва. Говоря об этом значении молитвы как средства борьбы со страстями, Преп. Нил подробно останавливается на условиях и на сущности молитвы. Он понимает под молитвой не обычное произнесение слов и не богослужение в храме, а молитву **особую, внутреннюю, — „умную молитву”**. Здесь мы подходим к самому центру всей духовности нашего святого. В этой второй главе, как и дальше в восьмой, особенно сильно чувствуется влияние на него трех восточных авторов — созерцателей: Исаака Сириня (VII век), Симеона Нового Богослова (XI век) и Григория Синаита (XIV век). Он все время приводит цитаты из них и сам часто применяет их выражения и слова. Тем не менее, чувство меры, столь для него характерное, всегда удерживает Преп. Нила от словесных излишеств, которым иногда поддавались его любимые авторы.

Чтобы достичь „доброй молитвы” — говорит Преп. Нил — нужно сначала отогнать все мысли чуждые Богу, даже чувственные представления духовных вещей, которые на первый разгляд кажутся хорошими. Надо стараться „молчать мыслею”. Это первое качество молитвы, заключающееся в отвлечении энергий ума от всякого чувственного предмета, Нил, согласно исихастской терминологии, называет „трезвением сердца”. Но этого мало. Очистить сердце, и даже бессознательную глубину личности, может только духовное присутствие Иисуса Христа. Вот почему всю свою силу, всю свою волю надо сосредоточить на одном непрестанном взглясе: „Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя”. „И тако глаголати прилежно, аще стоя, аще сидя или лежа..зрети присно в глубину сердечную... елико можно, да не часто дышещи”. Если не можешь вполне сдерживать сердце, если дурные мысли продолжают тебя смущать, не падай духом и продолжай молиться. Если посторонние мысли вторгаются в душу и мешают молитве, это — не по нашей воле. Нельзя только допускать, чтобы это происходило намеренно. Внутренняя молитва не должна прерываться ничем внешним: ни песнопением, ни чтением псалмов. Она выше обычной внешней молитвы, которая служит только подготовкой к ней. Если благодатью Божией человек чувствует сладость молитвы и ощущает в сердце влечение к ней, надо особенно стараться сохранить такое расположение души. Внутренняя духовная молитва — не только основное средство для очищения сердца от страстей. Она в особенности — высшая цель человеческого (монашеского) совершенства; она выше всех добродетелей. Добродетелей много и каждая из них только частица добра; а умная молитва, молитва сердцем, есть источник всякого блага. Цель, к которой стремится наш святой, это — духовное „сердечное” видение света Христова, которое, очевидным образом, может быть только даром Святого Духа. Жаждя этого блага и должна порождать в монахе бодрость и твердую волю. Преп. Нил ничего не говорит о своем собственном опыте и для описания этих высочайших переживаний „совершенной молитвы” прибегает к греческим мистикам, в особенности к Симеону Новому Богослову. Причина этого может быть в его смирении, а может быть в том, что сам он не сподобился таких духовных состояний.

„Кий язык изречет? Кий ум скажет? Кое слово изглаголет? Страшно бо, воистину страшно, и паче слова. Зрю свет, его же мир не имать, посреди келии на одре сидя; внутрь ся зрю Творца миру, и беседую и люблю, и ям, питаясь добре

единым богоизбранием, и соединяюся Ему, небеса превосходжу...
Где же тогда тело, не вем".

В конце главы Нил обращается к себе самому и к своим современникам — монахам. Мы грешные — говорит он — недостойны даже слышать эти слова. Он сам дерзнул их привести лишь для того, чтобы мы убедились, сколько мы безумны, когда гонимся за тленными благами мира и хвалимся перед другими, когда ими владеем.

Борьба со страстями, будь то подавлением дурных мыслей, будь то сердечной молитвой, есть борьба долгая и требует постоянных усилий. Как быть, чтобы упорствовать в этой борьбе?

Третья глава указывает средства для этого. Прежде всего, человеку требуется его собственная энергия, твердая воля к борьбе. Кроме того, совершая подвиг внутреннего совершенствования, он должен надеяться и на прямую помощь от Бога, на поддержку благодати, которая „несет тебя на руках своих и хранит от всякого зла”.

Борьба со страстями — основной „подвиг” монашеской жизни. „Умная молитва” — ее главная цель. Вот почему распорядок дня у монаха должен быть целиком определен стремлением к высшим целям жизни. Всегда и везде, во всех своих начинаниях, словом, делом и мыслью, он должен быть при деле Божием.

Четвертая глава описывает распорядок дня монашеской жизни. **Пятая глава**, наряду с той, которая говорит о молитве, составляет наиболее существенную часть всего трактата. Здесь Преп. Нил широко вдохновляется греческими авторами, что не означает, однако, отказа от собственной независимости. Он далек от рабского комментирования своих образцов, он выбирает свои цитаты, извлекая их из разных авторов, как например, из Св. Иоанна Лествичника, Св. Варсонуфия, Св. Максима Исповедника, Св. Василия, Симеона Нового Богослова и т. д. В человеке — пишет он — восемь страстей: 1) дух чревоугодия; 2) дух нечистоты; 3) дух алчности (склонности); 4) дух гнева; 5) дух печали; 6) дух уныния; 7) дух тщеславия; 8) дух гордости. С каждою из этих страстей, которые Нил старается анализировать, нужно бороться по-разному.

Мы не будем вдаваться во все частности изложения Нила. В них нет ничего особенно своеобразного. Отметим только, что у него оказывается первоклассная психологическая опытность. Говоря о той или другой страсти, он рассматривает не только основной порок, но и его различные разветвления. Он учитывает ее физиологическую и психологическую основу, старается про-

следить самые тонкие извилины души и обнаруживает тайную связь, существующую не только между отдельными пороками, как будто даже не имеющими ничего общего, но и между ка-жущейся бесстрастностью и пороком; это и позволяет ему дать некоторые очень верные и психологически тонкие советы. Как мы это уже видели по поводу ёго отношения к посту, все взгля-ды Нила на отдельные частные добродетели отличаются ясно-стью и честностью. Вот несколько примеров: говоря о необ-ходимости изгонять из сердца гневные мысли, он указывает, что большую победу над духом гнева одерживает тот, кто мол-ится за обидевшего его брата. В связи с этим Преподобный настаивает на „любви и милосердии” — двух духовных качест-вах, сильно недостававших русскому обществу его времени.

Нил советует всеми силами, и с самого начала, бороться с печалью и подавленностью, чтоб они не превратились в чер-ную меланхолию, в „уныние”, представляющее собою страшно тяжелую страсть. Если на человека нападает уныние, пусть он старается не роптать на Бога, ибо такой ропот есть то сред-ство, которым пользуется враг, чтобы врасплох овладеть че-ловеческой душой. Тут нужно бороться особенно решительно и молиться больше, чем когда-либо.

Лучшим средством против уныния Преп. Нил называет мол-чание, сосредоточенность и раскрытие собственного сердца пе-ред опытным наставником. Не менее старательно и упорно ну-жно бороться и со страстью тщеславия. Эта страсть весьма тон-кая и вкрадывается в нас незаметно, побуждая нас трудиться не для Бога, а для собственного своего превозношения перед лю-дьми. Она — мать „гордости” и носит различные имена, но всег-да и везде она „мерзка”. „Бог противится гордому”, го-ворит Писание. Такой человек — враг и бес себе самому и но-сит в себе самом свою погибель.

Зачаткам гордости нужно противопоставлять смиление. Каждый должен считать себя хуже всех тварей, даже хуже демонов, ибо демоны нас побеждают. Среди братьев нужно за-нимать последнее место, носить убогую одежду (это опять — отголосок Преп. Феодосия и Преп. Сергия, подлинный дух рус-ской аскезы), нужно любить смиренную „черную работу”, не ис-кать своего в беседах, не стараться во что бы то ни стало вставить в спор свое слово, даже, если это слово хорошее. В осо-бенности же надо не хвалиться своими делами и случайными заслугами. На этом Нил особенно настаивает, и не без основа-ния; русские монахи любили хвастаться богатством своих мо-настырей, своими личными качествами и успехами, своими мир-

скими связями, своими родственниками, или же, наконец, чинами и званиями, которые у них были до поступления в монастырь. Это в особенности — пишет в заключение Нил — нужно скрывать.

Шестая глава говорит о том, что в этой борьбе со страстями необходима помощь Божия. При ее наличии, мощным средством против всех душевных страстей является постоянное помышление о смерти и о бренности всего земного. Как для тела хлеб есть главная пища, так для добродетельной жизни помышление о смерти существенно и необходимо. Надо помнить о том, что „от древних лет все угодивши Богу скорбями и бедами и теснотами спасошася“. Этой теме посвящена **седьмая глава**. **Восьмая глава** говорит о слезах. „Слезы покаяния“ это — „слезы спасительные, слезы очищающие мрак ума моего“. И наступает момент, когда они становятся источником радости. Психическое состояние, которое Нил определяет словом „слезы“, близко к тому, которое он называл внутренней „умной молитвой“. Тут и там предполагается одинаковый уровень духовной возвышенности. Нередко слезы вызываются „умной“ молитвой и очень часто сопровождают ее.

После „благодатных“ слез, как и после „умной“ молитвы, необходимо в особенности хранить свое сердце от посторонних помыслов. Об этом „умном хранении“ после мистических переживаний говорит **девятая глава**.

Весь этот процесс внутреннего совершенствования требует от вставшего на этот путь человека полного отречения от мира, так, что он должен умереть для всего другого. Тут Нил приводит слова Св. Иоанна Лествичника о трех условиях, необходимых, чтобы человек был настоящим иноком : а) отказ от всякого стремления к материальным благам; б) горячая молитва; в) постоянное „блюдение“ и совершенствование сердца.

Преподобный спрашивает не без иронии : можно ли называть „отказом от стремления ко всему земному“ существующий у нас обычай владеть землей и селами? Как невозможно читать книгу и совершать богослужение, не научившись сначала грамоте, так невозможно приступить к подвигу внутреннего совершенствования, не отказавшись сначала от всего мирского. Этот подвиг требует прежде всего молчания, внутренней сосредоточенности, чего нельзя достичь без полного отказа от мира (**Глава десятая**).

Таков, изложенный Преп. Нилом Сорским, метод нравственного совершенствования человека, его сущность, требования и средства осуществления. Но чтобы все это было действительно хорошо и достигало цели, Нил требует все делать с „мудрова-

нием", ибо „без мудрствования и добре на злобу бывает" (глава одиннадцатая). Свои слова русский аскет подтверждает тут авторитетом Св. Василия Великого. Как и во всем, в свершении монашеского подвига требуется „меру и время устремить". Этот подвиг нельзя предпринимать без предварительного глубокого размышления и не взвесив внимательно свои собственные силы, в особенности же „прежде времени в высокая не предерзати".

Указав в заключение три обычные формы монашеской жизни: в полном уединении, в скиту и в большом киновийском общежитии, Нил высказывает свое предпочтение жизни в скиту, „еже со единством или множеством со двема братома жити": по его убеждению, это более всего соответствует человеческой природе. При этой форме жизни, „брат братом помогает", как „крепость", инохи поддерживают друг друга, взаимно наставляются, имея „единого учителя" — богодохновенное Писание.

Свой трактат Преподобный заканчивает заявлением, что написал он его, пользуясь Писанием и творениями Святых Отцов, и что если есть в нем что-либо неугодное Богу или вредное для душ, он заранее то отвергает и просит за то прощения. Но если найдут его добрым и полезным для душ, это ему будет на радость. И кто найдет тут пользу, тот пусть молится о нем грешном, чтобы и он нашел милосердие у Бога.

Эту главу об одном из самых интересных русских святых нам кажется естественным закончить по его же методу, т.е. подведением краткого и систематического итога его духовности.

1) Основное направление мысли Преп. Нила есть направление чисто аскетическое. Жизнь теперешняя — только подготовка к жизни будущей. На земле все бренно, все прходящее, судьба всех — умереть. Скорби и страдания — лучшее, что выпадает на долю человека в этой жизни. Их нужно принимать с радостью и благодарить за них Бога, т.к. они очищают душу и ведут человека к блаженству.

2) Самая „благая часть", какую человек может избрать на земле, это — монашеская жизнь. Монахи — в наиболее прямом смысле слова служители Божии. Но монашеское состояние не должно быть только телесным: необходимо, чтобы оно было духовным. Оно требует, не только умерщвления плоти, но в особенности внутреннего, духовного совершенствования человека. Аскетизм Преп. Нила — духовный аскетизм. Его цель —

внутреннее нравственное совершенствование человека, а не изнурение тела. Поле битвы для монаха — не его тело, а его сердце и его мысли. Монах может и должен питать и поддерживать свое тело настолько, насколько это ему требуется, и даже порою дать ему отдохнуть. Телесный пост не так существенен в монашеской жизни. Количество принимаемой пищи должно соответствовать силам и потребностям каждого. Монах должен бороться не со своим желудком, а со злыми мыслями в своей душе, со страстями своего сердца. Путь, которым всякий человек достигает спасения, это — путь нравственного перерождения, внутреннего перевоспитания, а не внешних обрядов.

3) Этот взгляд Нила на характер и цель монашеской жизни определяет отчасти и его взгляд на мир. Основа его идей, характерная черта его мировоззрения, это — первенство внутреннего, духовного, идеального над внешним, обрядовым. Его исходная точка — Евангелие, и этот евангельский характер отражается во всей его духовности. „Любите врагов ваших... Истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине”. Эти евангельские слова могли бы служить эпиграфом ко всем трудам Преп. Нила. Он обо всем судит с точки зрения Евангелия, Евангелием определяет обязанности монаха и всякого христианина вообще, не заботясь ни о каких соображениях практического порядка, и этим он слегка напоминает князя Мышкина в „Идиоте” Достоевского.

4) То же духовное направление приводит к тому, что Нил — противник всякой роскоши в украшении церквей. Он пишет, что Бог никого еще не осудил за недостаточно богатое украшение храмов. Делать церквам дорогостоящие дары — „излишне”. Гораздо лучше раздать эти деньги бедным.

Духовный и идеалистический характер святого очень часто принимает мистическое направление (в смысле внутреннего созерцания). Этот последний элемент — один из самых значительных в его личности. Мы видели его учение относительно духовной молитвы и слез. В обоих случаях предполагается одно и то же душевное и молитвенное состояние.

6) „Подвиг” нравственного совершенствования человека должен быть сознательным и осмысленным. Монах должен совершать его не по приказу, а по собственному убеждению в его необходимости, с „мудрованием” и „согласующа разуму”. Коротко говоря, послушание не должно быть машинальным и механическим. Монах, как и всякий другой христианин, может и должен

пользоваться советами опытных людей, но для этого он должен сначала удостовериться в том, какова жизнь тех, к кому он за советом обращается, насколько они знают Писание и как они осуществляют свои знания на деле. Ярмо монашеской жизни следует принимать на себя разумно, разумно „принимать пищу”, „читать Писание”, бороться со страстями. Резко восставая против тех, кто хочет всегда действовать „самочинно” и не желает укрощать свою собственную волю, Нил, однако, не уничтожает разумную личную волю у монаха. Напротив, именно эта воля должна постоянно присутствовать в деле внутреннего совершенствования. Даже тогда, когда он дает свои советы, Нил не подавляет собственную волю того, к кому он обращается. Эти советы он всегда высказывает условно: „если возможно”, „если Богу угодно и полезно душё”.

Это требование сознательных и разумных отношений, вместо рабского послушания, составляет очень интересную черту в системе идей Преп. Нила.

7) Признавая в человеке собственную и притом сознательную волю, Нил полностью подчиняет ее требованиям „Писания”. Монах должен применять свою волю к тому, чтобы жить согласно „божественного Писания и учения Святых Отец”. Но чтобы „в том иметь живот свой”, нужно их знать, их „испытывать”.

Только тогда Нил обретает в них „живот и дыхание свое”, и так поступать он советует и тем, кто связан с ним узами духовной любви. От своих учеников Нил требует не слепого поклонения букве, а сознательного, критического, рассудительного изучения Писания. В его время это требование было особенно необходимо. Раскол, спустя одно столетие порвавший единство русской Церкви, служит тому лучшим подтверждением.

Таковы основные идеи Преп. Нила. Как видим, он — человек чисто духовный, созерцатель, имеющий мало соприкосновения с окружающим миром, — что не мешает ему замечать порочные явления в этом мире и мимоходом их бичевать. Действительно, мы находим у него очень резкие замечания о распущенности монастырской жизни в его время, о невежественности монахов в области Писания, о их лени и нежелании изучать Библию.

Однако, была точка, на которой идеи Преподобного близко касались одного практического вопроса. Это — вопрос о монастырском владении. Нил был его открытым противником, проповедником первоначальной монашеской бедности. Это его отношение с необходимостью вытекало из возвещавшегося им представ-

ления о цели и сущности монашеской жизни. В его глазах, владение имуществом стояло в Очевидном противоречии с монашескими обетами и было совершенно несовместимо со стремлениями всякого подлинного инока. По его убеждению, то, что обязательно для монаха, обязательно и для монастыря, т. к. монастырь ни что иное, как объединение личностей, связанных общими целями и общими стремлениями, имеющих общие потребности и общие запросы. Если речь идет, например, о милостыне, то монастырская милостыня не может быть такою же, как та, которая составляет нравственную обязанность светских людей. Монастырь является в мире религиозным и нравственным центром, поэтому и его милостыня должна быть не материальной, как у мирских людей, а духовной.

Некоторые русские исследователи изображают Преп. Нила одиночкой, идеи которого отличались до противоположности от возврений других русских святых и даже от русской духовности в целом. Этого взгляда придерживались, напр., проф. С. А. Архангельский (в его замечательном исследовании „Нил Сорский и Вассиан Патрикеев“) (1) и проф. Г. П. Федотов. Но мы склонны присоединиться к противоположному мнению, защищавшемуся проф. Арс. Кадлубовским (2).

Прежде всего, если считать, что Преп. Нил, со своим культом Евангелия, со своей проповедью любви и милосердия, был чужд русскому духовному миру и явился в нем одиночкой, то как объяснить существование немалого числа списков его „Устава“? Кроме того, жития заволжских святых свидетельствуют о том, что у Нила были не только сторонники среди его современников, но и последователи после его смерти. В этом отношении, особое значение имеют жития второй половины XV века, дающие нам картину духовного направления, первоначально господствовавшего среди заволжских старцев. Вспомним то, что говорится в житиях северных святых, или тот факт, что биографы Преп. Сергия или Преп. Кирилла пропускают или обходят молчанием в жизни этих святых то, что кажется им не совсем отвечающим идеалу Преп. Нила. В действительности, этот идеал не был ни вполне новым, ни совершенно неизвестным на Руси. Отметим, кстати, что даже и святоотеческие произведения, которыми пользовался Нил, уже переводились до него. О Преп. Ниле, как, в общем, и о его противнике, Преп. Иосифе Волоколамском и его

(1) Памятники Древней Письменности, СПБ 1882.

(2) „Очерки по истории житий святых“, Варшава 1902.

жизненном идеале, можно сказать, что он лишь сгустил идеал, постепенно образовывавшийся до него и разделявшийся многими, хотя иногда и неосознанно. Тем не менее, значение Нила — первостепенно. Он развел этот идеал, придал ему ясность, точность, осознал его, внес в него единство и подвел под него основы. Своим словом и своим примером, он постарался внедрить этот идеал в сознание и в жизнь общества.

По свидетельству историков, направление, представленное Иосифом, внешнее обрядовое благочестие, было в то время господствующим. Но не все разделяли его идеи. Лучшие души, обращенные внутрь, искали благочестия более духовного, более отвечающего евангельскому духу любви и кротости. Так было с монахами Северной Фивиады. Так было с Преп. Кириллом Белозерским и его окружением. Так было со многими из учеников Преп. Сергия и с самим их духовным родоначальником. Уже раньше его, так было с Преп. Варлаамом Хутынским, с новгородскими и псковскими святыми, и даже с Преп. Феодосием и Антонием Печерскими и с их школой. Но до XV века отношение представителей русской духовности к тем или иным вопросам не расслояется на отдельные определенные системы, что происходит только в эту эпоху. Как мы видели, Преп. Сергий, своими стремлениями и своим жизненным путем несомненно очень близкий Нилу Сорскому и его единомышленникам, тем не менее брал на себя выполнение политических задач, сближающих его с противниками Преп. Нила. Характерным образом, жизнеописатель Преп. Сергия уже не говорит об этих политических поручениях. Отдельные нравственные и религиозные элементы существовавших воззрений на мир постепенно складываются по двум различным направлениям. Этот процесс, характерные черты которого начали вырисовываться задолго до Преп. Нила, окончательно кристаллизуется к концу XV века, когда оба направления получают определенное выражение и отчетливо противопоставляются одно другому. Внешние формы обоих направлений или школ вырисовываются в ту же эпоху. С одной стороны, это — Север включая Заволжье, с другой, это — центральная Россия вокруг Москвы.

Сказанное нами об общем духовном направлении Нила Сорского относится и к его „исихазму“. В особенности проф. Радченко (1) старался найти в нем, но не вполне убедительно, чистого последователя афонских созерцателей, „подлинного храни-

(1) „Религиозное движение в Болгарии“ („Киевские Унив. Изв.“, 1898, 5-8).

теля исихастской традиции ". Был ли он действительно таковым ? Достаточно взглянуть на историю исихастских споров, чтобы заметить, как мало вожди этого движения были проникнуты той терпимостью и снисходительностью, которые так характерны для Преп. Нила. Исихасты боролись со своими противниками всевозможными средствами, в том числе анафемой, полемикой, яростными осуждениями. Трудно поверить, чтобы у них мог находиться источник учения, провозглашавшего молитву и убеждение кротостью единственными средствами борьбы с заблуждениями. Кроме того, где можно найти у Преп. Нила то пристрастие к явлениям демонологического характера, на которое так падки исихастские авторы ? Где у него их характерный способ аргументировать цитатами и текстами без всякой критики и без всякого рассмотрения ценности данных источников ? Таким образом, Преп. Нил — отнюдь не просто „ чистый хранитель ” афонской традиции. Он не черпал в ней без всяких оговорок и не принимал все, что в ней находил. Его любимый автор — Григорий Синаит, произведения которого оказали значительное влияние на его Устав. Помимо писателей-исихастов, Нил ищет свои источники и у гораздо более древних авторов. Как мы уже говорили, это — Св. Иоанн Лествичник, Св. Иоанн Златоуст, Св. Василий Великий, Исаак Сирин и Симеон Новый Богослов. В виду всего этого, приходится признать за ним значительную долю независимости, проявляющуюся в особенности в выборе и оценке его источников. Эту свою независимость он соблюдает даже и по отношению к Григорию Синаиту. В то время как тот не высоко ставил физический труд (согласно Радченко), Нил, напротив, считает, что нужно жить от труда своих рук, это — одна из существенных идей его духовности и он ею весьма дорожит.

Итак, следующие черты отличают идеи Преп. Нила от воззрений, распространенных вокруг него :

1) **Критический склад его ума.** Он не принимает все без разбора и всегда старается рассмотреть данные нравственные и религиозные представления, чтобы с полной сознательностью отвергнуть их или принять и тогда привести их в систему. Это стремление и побудило его, для удовлетворения его жажды личного совершенства и для реформы монашеской жизни, обратиться к источникам этой последней, в Грецию и в особенности на Афон, откуда монашество некогда явилось на Русь (вспомним Преп. Антония Печерского и начало монашества).

2) Наряду с критическим началом, начало **мистическое и созерцательное** отличает Преп. Нила от большинства русских свя-

тых и даже от его собственных учеников, у которых мистического духа не заметно вовсе, или он заметен лишь в очень малой степени. У него это — лишь крайнее выражение его стремления к совершенству, внутреннему и духовному, дар Божий, может быть также и непосредственная реакция на чисто обрядовое внешнее благочестие, которое ему приходилось наблюдать. Эта сторона его характера выразилась в особенности в его учении о молитве.

Что он испытал на себе влияние исихастов, не подлежит сомнению ни для кого. Но и тут необходимо уточнить. Нет спора о том, что применение так называемой молитвы Иисусовой было известно задолго до Нила. Мы видели, что она применялась уже в Печерской Лавре как и впоследствии в лавре у Преп. Сергия, а также Павлом Обнорским и его учениками. Но теория этой молитвы нигде не изложена раньше Устава Преп. Нила. Однако, достаточно сравнить то, что пишет об этом Преп. Нил, с знаменитым руководством, применявшимся в афонской школе (и ошибочно приписывавшимся Симеону Новому Богослову - ср. *Orientalia Christiana* II № 36, стр. 101-210), чтобы заметить, насколько русский аскет сдержаннее, трезвее в своих словах и в выражении своих чувств. Он пропускает все описания физических приемов, которые были связаны исихастами с этой молитвой, вообще не то, что могло вызывать, соблазн или по меньшей мере недоумение. Отметим телей русской духовности. Совсему упражняться в „молитве Иисусовой“, они неизменно предостерегают верующих от некоторых сторон исихастского опыта. По их словам, „молитва Иисусова освобождает от всего, только не от самого Иисуса“. Этим они остаются верными духу Преп. Нила. Задумавши идеи у других, Нил, как подлинно русский человек, не ограничивается их повторением и буквальным применением: он их приспособляет и перерабатывает согласно национальному и своему личному гению. С греческим монашеством и с афонским исихасмом это произошло так же, как впоследствии с немецким идеализмом и даже с марксистским коммунизмом.

К тому же этот мистический элемент отнюдь не господствует в учении Преп. Нила. Его Устав был задуман как руководство для всех аскетов вообще, т. е. и для тех, которые стремятся достичь высших добродетелей и подняться на самый высокий уровень совершенства. Как мы видели, он более всего содержит учение о борьбе со страстями и о развитии добродетелей, учение, которому суждено было сыграть значительную роль в жизни древней Руси. Основное значение „Великого Старца“

для истории русской духовности и лежит в его проповеди духовных принципов, внутреннего совершенствования, евангельской любви, кротости и милосердия. Именно эта проповедь, а не его мистическое учение, нашла отклик в русских душах.

Библиография :

А. Архангельский „Нил Сорский”, СПБ. 1881. — Архим. Иоанн Шаховской „Нил Сорский”, Берлин 1939. — Г. П. Федотов „Святые Древней Руси”, Париж 1931. — В. Жмакин „Митроп. Даниил и его сочинения” (Чтения Об-ва Истор. Древн. 1881, 1-2). — А. Кадлубовский „Очерки по истории древней русской литературы житий святых”, Варшава 1902. — Преп. Нил „Устав” („Пам. Древн. Письменности”, т. 179, СПБ. 1912). — А. Правдин „Препод. Нил Сорский: Устав его скитского жития” („Христиансское Чтение” 1877, I). — К. Радченко „Религиозные и литературные движения в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием” („Киевские Унив. Изв.” 1898, 5-8). — И. Смолич „Великий Старец Нил Сорский” („Путь”, 1929, № 19). — Тюменев „Нилова Пустынь” („Истор. Вестник” 1898, 74); „Кирилло-Белозерский монастырь” („Истор. Вестник” 1897, (69)). — Ф. Успенский „Очерки по истории византийской образованности” (СПБ. 1891). — E. Behr-Sigel « Nil Sorsky et Joseph de Volokolamsk » (« Irénikon », т. XIV, 1937).

ПРЕПОДОБНЫЙ ИОСИФ ВОЛОКОЛАМСКИЙ

(1439-1515)

Выше мы уже отметили, говоря об огромном духовном влиянии Сергиевой Лавры, что оно распространилось в основном по двум направлениям : **на Север**, в Заволжье, и **на Юг**, т. е. в сторону центральной России, где очагом культурной и религиозной жизни страны была Москва.

Если Преп. Сергий, благодаря своей богатой одаренности, мог сочетать, и действительно сочетал в своей личности черты созерцателя и активного деятеля, то у его учеников, менее одаренных в этом отношении, возобладала, порою даже для них самих неосознанно, та или другая из этих двух характерных сторон их святого наставника. В силу исторических условий и, в частности, развития русского государства, эти два различных духовных течения разграничились также географически. Созерцательный дух Преп. Сергия сосредоточился на Севере, на Юге возобладала его активная общественная направленность. Московское монашество предстанет нам как монашество городское, общеизвестное, занятое общественными, культурными и политическими вопросами. Оказанное им культурное влияние — огромно, но житиями святых оно не богато.

Наступает день, когда обе тенденции, обе духовные школы, происшедшие от Преп. Сергия, становятся окончательно чуждыми одна другой и сталкиваются в открытой борьбе. Это — конфликт, в котором оказались противопоставленными Преп. Нил Сорский и Преп. Иосиф Волоколамский, конфликт трагический для русского монашества и для всей русской святыни: Конкретный вопрос, на котором столкнулись оба духовных направления, был вопросом о монастырском землевладении, но корни конфликта были гораздо глубже этого спора о монашеской нестяжательности. Столкнулись две различные религиозные концепции : идеал общественного воздействия на мир и идеал отказа от мира ради духовного совершенствования, — отказа, доходившего в большинстве случаев до полного и безоговорочного отрицания мира и его потребностей.

Преп. Иосиф был прежде всего сторонником и могучим про-

возвестником строгого уставного общежития. В его монастыре жизнь была суровой не столько от чрезмерного аскетизма и умерщвления плоти, сколько от постоянного напряжения воли, день и ночь поддерживавшегося точным до мелочей и непреклонным уставом. Своеобразие Иосифа заключалось именно в том, что он само монашество понимал как своего рода социальное ярмо, как религиозно обусловленное служение общественным интересам. Как мы видим, его идеал монашеского „общежития“ также содержит новые черты, в Византии неизвестные. Как идеал мистической жизни не лишен опасностей (забвения бедствий мира и ближнего), так сопряжен с определенными опасностями и противоположный идеал. Тут грозит прежде всего преувеличеннный интерес к социальной стороне жизни, а отсюда может в свою очередь возникнуть склонность все упрощать и некоторая примитивность мышления. Иосиф и его последователи были бесспорно строителями, но никто из них не стал, как их противники, создателями ценностей духовных и культурных, а тем самым и святыни, которая есть ничто иное, как высшее выражение этих ценностей. Тем не менее, а может-быть и именно благодаря этому, победа осталась за тем направлением, которое возглавлял Иосиф. Последователи Нила подверглись преследованиям со стороны „иосифлян“, но оказались в состоянии еще долго держаться в своих северных скитах. Вопрос ереси позволил их врагам нанести им решительный удар. Русская Церковь была в это время озабочена борьбою с ересью „жидовствующих“. Нил Сорский всегда утверждал свое правоверие, но мы уже видели, что он и его друзья были против всяких проявлений жестокости по отношению к людям, виновным в ошибочных религиозных взглядах. Это послужило предлогом обвинить в ереси их самих. Это обвинение находило точку опоры в умственной свободе и в увлечении произведениями греческих авторов, которые нередко проявлялись среди монашеской школы Преп. Нила.

На синодах 1525 и 1531 г.г. были осуждены двое из них : Максим Грек († 1556) — настоящим своим именем Михаил Триволис (1) — и Князь Вассиан Патрикеев. Для их осуждения воспользовались недовольством Великого Князя Василия III, которое оба они навлекли на себя, отказавшись оправдать его развод и его второй брак.

Около 1553-54 г.г. было обнаружено, что северные скиты стали местами убежища для еретиков. Это дало повод епископам

(1) E. Denissoff « Maxime le Grec et l'Occident », Paris-Louvain 1943.

— которые все вышли из школы Иосифа — уничтожить скиты и разогнать живших в них иноков. В мире русской духовности, разрыв между созерцательной и духовной жизнью стал таким образом окончательным. Последствия этого факта оказались неисчислимыми. Ибо если созерцательная жизнь, когда она полностью оторвана от действия, подвергается опасности стать все более и более индивидуалистической, а вследствие этого бесплодной и лишенной всякого влияния на мир, то активная жизнь, когда она не оплодотворяется изнутри, также вырождается, превращаясь в социальный гуманистизм или в формализм, причем в обоих случаях от христианства не остается ничего кроме одного имени. Ропуск отшельнических скитов Севера ознаменовал конец духовно-созерцательного направления в русском монашестве и полную победу, в Русской Церкви, противоположного „иосифлянского“ направления. С этого момента, в русской религиозной жизни надолго устанавливается тип „уставного благочестия“ и „обрядового исповедничества“, вызывавших изумление иностранцев и казавшихся даже православным грекам „неудобоносимыми“, хотя и заслуживающими восторженной похвалы. Семейная и общественная жизнь костенеет в то же время все более и теряет духовное содержание. Как у Ивана Грозного ревностно соблюдавшесся им обрядовое благочестие уживалось с самой утонченной жестокостью, так и вообще по всей Руси жестокость, распущенность нравов и чувственность без труда совмещались с обрядовой строгостью. Все эти отрицательные черты русской жизни, которые нередко приписывались татарскому влиянию, развиваются главным образом начиная с XVI века. По сравнению с ним, XV век представляется, напротив, эпохой духовной свободы и гибкости, нашедшей такое яркое выражение в новгородской и московской иконописи. Как это отличается от последующей эпохи! Сегодня уже ни для кого не тайна, что основной путь московского благочестия направил вел к расколу со всеми его последствиями. Не случайно Иосиф Волоколамский и т. наз. Стоглавый собор 1551 г., составивший свод обрядов и обычаяев уставного благочестия, впоследствии пользовались особым и неизменным уважением в Расколе. Когда Раскол произошел, значительная, хотя и узкая, религиозная сила ушла из русской Церкви, которая тем самым претерпела новый ущерб. Но не надо при этом забывать, что первый большой ущерб был ею понесен на полтораста лет раньше, именно тогда, когда была порвана нить духовной преемственности, восходившая к Преп. Сергию.

Нил Сорский лишь собрал воедино идейное течение, существовавшее до него. Его главная роль в том, что он привел эти идеи

в ясность, сделал их сознательными и построил из них цельную систему. То же нужно сказать и о Преп. Иосифе Волоколамском. Его личность, во многих отношениях действительно замечательная, воссоздает вокруг себя многие из тех представлений и идей, которыми жила древнерусская мысль, а вслед за тем — одну частную очень замкнутую тенденцию в области русской духовной и общественной жизни. Чтобы в этом убедиться, достаточно прочесть жизнеописание его учителя, Пафнутия Боровского.

„ Преп. Пафнутий Боровский († 1477) был учеником боровского игумена Никиты, ученика Преп. Сергия. Так и эта генеалогическая линия московских святых восходит к великому радонежскому старцу. Пафнутий основал свой монастырь в двух верстах от города, и трудовой, хозяйственный уклад жизни — наиболее бросающаяся в глаза черта его. Сказание о кончине Пафнутия, составленное любимым учеником его Иннокентием, начинается с того, как старец позвал его к пруду, на прорванную плотину, и „ начат мя учити, как заградити путь воде ”. Аскеза Преп. Пафнутия не отличается чрезмерной сурвостью, но он строг в соблюдении устава, особенного церковного правила и благочиния. Ученикам своим он внушает благоговейный страх. В дни его предсмертной болезни они с робостью приближаются к нему и он отвечает суровым словом или молчанием на их вопросы. Его чудеса имеют почти все карательный смысл. Но раза два в житии отмечается улыбка его, смягчающая строгость его бесед. Блюститель канонов, Пафнутий не желает признавать митрополиту Иону, избранного без утверждения греческого патриарха, за что подвергается строгому наказанию. Пафнутий суров и к мирянам, перед смертью отказывается принимать и письма и дары князей и бояр. Но он внушает им такое уважение, что дары шедро текут в его обитель. Богатство его монастыря было таково, что князья и бояре удивлялись и восхищались административными способностями игумена. Сам великий князь так его уважал и почитал, что Пафнутий после своей смерти стал как бы „ семейным святым ” московских государей. Иван Грозный считался рожденным по молитвам святого Пафнутия и сам называл имя преподобного в ряду величайших московских святых — Сергия и Кирилла. Сам Пафнутий любит московский княжеский дом, хранит в памяти предания о московской старине, о добродетелях Калиты и делится ими в кругу своих учеников. Портрет Иосифа Волоцкого уже намечен здесь во всех основных чертах.

„ Жизнь Иосифа Волоцкого известна нам лучше, нежели любого из русских святых. Ученики составили три обширных его

жития : Савва Черный, аноним и племянник его Досифей Топорков. Его собственные многочисленные произведения помогают нам дорисовать его духовный облик ” (1).

Личность и дело.

Иосиф Волоколамский (или **Волоцкий**), в миру — Иван Санин, родился в 1439 г. в знатной семье литовского происхождения. Это последнее обстоятельство само по себе объясняет в его характере многие черты, которые, как мы увидим, плохо вяжутся со всей русской психологией и неприятно поражали даже его сторонников. Ему было восемь лет, когда его родители отдали его в монастырь для начального образования. По словам его биографов, Иван с ранней молодости отличался как красотою, силой и мужественностью своего облика, так и умом и волевым характером. Двадцати лет он решил уйти в монастырь, но, пожелав сначала посоветоваться с мудрым наставником, он отправился к очень известному отшельнику Варсанофию, в окрестности Твери, и дал ему обещание делать все, что тот от него потребует (черта, очень характерная для Иосифа). Варсанофий послал юношу в Боровск в монастырь к Пафнутию, куда Иван и направился немедленно. Прибыв в указанный ему монастырь, он застал игумена за работой среди своих монахов. Пафнугий носил и обтесывал бревна. При первом же ударе колокола, он оставил работу и поспешил в церковь к вечерней службе. Для новоприбывшего это был первый урок. Он бросился тогда к ногам Пафнугия с мольбой быть принятим в число монахов. Как человек очень опытный, Пафнугий тотчас угадал душевную силу этого бросившегося ему в ноги юноши и в тот же вечер дал ему постриг.

Иван, ставший Иосифом, восемнадцать лет провел в монастыре при Пафнугии. В его духовном становлении эти годы сыграли огромную роль. Мы уже говорили о приверженности Пафнугия к московскому княжескому дому, о его административных способностях и о его особой любви к порядку. Сам Иосиф ярко обрисовал нам своего учителя и то, чему он от него научился, видя его труды и страдания, посты и дела, бедность его одежды, твердость его веры в Бога и любовь к Нему, всем известное упование, возлагавшееся им на Божию Матерь. По словам Иосифа, дух Пафнугия всегда был полон доверия к Пречистой и уста его всегда говорили о ней. Потому

(1) Г. П. Федотов „ Святые древней Руси ”, стр. 177-178.

Бог и дал ему знание сердечных тайн и помыслов его братии, а также и дар исцелять от болезней. И все, чего он просил у Бога и у Пресвятой Матери Божией, исполнялось. „Бяше же жесток егда потреба, и милостив егда подобаше“. Все эти черты повторяются затем и у самого Иосифа.

В 1477 г., после смерти Пафнутия и по его воле, утвержденной вел. князем Иваном III, Иосиф был избран игуменом. Но он недолго остался в этой должности. С первых же месяцев своего игуменства он решил ввести в монастыре общежитие в еще более строгой форме. Большинство братии этому воспротивилось; тогда Иосиф решил проверить сложившийся у него к этому времени идеал монастырской жизни и с этой целью обойти различные русские монастыри и изучить их уклад. Поэтому он тайно покинул свою обитель и в течение целого года ходил из одного монастыря в другой, оставаясь неузнанным и работая „на черных службах“. Больше всего ему понравилось в монастыре Преп. Кирилла Белозерского. По прошествии этого времени, он составил себе окончательное мнение и решил основать свой собственный монастырь, по собственному плану и с собственным уставом. Для этого он направился в леса своего родного края, получил там от местного удельного князя участок земли и материальную помощь и основал, недалеко от гор. Волоколамска, не скит, а образцовый киновийский, общежительный монастырь, которому суждено было стать знаменитым уже через несколько лет. Материальные средства нового монастыря быстро росли, прошло седва шесть лет с его основания как в нем была уже каменная церковь, воздвигнутая во имя Успения Божией Матери и обшедшаяся в тысячу рублей, что составляло по тому времени колоссальную сумму. Среди монахов с первых же дней числилось немало бояр, хотя были и люди более простого происхождения, из вольных крестьян и из холопов. Однако, этот аристократический характер, с самого начала приобретенный новым монастырем, ничуть не снижал уровня его сурогого общежития. Основной целью Иосифа было — восстановить общежитие в его первоначальной форме, каким оно было некогда принято Преп. Феодосием. Отсутствие всякой личной собственности, общая для всех одежда и пища, строгое выполнение обрядовых правил — таковы были характерные черты этого общежития. К этому присоединялась ежедневная исповедь. Все спиртные напитки были запрещены, так же как и вход в монастырь женщинам и „голоусым“ юношам. В силу этого правила, сам Иосиф отказался принять свою мать, когда она однажды пришла его навестить.

Если верно, что внешняя строгость и преобладание обрядности характерны для Иосифова устава, для его „ обряда жизни ”, то это не значит, что внутренняя жизнь должна была этим затмеваться. Внешнее соблюдение устава было средством внутреннего освящения, телесное должно было сказаться и на душевном. То, чего Иосиф требовал от каждого волоколамского инока, это было прежде всего полнейшее послушание. Каждое мгновение, монах должен был ощущать на себе внешнюю власть своего наставника, неограниченную и бесконтрольную. В любой час дня и ночи, игумен мог лично или через особых надзирателей проникнуть в любую келию и проверить все, что в ней было. С помощью многочисленных надзирателей, глаз игумена видел все, никакой, даже самый малый поступок не мог ускользнуть от этого надзора. Порядок — основное условие общежития. Идеал общежития — не маленькая группа братьев, свободно объединенных молитвою и любовью (как у Преп. Нила), а дисциплинированный отряд духовных бойцов, борющихся с грехом под руководством опытного начальника. Как в отряде воинов, все повседневение монахов регулировалось точнейшим образом. Даже в трапезной, даже в церкви каждый был связан уставом, указывавшим каждому определенное место; даже двери, через какие входить и через какие выходить, были указаны в особой статье.

„ Стисни свои руце, и соедини свои нозе, и очи смежи и ум собери ”: вся духовная установка Иосифа характеризуется этим правилом. Убеждение во взаимодействии души и тела сочетается у него с требованиями эстетики и с любовью к порядку, потому что красота и достоинство свойственны величию Божию. Он любит в храме внешнюю красоту и его книга, о которой речь будет ниже, — „ Просветитель ”, — написанная им против жидовствующих, наряду с правилами морали и религии содержит и правила благопристойности.

Хотя для Иосифа самое главное — не аскеза, а точное выполнение устава, жизнь в его монастыре была суровой. Господствующее здесь чувство — страх смерти. „ Час смертный имея на всяк час ” — пишет в своем житии Иосифа Савва. Все в бедных одеждах, некоторые „ пансырь (вериги) ношаще на нагом теле под свиткою ”, но только с особого благословения игумена. Днем работали и молились до поздней ночи, у себя по келиям или в церкви, где зимою был холод и утешаться приходилось помышлением о „ несогреемом тартаре ”. Среди работ, особо рекомендовалась переписка рукописей для библиотеки. Сам Иосиф оставил после себя одиннадцать рукописей, переписанных им собственноручно. Монастырская библиотека насчитывала 705 ру-

кописей и была знаменита. Впоследствии ее разделили на три части. Самая большая (236 рукописей) — и лучшая — была передана в Московскую Духовную академию; другая часть перешла в епархиальную библиотеку; остальное находилось еще в монастыре до революции 1917 года. В монастыре слабые люди не выдерживали такой суповой жизни и сбегали. Но те, кто выдержал, селились в мощный дисциплинированный отряд, который после смерти основателя продолжал вести установленную им жизнь. Память об этом сохранилась в письменных произведениях Волоколамского монастыря; они образуют настоящий „Патерик”, притом единственный, какой нам оставила Северная Русь. „Преп. Иосиф должен был подавать пример в аскетическом делании: о „худых и плаченых” рясках игумена нам рассказывают жития. Но современники рисуют Иосифа не изможденным постником, а совершенным представителем русского идеала красоты: с темнорусыми волосами, с округленной, не слишком длинной бородой” (Федотов) (1). Достойно внимания, что согласно его биографам, его личная святость как бы растворяется в его учениках. И здесь он, повидимому, не допускал индивидуальных стремлений и частных аскетических подвигов. Удивительно, что его биографы, сообщающие столько черт из его жизни, молчат о ее духовной и внутренней стороне. Почти ничего не говорится о молитве, которая у Преп. Нила стоит на самом первом месте. Сам он говорит только о литургической молитве, совершающейся в церкви, и советует поддерживать благочестивое расположение духа помышлением о смерти, о Страшном суде, об адском огне и о Боге (это — на последнем месте). Однако, добавляет он, если нельзя почему-либо молиться в церкви, — молись все же. Бог услышит молитвы человека чистого сердцем и делающего добрые дела, где бы он ни молился. И где бы ни был человек, на море, в пути или дома, идущим, сидящим или спящим, пусть он беспрестанно молится с чистым сердцем, говоря: „Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя” (2).

Проф. Шевырев, в своих лекциях по истории русской литературы (Москва 1860, лекция 19-ая), утверждает, вероятно на основании местных преданий, что еще в его время в одной версте от монастыря существовали остатки рощи, куда Иосиф любил

(1) Там же, стр. 182.

(2) Этим доказывается что в России не надо было быть исихастом чтобы применять молитву Иисусову, ибо Иосифа никто не может счесть за исихаста.

уходить чтобы предаваться созерцанию и молитве „, по примеру русских отшельников ”. Нам это кажется весьма сомнительным. Характер его благочестия и святости — чисто социальный и никак не вяжется с такими утверждениями. Ни себе самому ни другим Иосиф не позволил бы индивидуального стремления к святости. „ Его личная святость растворяется в подвигах избранного им духовного воинства — учитель в учителях ” (Федотов). За них он молится, за их грехи, падающие на него, уповающего на милосердие Божие. Без сомнения, душа Иосифа была глубоко религиозной и занятой мыслью о спасении ближнего. Он тоже читал и перечитывал Евангелие, размышлял о нем, но запомнил из него в особенности призыв **трудиться на свое спасение в страхе и трепете**. Эсхатологическая идея, вообще близкая русским людям, осеняла всю его жизнь. Но тогда как у Преп. Нила она выражала главным образом надежду на неизреченную радость единства со Христом и на преображение мира, у Иосифа Волоцкого и у людей его школы та же идея сводится к картине „, страшного и немилостивого ” Суда Божия. Души наши должны будут ответить „, о единой черте заповедей Божиих ”. Из этого ожидания Страшного суда проистекает нравственная серьезность Иосифа, его внимательное отношение ко всем проступкам, его покаяние и острое чувство собственной греховности. Он чувствует себя ответственным не только за свои грехи, но и за грехи своего стада, тех, кого Бог ему поручил, и считает себя самого виновным не только в их проступках против нравственности, но и в малейших нарушениях церковных правил.

„ Величие Иосифа Волоколамского в том, что он целую обширную монашескую общину пропитал идеями, господствовавшими в его собственной внутренней жизни, и с неустанной энергией стремился к осуществлению своего монастырского идеала ” (1)

Как эстетическое чувство смягчает у Волоколамского игумена аскетическую суровость, так его административная мудрость позволяет ему вносить некоторые отклонения от полного коммунизма. „ Духовные борцы ”, „ подвижники ” составляют отборную часть его монашеской общины, но ему нужны и землепашцы, и управляющие, и торговцы. Поэтому он в своем уставе различает три категории монахов, по степени взятых ими на себя аскезы и трудов, и он тщательно регламентирует одежды, пищу и занятия каждой из этих категорий. Богатство его мона-

(1) E. Behr-Sigel, Irénikon 1937, t. XIV.

стыря говорит об административном умении Преподобного. Однако, невозможно обвинять его в склонности, ибо он копит чтобы раздавать и помогать ближнему. Значительная часть монастырских средств уделяется им на благотворительность — „нищим и странным и мимоходящим давати и кормити”. Во время голода он кормит в своем монастыре до 700 человек в день, а когда денег на это начинает нехватать, он берет в долг, „дабы никто не счел с монастыря не ядше”. Он основывает в монастыре школу для беспризорных детей и приют для больных и убогих. Эта широта взглядов в социальной области выражается также в экономической помощи, которую он оказывает крестьянам. Эти последние с доверием обращаются к „батюшке”, прося у него сельскохозяйственных орудий, лошадей и коров. До нас дошло письмо, написанное Иосифом одному боярину, которого он увещавает „миловать рабов”, обращаясь с ними кротко и кормить их, хотя бы только в собственном интересе. „Как обнищавший пахарь даст дань? Как сокрушенный нищетой будет кормить семью свою? Угроза Страшным судом Божиим подкрепляет силу его назидания. В письме к Дмитровскому князю во время голода Иосиф требует, чтобы князь установил обязательную цену на хлеб: только этим можно помочь общей беде. Неудивительно, если один из его биографов — конечно, с некоторым преувеличением — пишет, что благодаря ему „вся тогда Волоцкая страна к добной жизни прелагашеся” (Федотов) (1).

„В основе этой социальной тревоги лежит все та же забота о единой человеческой душе — „ея же весь мир не стоит”. Мысль о душе скрупульного богача или собственной братии выступает рельефнее, чем сострадание к бедняку. Не из сострадания, а из христианского долга проистекает общественное служение Иосифа” (2). Мы же видели, что обычно в русском благочестии сострадание, напротив, является именно характерной чертой.

С представлением о Боге-Судии у Иосифа соединяется представление о Боге-Царе, в свою очередь вызывающее преклонение и священный страх. Сравнения Бога с царем и придворной службы с богослужением встречаются в Волоколамском уставе на каждом шагу. Отсюда был уже только один шаг до признания за светской властью священного характера. Идеи Иосифа о власти государства разработаны и формулированы, главным образом, по византийским источникам и очень близки

(1) стр. 183

(2) Там-же

к этим последним. Этот божественный ореол, которым он окружает царскую власть, прямо приводит его к признанию ее абсолютности и неограниченности. От Царя и Великого Князя Московского истекает все: жизнь и благодать — все вложено Богом в его руки, — пишет Иосиф Василию III. И еще: „Царь естеством подобен всем человеком, властью же подобен высшему Богу”. Хотя Иосиф и считает в теории власть Церкви более высокой, чем власть государя, на практике он эту последнюю распространяет и на Церковь. У него царь оказывается главою и государства, и Церкви, — высшим хранителем и защитником веры и Церкви. Забота государя о Церкви проявляется в особенности в том, что он всегда был „мстителем за Христа на еретиков”. Несадение о благе Церкви составляет в глазах Иосифа одно из тягчайших преступлений, в каких может провиниться государь, и оно на всю страну навлекает кару Божию. В одной личности государя Иосиф объединяет, таким образом, и духовную, и светскую власть. Его, а не Петра Великого, надо считать основателем „государственного православия” в России. Немного позже Иван Грозный, основываясь на учении Волоколамского игумена, получит возможность заявить, что царь „призван спасать души своих подданных”.

Вот почему Иосиф приравнивает еретиков к уголовным преступникам и требует для них смертной казни. Государь является высшей церковной инстанцией, ему принадлежит право судить даже епископов. Иосиф писал, что чтить царя повелено божественными канонами, что с ним не смели бороться древние епископы, ни четыре патриарха, ни Папа Римский, — и что если царь гневался на кого либо из них, тот смиренно просил у него прощения, с кротостью и со слезами.

Точка зрения Иосифа на отношения Церкви и государства приобретает особое значение потому, что она была свойственна не только ему, но разделялась и многими видными представителями духовенства, а кроме того не случайно совпала во времени с эпохой объединения русского государства и образования новой формы монархического строя.

„В самодержавии находила удовлетворение его (Иосифа) потребность социальной дисциплины и богоответственности власти” (Федотов). Таким образом, самодержавие не означает произвола, оно предполагает, что царь связан законом Божиим и заповедями, находясь, как все в мире, и Церковь в том числе, в служебном отношении к общественному порядку и к делу Божию. Понятно, что „при исключительных дарованиях, учености и воле Преп. Иосифа, он не мог замкнуться в круг своего

монастыря. Он принимал энергичное участие во всех вопросах, волновавших его богатое событиями время. Он более, чем кто-либо, наложил отпечаток на стиль двухвекового московского царства и московской религиозности. Социальная работа монастыря расширялась в широкое национальное служение" (Федотов) (1). Еще в то время, когда он был монахом в монастыре у Пафнутия, Иосиф стал известен великому князю Ивану III. Преемник Ивана, Василий III, чтил его особо, прислушивался к его советам и покровительствовал его монастырю. Интересуясь малейшими подробностями жизни волоколамского игумена, он любил даже, чтобы его называли „слугою Иосифа".

В церковных делах мнение Иосифа было решающим. Как мы видели, это он, на Соборе 1503 г., выступил против Нила Сорского и его проекта лишить монастыри их владений; и он провел свою точку зрения даже вопреки государю, склонявшемуся к мнению Нила. Когда же оказалось, что жидовствующие, после Собора 1490 г., созванного для борьбы с ересью, продолжают действовать по-прежнему, не обращая внимания на соборные решения, новгородский архиепископ Геннадий для борьбы с ними обратился за помощью к Иосифу. Немедленно Иосиф взялся за это дело с неукротимой энергией. Его главное литературное произведение — „Просветитель" — и было написано против жидовствующих; это — полемический богословский труд, составленный не сразу, а постепенно, по мере надобностей текущего момента. В борьбе с ересью Иосиф не ограничился полемикой. Одновременно он настаивал перед епископами и перед великим князем Иваном III на беспощадном преследовании еретиков, с применением к ним смертной казни. По его словам, есть только одно средство уничтожить это зло: пожизненное заключение виновных в ереси, или смерть им. В наказании еретиков смертью он видел проявление „ревности к вере православной и любви к Богу и Пречистой Его Матери". Смертная казнь душеспасительна не только для тех, кто ее применяет, но и для самих еретиков, ибо она уменьшает их вину перед Богом. Такое умонастроение необычно в русском благочестии. Иосиф создавал новое направление. Можно предполагать, что оно было обусловлено его характером и темпераментом, а следовательно, в конечном итоге, — его происхождением. В Литве религиозная нетерпимость выражавшаяся инквизицией, была государственным законом. Отголоски деятельности инквизиции были, по всей вероятности, с ранней молодости извест-

(1) Там же, стр. 186-187.

ны Иосифу. Как бы то ни было, когда Василий III приказал „овым языки резати, иных огню предати”, Иосиф этим вполне удовлетворился. „Однако, такая победа над еретиками была началом мучительного раскола в религиозном сознании самого православного общества” (Федотов). Ибо жестокость, проявленная Волоколамским игуменом в деле живовствующих, возбудила против него значительную часть общества, выразителем которой выступил князь-инок Вассиан Патрикеев, ученик Нила Сорского и Заволжских старцев. Первый удар был нанесен с их стороны. На письмо Иосифа Василию III о еретиках заволжские иноки ответили коллективным посланием.

Как и письмо Иосифа, их ответ представляет особый интерес, ибо тут и там в немногих словах выражены основные черты и особенности обеих тенденций. „Грешника и еретика руками убти или молитвою едино есть”, писал Иосиф Великому князю, а заволжские старцы отвечали, что предписано заточать еретиков, не желающих покориться и покаяться, тех же, которые каются и отвергают свои заблуждения, Церковь принимает с распостертыми объятиями: ибо ради грешников Сын Божий вочеловечился и пришел потерянное взыскать и спасти. Иосиф, чтобы обосновать свою точку зрения, обращался к Ветхому Завету и к истории первых веков христианства. Старцы, не отрицая фактов, почерпнутых оттуда, давали им новое историческое объяснение, ссылаясь на другие факты из Священного Писания. И в своих выводах они в корне подрывали аргументацию противника: было время, когда Ветхий Завет служил мерилом всякого действия; мы же живем в век благодати, Господь открыл нам Новый Завет, завет любви, в котором недозволено брату судить брата и сказано, что судящие судимы будут, а Судия грехам человеческим — один Бог. Автор этого ответа остался неизвестным. Он мог быть самим Нилом Сорским, который в то время был еще в живых; но гораздо правдоподобнее, что автором был Вассиан Патрикеев. Именно он ведет после этого полемику до самой смерти Иосифа в 1515 г. и ведет ее в духе того народного русского человеколюбия, которое, не без основания, считало мучениками еретиков казненных несмотря на проявленное ими раскаяние. Что до Иосифа, он невольно разрушал традиции Преп. Сергия, ставшие слишком узкими для пышного Московского царства. После его смерти, спор продолжали его ученики. Еще большее обострение произошло при новом обсуждении вопроса, однажды уже поднятого Преп. Нилом, — о монашеской нестяжательности и о монашеском духе вообще; спор принял ожесточенный характер и дошел даже до

личных нападок. Взаимная вражда стала такой, что уже Иосиф запрещал монахам своего монастыря и вообще своим сторонникам поддерживать какие бы то ни было отношения с теми, кто держал сторону Вассиана. Конец этой злосчастной полемики известен.

Воспользовавшись вызывающим и нередко, действительно, оскорбительным тоном князя-инока Вассиана, сторонники Иосифа обрушились на него как на своего личного врага и благодаря влиянию, которое они имели при дворе, это решило судьбу Вассиана, несмотря даже на его родственные связи с великим князем. В 1531 г. Собор,озванный митрополитом Даниилом, который сам был учеником Иосифа и одно время Волоколамским игуменом, вынес осуждение ошибочному мнению Вассиана о Теле Господнем (рассматривавшемся им как божественное и по существу нетленное) и приговорил его к заточению в монастырь. Митрополит, знаяший о ненависти Вассиана к Волоколамскому монастырю — средоточию и твердыне его самых ожесточенных врагов, — туда именно его и послал. Там Вассиан и умер через несколько лет, может-быть уже после 1539 г., когда митрополит Даниил в свою очередь был низложен и заточен в том же монастыре. Если это так, то Промысел Божий может-быть дал им возможность примириться перед смертью.

Эту распрю изображали иногда своего рода продолжением византийских и болгарских полемик XIV века. Такой взгляд не соответствует истине. В Византии споры шли о вопросах догматических и метафизических, между тем как в Москве их предметом были, как мы видели, вопросы практики и морали.

В истории распри между заволжскими старцами и иосифлянами, одним из наиболее ярких эпизодов было, бесспорно, осуждение Максима Грека. Его личность сама по себе привлекает внимание. Настоящим своим именем Михаил Триволис, он был сначала доминиканцем, затем — афонским монахом, а вместе с тем и „гуманистом платонического направления” сохранившим вполне византийский духовный стиль. В Москве он занимался главным образом переводами, но и сам писал на злободневные моральные темы. Он также вел усердно полемику с латинянами и обычно производил сильное впечатление. Его осуждение (вызванное чисто политическими причинами) означало разрыв с византийским наследием и решение больше не идти за Византией в вопросах создания духовных ценностей. Для „Иосифлян” больше не подлежало сомнению, что Москва стала „Третьим Римом”. Они чувствовали себя строителями нового

великого христианского царства. Напротив, с точки зрения Максима, подлинный Град еще только „в пути”, ибо „пути мира сего” — недействительны.

Непримиримость и жестокость, проявленные Иосифом по отношению к еретикам, проявлялись им и по отношению к прочим его противникам. Мы это видели только-что на примере его борьбы с учениками Преп. Нила; не менее показателен и его образ действия по отношению к его собственному каноническому иерарху, новгородскому архиепископу Серапиону. Столкновение произошло из-за спора, возникшего у Иосифа с Волоколамским князем, которого он обвинял в угнетении монастыря и монахов. Игумен обратился за поддержкой в Москву, прося великого князя и митрополита взять его монастырь под свое покровительство, и таким образом он перешел из одной епархии в другую, не испросив на это разрешения у своего архиерея. В ответ Серапион запретил его в священнослужении и даже отлучил его от Святого Причастия. Иосиф обжаловал его решение в Москву, прося там помочь и защиты. Великий князь и митрополит вызвали архиепископа и предали его соборному суду. Серапион был низложен, лишен епископского сана и даже расстрожен, а затем заточен в одном из московских монастырей.

Соборный приговор был до крайности несправедлив. По всем церковным канонам, прав был Серапион. И сочувствие тогдашнего общества также было целиком на стороне несчастного новгородского архиепископа. Даже друзья Иосифа пришли в смущение и уговаривали его просить о помиловании Серапиона. Не считая себя виноватым, Иосиф отказал. Автор его жития уверяет, что перед смертью оба противника примирились. Но это мало вероятно. Биограф Серапиона говорит только, что перед смертью архиепископ простил Иосифа. Что касается этого последнего, он под конец своей жизни почти совершенно ослеп и уже с трудом ходил, но не прекращал полемики со своими противниками, диктуя письма своим ученикам, добровольно вызывавшимся на эту работу. Чувствуя приближение смерти, он обратился к великому князю с просьбой — после его исчезновения не лишать его монастырь своего покровительства, и предложил не дожидаясь его кончины назначить ему преемника.

Согласно его биографу, он незадолго до смерти целиком ушел в молитву. Его носили в церковь и там, в отделенном месте, невидимо для присутствующих, он продолжал присутствовать при богослужениях. Наконец, 8 сентября 1515 г. он причастился, благословил свою братию и обратился к ней с несколькими словами увещания. На следующий день, за обедней,



ЧУДО ГЕОРГИЯ О ЗМIE

Русский музей, Ленинград

во время пения „Святый Боже” Иосиф, перекрестившись, испустил дух. Ему было семьдесят пять лет. В противоположность Преп. Нилу, который никогда не был канонизирован официально, Иосиф Волоцкий был канонизирован дважды: в первый раз в 1578 г. состоялась его местная канонизация; затем в 1591 г. — канонизация всероссийская. Служба ему была включена в „Четыи Минеи” митрополита Макария (1) под 9-м сентября. После его смерти, его авторитет и влияние в России были очень велики. Его чтили больше всех других „новых святых”. В „московской небесной иерархии” XVII века, он шел непосредственно за Преп. Сергием и Преп. Кириллом (2).

Однако — и это служит к чести русского религиозного чувства — были в немалом числе и такие люди, особенно в новгородской земле, которые, ничуть не разделяя еретических взглядов жидовствующих, не уважали Иосифа и не сочувствовали его идеям. Не признавали они и его святости. Даже автору жития Волоколамского игумена приходится это признать: „Мнози суть его поносящие”.

В настоящее время кроме историков и старообрядцев почти уже никто не помнит этого московского „Святого Иеронима”; а почитание Преп. Нила Сорского возрастает все больше и больше. Что касается иосифлянского идеала — „православного царства” под державой московского царя, — то раскол нанес ему смертельный удар, а Петр Великий похоронил его окончательно.

Писатель.

Литературные произведения Иосифа Волоколамского в большинстве своем тесно связаны с различными обстоятельствами его жизни и отражают тот же дух. То же рвение о славе Божией и о спасении его братии, которое вдохновляло Волоколамского игумена, обнаруживается и в его произведениях. Некоторые из них касаются его деятельности как монаха и как настоятеля монашеской общины, другие вызваны либо прямой борьбой с жидовствующими, либо полемикой с его противниками — заволжскими старцами. Еще одну и последнюю категорию

(1) Название „Четыи Минеи” представляет собою славянский перевод греческого выражения и означает „Минолог для чтения”; оно давалось обширному сборнику житий святых, составленному по распоряжению Московского митрополита Макария при Иване Грозном. В нем содержатся все агиографические рассказы, существовавшие до XVI века.

(2) По Г. П. Федотову, ук. соч., стр. 192.

составляют случайные письменные произведения, обращенные к различным лицам, с которыми он находился в связи.

По самому характеру своих произведений, Иосиф принадлежал к школе старо-русских начетчиков — „книжников” в евангельском смысле этого слова, т. е. букведов в духе еврейских раввинов. Поэтому, несмотря на всю его начитанность, Иосифа нельзя считать богословом в настоящем смысле. У него те же недостатки, что и у всех начетчиков древней Руси. Придерживаясь взглядов своего времени, он рассматривает образование и всякое знание с узко религиозной точки зрения и при этом, как и другие книжники, он довольно своеобразно понимает источники христианского вероучения и морали. У Иосифа, как и у Нила Сорского, руководящим началом для всей человеческой жизни, источником всякой религиозной мысли и ее критерием является Писание. Но в противоположность Нилу Сорскому, Иосиф под Писанием понимает не только вдохновенные Богом священные книги, но и вообще всякий написанный текст, носящий религиозный характер.

Во взглядах Иосифа относительно источников христианского вероучения поражает полное отсутствие всякого критического элемента в вопросах религиозных авторитетов. Такой подход к принципу „Писаний” обнаруживается во всех произведениях нашего автора и применяется им также во всех областях практической жизни. Под его пером, рядом с данными, заимствованными из подлинного богодохновенного Писания, попадаются другие, источники которых по меньшей мере сомнительны. На один уровень с евангельскими изречениями он ставит изречения Святых Отцов и древних подвижников. Так же точно он приписывает особую авторитетность житиям святых и текстам церковных песнопений. Он черпает и из апокрифической литературы, даже из тех ее произведений, подложность которых не вызывает сомнений. Так например, он приводит, как особо священный аргумент, слова из некоего увещания, приписанного императору Константину, или никогда не существовавшее анафематствование, произнесенное будто-бы пятым Вселенским Собором; и т. д. и т. п. Даже гражданским законам и декретам византийских императоров он приписывает такое же значение как канонам Соборов и Святых Отцов. Это отсутствие критического мышления накладывает свой особый отпечаток на все мировоззрение Иосифа. В его произведениях невозможно найти никаких различий в оценке авторитетов, на которые он ссылается. Перед ними всеми он испытывает одинаковое bla-

головение. Личное мнение того или другого Святого Отца становится им на один уровень со словами Святого Апостола Павла. В его способе обращаться с различными церковными авторитетами проявляется вообще свойственная ему тенденция к формализму. В своих произведениях он пользуется авторитетом тех или других авторов как юридическими документами, не допускающими возражений, так, что и обсуждать их считается недопустимым и даже возмутительным. Нет надобности говорить, что такой способ обращения с источниками христианской веры — односторонний до крайности; и это ясно сказывается на отдельных догматических взглядах Иосифа. Не сознавая того, он, наряду с совершенно верными мнениями, высказывает порою другие, просто ошибочные и ложные. Таково например, его догматическое учение о „хитрости“ Божией, которое он основал на ложной цитате из Св. Иоанна Златоуста. Подобно этому, ему и в моральных вопросах случалось иногда переступать за пределы истины. Из единичного и частного поступка одного святого он выводит, все на ту же тему о „хитрости“ Божией, целое общее учение, которым он затем и пользуется с немалым успехом для выслеживания еретиков.

Не обладая раз навсегда установленным критерием для определения правильности своих суждений, Иосиф, при изложении своего учения о морали, нередко перескакивает с одного вопроса на другой, скользит между различными мнениями и в конце концов хватается за внешние предписания, на которых легче остановить внимание, чем на логических и психологических данных. Отсюда — характерные черты учения о морали Иосифа Волоцкого :

- а) Отсутствие единого морального принципа с вытекающими из него необходимыми выводами;
- б) Недостаток логики и примесь соображений практического характера;
- в) Наконец — самое тревожное — преобладание внешних предписаний.

Вообще Иосиф ограничивает деятельность человеческой мысли областью логических построений, все содержание которых должно почерпаться из Писаний, будто бы дающих на все раз навсегда установленные готовые формы. Один из его учеников, имя которого осталось неизвестным, в ответе одному из противников дал замечательное определение этого умонастроения своего учителя : „Мнение есть матерь всех страстей, мнение есть второе падение“ („Письмо о нелюбках“).

Иосиф Волоколамский оставил после себя очень обильное литературное наследие. Он, несомненно, — самый плодовитый автор своего времени. До и после него, среди русских духовных писателей мало было людей столь начитанных, как он, и — что еще важнее — так умевших пользоваться своей начитанностью для себя и для других. До нас дошли от него более двадцати посланий к различным лицам по моральным и богословским вопросам, кроме того Устава которым он наделил своей монастырь, и наконец шестнадцать речей („Слов“) против живодействующих, которые составили сборник под общим заглавием „Просветитель“. Обратимся сначала к рассмотрению Устава.

А) Устав

Иосиф написал его под конец своей жизни, как свод правил и образа жизни, введенных им в его монастыре (1). В своей сущности, этот Устав не представляет ничего особенно нового. К тому же и по самому характеру своих взглядов Иосиф не мог быть новатором. Для установления правил идеальной монастырской жизни, он неизбежно должен был прибегать к тому, что существовало уже до него, и оттуда черпать для себя уроки. Его странствования по монастырям дали ему также возможность выбирать то, что казалось ему самым лучшим. Изложение и обобщение всего этого и составляет наш Устав. В общем, это всего только повторение и восстановление, с большим обилием подробностей, старого киновийского устава, введенного еще Преп. Феодосием Печерским. Нужно признаться, что склонность автора понимать мораль чисто формалистически проявляется наиболее ярко именно в Уставе.

Из четырнадцати глав составляющих его, девять посвящены материальным вопросам. Монашеская жизнь регулируется ими до мельчайших подробностей. Каждый шаг, каждое действие, каждое слово монаха подчиняются определенным правилам и для всех нарушений заранее установлены строгие наказания: от пятидесяти до ста поклонов, пост на черством хлебе, а иногда, за более тяжкие проступки, — телесные наказания. Внешнее благолепие Иосиф не только считает средством для достижения внутреннего монашеского совершенства, но он и пользуется им иногда для „назидания“ наблюдателей из внеш-

(1) Он приведен полностью в „Четырех Минеях“ митрополита Макария под 9-м сентября. (Изд. Археологической комиссии, СПБ, 1869, стр. 499).

него мира, чтобы привлечь их благожелательство. Так, он требует особо ревностного отправления церковных служб, если присутствует светское лицо или монах из чужого монастыря.

Присмотримся ближе к этому Уставу. Как уже сказано, Иосиф при его составлении следовал студитскому образцу, лишь приспособляя некоторые правила к потребностям своего монастыря. Каждое отдельное правило сопровождается текстами из „Писаний”, понимая под этим то, что Волоколамский игумен за это принимал. В Уставе проявляется необыкновенная начитанность его автора, но и указанное уже выше отсутствие критического мышления, характерное для всех его произведений. По своему содержанию, Устав может быть разделен на три части. В **первой**, состоящей из одиннадцати глав, изложены правила жизни, действия и поведения, относящиеся ко всем монахам, без различия между руководителями и подчиненными. **Вторая** часть (12-ая и 13-ая главы) говорит об обязанностях игумена и старших среди братии, т. е. настоятеля и состоящего при нем совета. Наконец, **последняя часть** (14-ая глава) определяет пределы власти начальников над подчиненными вообще и над провинившимися монахами в частности.

Как мы уже говорили, Устав регулировал жизнь монахов до мельчайших подробностей; а так-как общежитие было господствующей идеей в киновийных монастырях, то не приходится удивляться тому, что в Волоколамском уставе это и дает основную направленность всем отдельным правилам и предписаниям.

В первой главе, где речь идет о молитве в общине и о храмовом благолепии, указано, что при первом ударе колокола монах должен спешить в церковь. Там он не имеет права переходить с места на место, разговаривать или смеяться. По окончании богослужения он не должен оставаться в церкви. Иосиф подкрепляет эти требования примерами: так, он рассказывает, что в Иерусалиме от монахов шел дурной запах и это побудило одного святого старца сказать, что только огонь может их очистить; так и случилось — пришли персы и сожгли их.

Не менее красочны предписания о том, как монах должен вести себя в трапезной. Запрещая им разговаривать за едой, Иосиф без обиняков напоминает им о свиньях, которые всегда хрюкают, когда едят. Справедливо считая, что пьянство весьма вредно в монашеской жизни, он запрещает монахам держать в монастыре крепкие напитки.

Ни одно действие, даже самое незначительное, не может быть совершено без разрешения игумена или наставника. В

силу этого, монах не может распоряжаться сам собой. „Не его воля, но монастыря”.

В десятой главе, Иосиф сохранил нам любопытные подробности того образа жизни, который существовал в некоторых известнейших монастырях его времени. Иосиф лично уже не встречал их великих основателей — Преп. Сергия, Кирилла, Варлаама, — но он говорит, что знал многих из их прямых учеников. В очень многих случаях, уставы монастырей, оставленные их основателями, подверглись изменениям со стороны новых игуменов, хотя встречались и такие монахи, которые, не останавливаясь даже перед мученичеством, боролись за верность древним обычаям и за их сохранение. Этих подробностей достаточно, чтобы получить представление о том монастырском идеале, который рисовался Волоколамскому игумену. С его точки зрения, монастырь должен представлять собой точно организованное общество, где права и обязанности равномерно распределены между всеми. Исключение делается только для опытных в монастырской жизни монахов, но и они обязаны подчиняться тем общим жизненным правилам, согласно которым никто не владеет своей собственной волей. Развивая эти идеи в своем Уставе, Иосиф занимается лишь внешним поведением монахов и требует как можно более точного исполнения всех своих предписаний. Он уверен в том, что этого достаточно и что внешнее благолепие, будучи результатом общего и при том сознательного усилия, само собой поведет к совершенству внутренней жизни. Между тем и другим существует полное соответствие и взаимодействие. По убеждению Иосифа, монах, постоянно занятый общей молитвой или работой, не может уклониться от пути истинного, потому что у него нет времени ни предаваться вредным мыслям, ни осуществлять их. Вот почему Устав так преследует праздность, мать всех пороков, и лень. Та и другая рассматриваются им как первые шаги на пути греха.

Как мы видим, внутреннему совершенствованию отводится мало места в Уставе Иосифа. Оно представляется собственному благородству иноков, и Устав не говорит ни об искушениях, ни о ступенях духовной жизни. По этим вопросам, он ограничивается двумя советами: чтобы обезопасить себя от греха и сохранить чистоту своей совести, следует постоянно думать о смерти и о Страшном Суде; а если кто согрешил, то для исправления провинившегося надо прежде всего довести его до сознания своей вины. Его внутреннее улучшение за этим последует неизбежно.

Призванный служить образцом не только для обитателей монастыря, но и для людей вне его, монах, по мысли Иосифа, должен быть знаком с мирской жизнью и с потребностями мира, лежащего за монастырскими стенами. Для этого все его внешние потребности должны быть полностью обеспечены, чтобы недостаток в материальных вещах не мешал ему заниматься своей монашеской задачей. Он должен работать сам, чтобы ценить достоинство труда и заслуживать свое пропитание. Он должен заниматься трудом не единственно для себя самого, а для всех, чтобы в нем не родилось ни помышлений о личной собственности, ни привязанности к материальным вещам, которые отвлекали бы его от Бога. Согласно требованиям Иосифа, монах должен знать, в чем монастырь нуждается и как управляет, он должен быть хорошо образованным или стараться получить образование. На этом Иосиф настаивает, имея в виду подготовить из своих монахов „смену” для управления Церковью.

Хотя он и не допускает изменений в существенных частях Устава, Иосиф разрешает переселки в подробностях, соответственno обычаям, нравам и законам различных стран. Эта уступка показывает, что ему хотелось бы сделать из своего Устава универсальное руководство для монахов, применяющееся не только в Волоколамском монастыре, но и вне его.

Устав, как уже сказано, полон цитат. Хотя в них и отсутствует критический смысл, они часто затрагивают различные вопросы тогдашней русской жизни и в этом отношении представляют значительный интерес для всякого, кто занимается русской историей.

Сказанного здесь достаточно, чтобы показать существенное различие между Уставом Иосифа Волоколамского и Уставом Преп. Нила Сорского и между свойственными им представлениями о сущности монашеской жизни. Эти представления прямо противоположны. Нил требует от монаха полного и окончательного отрещения от мира. Мир, светское общество больше не должны для него существовать; спасение своей души — вот то, чему он должен отдаваться целиком. Поэтому и Устав Нила занимается прежде всего внутренним совершенствованием, борьбой со злыми помыслами, „умной молитвой” и созерцанием. Согласно Нилу, отшельник должен жить с одним или двумя товарищами (полное одиночество разрешается им только для очень опытных иноков), причем каждый должен постоянно наблюдать за своими мыслями, поверять их своим товарищам и ежедневно исповедывать у наставника свои грехи. Безуслов-

ное самоотречение, добровольная бедность, борьба с помыслами и страстями, полная свобода в выборе того или другого подвига, постоянная молитва — вот то, на чем настаивает Преп. Нил. Сам отказываясь называться „учителем”, Нил, в сущности, никогда не считал свой Устав абсолютно обязательным для всех своих учеников. „Кийжо вас подобающим себе чином да подвизается”, — пишет он; каждый пусть действует по своему разумению, а он сам, Нил, будет этому только рад.

Коротко говоря, Иосиф уточняет, определяет, изощряется в тонкостях, а Нил, напротив, любит полагаться на действие Духа Святого и осуществлять святую „свободу чад Божиих”. Нет ни малейшего сомнения в том, что его представления больше соответствуют направленности русского религиозного духа. Вопрос в том, насколько эти представления оказались бы жизненными, если бы они применились на деле большим числом людей, как совершенное правило монашеской жизни.

Иосифлянские представления оказались очень жизненными, — но это и не доказывает ровно ничего относительно их внутренней ценности. За них — дисциплина, необходимая wszde, а в России в особенности, организация и порядок. Главный же их недостаток в том, что они занимаются не воспитанием душ, а их дрессировкой. Тот монах, который ими создается, представляет собою „стандартный тип”. Иосифлянская школа даст множество епископов которые пропитают своим духом официальную русскую Церковь. Она почти не даст святых: ровным счетом двух.

Б) Послания

Их насчитывается двадцать, написанных разным лицам на разные темы. Они свидетельствуют о разнообразной деятельности их автора. Одни из них написаны во время борьбы с жидовствующими, другие возникли из участия Иосифа в общественной жизни его эпохи, третьи связаны с его игуменской деятельностью; некоторые носят просто личный характер. Все послания отличаются практическим смыслом, который вообще так свойствен Иосифу Волоцкому. Литургические правила, исторические сведения — все вообще клонится в этих письмах к тому, чтобы дать их читателю правильное представление о христианстве вообще и об обязанностях каждого отдельного христианина в частности. К сожалению, они не всегда соответствуют объективной правде и пестрят гнусными выпадами, нетерпимостью, хитроумными уловками и другими недостатка-

ми, не вызывающими особых симпатий к личности автора. Именно в этих посланиях содержится совет — прибегать к „благоразумной хитрости” для сыска еретиков, в подражание патриарху Антиохийскому Флавиану, который будто-бы „божественно внушенной ему хитростью” открыл и подавил мес- салийскую ересь.

В) „Просветитель”

Эту книгу Иосиф Волоколамский оставил нам, как памятник своей борьбы с жицдовствующими. Она возникла не сразу, а постепенно, и только после смерти автора получила от Собора 1553 года то заглавие, под которым она известна с тех пор. В течение более чем трех столетий „Просветитель” сохранялся лишь в рукописном виде и только в 1859 г. он был издан профессорами Казанской Духовной Академии и стал доступным широкой публике.

„Просветитель” представляет собою очень значительное явление в истории русской духовной письменности. Можно сказать, что в нем собрано все русское духовное просвещение того времени. А так-как это русское просвещение состояло главным образом в знакомстве со святоотеческой литературой, то заранее можно представить себе особо сильное влияние, оказанное на труд Иосифа произведениями Святых Отцов, в силу уже самой цели, которую Иосиф преследовал. Действительно, его труд настолько пронизан духом, мыслями и изречениями Святых Отцов, что, даже не сличая его текстов с греческими оригиналами, уже приходится удивляться тому, что такое произведение могло быть написано в России в период упадка просвещения, русским человеком, не знавшим греческого языка.

„Просветитель” содержит почти все, что христианин должен знать о своей вере. Его построение таково, что достаточно прочесть его внимательно, чтобы быть в состоянии дать ответ на любой вопрос, могущий смутить верующего христианина. Книга разделена на шестнадцать „Слов”, которым предшествует предисловие, кратко излагающее историю ереси жицдовствующих и общее содержание каждого из последующих „Слов”. Продолжение истории жицдовствующих дано в пятнадцатом Слове. Согласно задаче, поставленной автором, Слова можно разделить на две части. **Первая** состоит из одиннадцати Слов и представляет собою часть богословскую. В ней автор разоблачает ложность утверждений противников и излагает истины христианской веры. Эта часть была, очевидно, составлена до первого Собора, созванного для борьбы с жицдовствующими (в

1491 г.), когда еще была надежда обратить еретиков убедительными доводами. **Вторая часть** — пять Слов — написана уже языком „гонителя”: повидимому, она была составлена тогда, когда стремление переубедить сменилось уже озлобленным преследованием.

Исключительная начитанность Иосифа проявляется в этом труде. Он цитирует более сорока духовных авторов и Святых Отцов, не считая текстов самого Священного Писания (в настоящем смысле слова). Местами встречаются целые фразы, принадлежащие различным авторам. Можно ли признать этот труд независимым произведением? Или это скорее только компиляция, результат начитанности Иосифа в святоотеческой литературе? Этого последнего мнения придерживались, например, профессора Казанской Академии, ставшие его первыми издателями. Как бы то ни было, за Иосифом остается та заслуга, что он собрал весь этот материал в одно единое целое, привел его в порядок и использовал для тогдашних нужд русской Церкви.

„Просветитель” начинается, как мы уже говорили, введением, трактующим о новой ереси. Это, несомненно, — собственное произведение Иосифа. **Первое Слово** излагает христианское учение о Пресвятой Троице. Это — целый трактат, очень хорошо составленный, содержащий в зародыше особую философскую терминологию русского языка, с тех пор, к сожалению, забытую и вышедшую из употребления. Во **втором Слове** речь идет о воплощении Второго Лица Пресвятой Троицы. Жидовствующие его отрицали, Иосиф его доказывает ссылкой на сон Навуходоносора. Все это место представляет собою, повидимому, развитие материала, заимствованного из византийского источника. Следует особо отметить выраженную тут мысль, что с пришествием Царства Христа настал конец земной идеи всемирного завоевания. В этих размышлениях русского мыслителя XV века чувствуются проблески основных идей определенной христианской философии истории. Часть, посвященная тайне Искупления, составлена исключительно из текстов Священного Писания.

В **третьем Слове** говорится об упразднении закона Моисеева, которого еретики считали необходимым придерживаться; это, повидимому, — независимое произведение Иосифа. Он начинает с изложения ХУ главы Деяний Апостолов, где речь идет о Иерусалимском Соборе. Предав анафеме еретиков и их учение, автор переходит к текстам Ветхого Завета и рассматривает вопросы обрезания и ветхозаветных жертвоприношений.

Четвертое Слово посвящено доказательству той истины, что Воплощение принципиально возможно для Бога и не недостойно Его. Это — богословское изложение, составленное из текстов Писания и великих учителей Церкви, писавших о Воплощении: Афанасия Великого, Кирилла Александрийского, Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Дамаскина. В этом Слове Иосиф и высказывает по меньшей мере странную мысль что Бог, Воплощением Сына, „перехитрил дьявола“.

Пятое Слово оправдывает ссылкой на видение Авраама обычай изображать на иконах Пресвятую Троицу. Жидовствующие утверждали, что ветхозаветный патриарх видел не Троицу, а Бога в сопровождении двух ангелов. Рассмотрением библейского текста Иосиф доказывает обратное. Это Слово представляет интерес для изучения иконописной символики. Странники, изображающие Пресвятую Троицу, должны восседать на престолах, чтобы по этому признаку можно было узнать их „царственное, господственное и владычественное“ происхождение; на головах у них должны быть круглые венцы, ибо круг символизирует Бога, не имеющего ни начала, ни конца; у них должны быть крылья, чтобы по этому узнавались их возвышенность, их движение (динамизм) и их отчужденность от земных вещей.

Шестое Слово имеет целью доказать примерами из Ветхого Завета, что христианин обязан почитать святые иконы; Иосиф следует здесь Иоанну Дамаскину, пересказывая его речь против иконоборцев. То же относится и к **седьмому Слову**, где продолжается речь об иконах, о почитании Святого Креста и иных священных предметов, а также говорится о таинствах и вообще о различных формах того поклонения, которое люди должны воздавать Богу. Говоря о предметах богослужебного культа, Иосиф объясняет их скрытую символику. За этим следует длинный параграф о различии и единосущности Трех Лиц Божества, о соединении двух природ во Христе и об исхождении Святого Духа **только** от Отца; эта последняя часть направлена против латинян. За этим параграфом следует трактат о культе, воздаваемом Богу. Автор говорит здесь о молитве, о необходимости во время молитвы обуздывать свои чувства, о помышлении о смерти и о других средствах, располагающих к молитве; он указывает на превосходство общественной молитвы над личной и молитвы в храме над молитвой у себя дома, но упоминает и о возможности и действенности молитвы вне храма, когда верующий не имеет возможности пойти в церковь.

„Слово” кончается увещанием на тему: „Как служить Единому Богу?” Тут ясно и убедительно, в форме афоризмов, дана краткая сводка обязанностей христианина. Все это написано отличным языком и с большой искренностью. На этом примере можно судить о том, насколько полезно бывает для писателя углубленное изучение святоотеческой литературы. Одно это Слово дает право причислить Иосифа к первоклассным писателям (1).

VIII, IX и X „Слова” направлены против утверждений еретиков о подложности произведений Святых Отцов (VIII-ое „Слово”), апостольских писаний (IX-ое) и произведений Преп. Ефрема Сирина (X-ое), касающихся конца света, который в то время считался близким, на том основании, что Пасхалии (т. е. расчеты определяющие даты празднования Пасхи) останавливались на 7000-м году от сотворения мира.

Одиннадцатое „Слово” написано в защиту монашества. Оно очень характерно для Иосифа и показывает, что он был, действительно, монахом до глубины души, так, что даже и символика монашеских одеяний была ему дорога. Он доходит даже до утверждения, с ссылкой на Св. Климента Папу Римского, что монашество, монастыри и черная монашеская одежда установлены самим Апостолом Петром.

Двенадцатое „Слово” содержит лишь в немногих рукописях. Оно говорит о действительности отлучения от Церкви, даже, если епископ, принимающий эту меру — сам еретик: этим имеется в виду случай митрополита Зосимы, который был обвинен в ереси и в конце концов низложен 17 мая 1494 г. Трудно сказать окончательно, была ли эта постигшая его кара результатом обвинений, выдвинутых против него Иосифом, или он был низложен „за пьянство и нерадение”, как то утверждает летописец.

Несмотря на свой полемический характер, все эти вкратце нами рассмотренные „Слова” не лишены некоторой доли академической невозмутимости. К сожалению, начиная с XII-го „Слова”, тон меняется совершенно. Из учительно-убеждающего он становится озлобленным и в нем прорывается склонность к жестокости, необычна у русских монахов. Пять последних Слов своим тоном полностью противоречат тому, что говорится в четвертом Слове: „Бог Сам есть Истина и Любовь, и

(1) Шевырев „История русской словесности” т. IV, Москва 1860, стр. 164-171.

приводит от нечестия к благочестию не силою ратною, ни по-
нуждением, ни в воде топя, ни огнем сжигая, но кротостию и
долготерпением, смирением, милосердием и любовью". В оже-
сточении борьбы Иосиф об этом, повидимому, забыл. Пропо-
ведовавший милость к врагам, он по отношению к еретикам проявляет теперь неумолимую свирепость. Каждый или почти
каждый раз, когда он о них говорит, он обзывает их самыми
оскорбительными словами и желает им самой злой смерти.
Последние четыре „Слова“ написаны с единственной целью —
убедить светские власти в необходимости наказывать еретиков
либо пожизненным заключением, либо смертью, ничуть не счи-
таясь с тем, раскаялись ли они или нет. Грустно, что Иосиф
— один из самых блестящих умов своего времени — не сумел
подняться выше уровня своих современников, в большинстве
проявлявших суровость граничащую с жестокостью и такое
уносастроение, которое исходит из принципа: „Цель оправ-
дывает средства“.

Составление „Просветителя“ было обусловлено потреб-
ностями тогдашнего русского общества, и поэтому этот труд,
как единственный в своем роде и полностью соответствовавший
своему назначению, с неизбежностью оказал, своей положитель-
ной частью, глубокое влияние на мышление и нравы Московской
Руси. В нем нет никаких философских идей о жизни, о госу-
дарстве или об обществе, но он содержит множество изречений
полных здравого смысла и он весь пропитан благочестием и
твердостью убеждений. Изложенный им свод обязанностей в
отношениях людей между собою (в седьмом Слове) и с Богом
отличается простотой, ясностью и сжатостью формулировок.
Если у нас он и вызывает иногда улыбку, то нельзя забывать,
в какую эпоху он писался и где он был составлен. Знаменитый
„Домострой“ попа Сильвестра (ум. 1566?), давший свод пра-
вил, охватывающих всю жизнь с ее основами и с ее бытовыми
сторонами, а с другой стороны и Стоглавый Собор оба вдох-
новлялись „Просветителем“: это доказывает, что его идеи
глубоко укоренились в русской почве (1). Их отпечаток лежит

(1) „Стоглав“, составленный московским Собором 1551 г., предста-
вляет собою свод постановлений и решений различных Соборов по различ-
ным вопросам церковной и домашней жизни.

Слово „Домострой“ представляет собою русский перевод греческого
„оикономия“, уже означавшего искусство правильно устраивать свой дом.
Цель этого произведения — регулировать до мельчайших подробностей по-
ведение человека, как в религиозной жизни, так и в политической, об-
щественной и семейной. Главные источники „Домостроя“ — Библия и
поучения древних проповедников, которые были известны автору частью
в подлиннике, частью же по цитатам из них Иосифа Волоцкого.

на московской жизни вплоть до самой петровской эпохи. Некоторые из них пережили даже Петра и продержались до наших дней. Вот несколько примеров, взятых среди многих других:

1) Русские люди молятся обычно, повернувшись лицом к востоку. Так делают даже, находясь в пути, и это — древний христианский обычай, следы которого имеются еще у Оригена; Иосиф объяснял это тем, что Бог хотя и вседесущ, но явил в особенности на Востоке свою силу и чудеса.

2) Известно, что крест и крестное знамение особо почитаются русским народом. Иосиф же об этом писал, что не только крест, на котором Господь был распят, достоин уважения и поклонения, но и всякому кресту, его изображающему, следует поклоняться, как если бы к нему был пригвожден Христос: где крест на какой бы то ни было вещи, там благодать и освящение. Это — „щит наш и наше оружие”.

3) Церковные таинства чтутся русскими людьми независимо от достоинства или недостоинства того, кто их совершает. У Иосифа этот взгляд верующих русских людей выражается там, где он пишет, что таинства принимаются нами не из рук обыкновенного человека или священника, но из рук серафима, со страхом и трепетом: даже если видим, что совершающий таинство живет неправо, — не нам его судить: Судия ему Тот, Кто видит тайное; а нам достойным пусть кажется каждый, лишь бы он не был отлучен от Церкви.

Народные русские представления о молитве и Церкви очень близки к тому, что говорит Иосиф. Они пережили века и всю тут секуляризацию, которой русский народ подвергся со временем Петра Великого. Их источник — слепая вера в нравственные, религиозные и политические устои Москвы, — „третьего Рима”, — вера, вытекавшая из убеждения в неизменности и неприкословенности этих устоев.

Однако, положительное влияние Иосифа Волоколамского не может перевесить того факта, что он и его последователи нанесли удар духовной традиции Преп. Сергия. Ибо здесь — корень того, что Г. П. Федотов назвал „трагедией русской святости”. Из двух духовных течений, менее святое одолело, оттеснив самое лучшее. На этом кончилась „Святая Русь”. На ее месте стало возникать „Православное Царство”.

Последние светочи

Торжество идей Иосифа составляет поворотный момент в истории русской духовности. Именно с этого времени, святость

начинает иссякать. „Роковой гранью является середина XVI века. Еще вторая четверть столетия обнаруживает большие духовные силы. Но к середине века уходит из жизни поколение учеников Преп. Нила и Иосифа. Вместе с ними угасает мистическое напряжение в русском иночестве” (Федотов). Еще остаются святые миряне, женщины — правда, весьма немногочисленные, — „юродивые во Христе”, но в основном история Святой Руси кончается на исходе XVI века, бывшего свидетелем борьбы между двумя течениями русской духовности. „Оба направления нашли свое отражение и в житиях современных святых. Они далеко еще не изучены, не изданы, но исследование Кадлубовского дает возможность проследить и в XVI веке те же два типа русской святыни, что и в XV. В ряде случаев, однако, мы не можем причислить святого к определенной школе: по недостаточной ли конкретности биографии или по самому характеру — умеренному, среднему — духовного пути подвижника. Можно отметить одно: направление, восторжествовавшее в жизни и в иерархическом строе русской Церкви, далеко не торжествует в лице ее святых. Здесь можно наблюдать скорее обратное соотношение. К святым „осифлянского” направления пока можно причислить с уверенностью лишь Даниила Переяславского и Герасима Болдинского. Никто из непосредственных учеников Преп. Иосифа не был канонизирован. Но Даниил († 1540) постригся в Боровском монастыре при Пафнутии и был, следовательно, содругом Иосифа по духовной школе и учителем Герасима Болдинского.

„Его богатое фактическим содержанием житие рисует святого с отроческих лет преданным суповой аскезе. Подражая Симеону Столпнику, мальчик стянул свое тело под одеждой евервкой от лодки; родители недоумевали о причине болезни сына, пока не обнаружили „смрад исходящий и плоть гниющая”. Другая его черта, тоже навеянная древней аскетической литературой: никто не мог уговорить его мыться в бане. Этую строгость к баням святой проявил впоследствии и в своем монастыре в бытность игуменом.

„После двенадцати лет в Боровске, Даниил возвратился в Переяславль и живет здесь в разных монастырях (1), взяв на себя особое служение — погребение умерших нечаянной смертью. Основав свой собственный монастырь, он показал себя игуменом строгим и очень внимательным к распорядку мона-

(1) Там же он был рукоположен в священники.

стырского быта (1). Однако аскетическая супровость его юности значительно смягчилась. Монастырь свой он поставил, подобно Иосифу, в тесную зависимость от московских великих князей. Василий III назначает ему в старости преемника и делает его крестным отцом своих сыновей.

„Герасим Болдинский († 1554) постригся 13-ти лет у Преп. Даниила и 20 лет был его благоговейным учеником. Житие в сильных выражениях рисует его аскетические подвиги: его пощечине — вкушал пищу через день или через два, — его „благопротяжную молитву”, на всю ночь до заутрени, его выносливость к стуже и зною, которыми он обуздывал „буяго и дивияго зверя, плоть свою”. Потом, с благословения игумена, он ушел в пустыню, но не в Заволжье, а в Смоленские пределы, где живет в диком лесу, много теряя от бесов и лихих людей. Рассказывается о „кузовце”, который преподобный повесил при дороге, чтобы проходящие клали милостыню для неведомого им пустынника, и от которого ворон — кстати, любимая птица Пафнутия Боровского, — отгонял зверей (2).

„Через два года Герасим основал свой монастырь на новом месте, в 15 верстах от Дорогобужа, и, сходя на поклон к Василию III, получил от него богатую милостыню. Если в молодости Герасим, повидимому, имел влечение к пустынному житию, то впоследствии он показал себя неутомимым строителем монастырей и организатором киновий. Всего он построил четыре обители, во главе которых ставит своих учеников. Биограф святого, игумен Антоний, передает его предсмертное поучение братии. Оно всецело совпадает с „Законом” или завещанием, которое оставил после себя преподобный. Эти наставления и этот Закон касаются монастырской дисциплины и выдержаны в духе Иосифовой Духовной Грамоты. У Иосифа же Герасим заимствует институт 12-ти соборных старцев, с которыми игумен делит свою власть” (3).

(1) Требуя от своих монахов того же, что он сам делал в молодости, он упразднил в монастыре баню, считая, что бanya — вещь богопротивная.

(2) Этот эпизод с вороном заимствован, повидимому, из жития Преп. Герасима Отшельника. Таким образом, это — один из многих примеров того, как авторы русских житий любили сопоставлять своих национальных святых с древними святыми Вселенской Церкви. Особенно с теми из них, которые носили те же имена. Для них это был способ еще больше возвеличить и прославить своих героев.

(3) Г. П. Федотов, ук. соч., стр. 193-195.



БОРИС И ГЛЕБ
Русский музей, Ленинград

Хотя житие и говорит о кротости Герасима как о его отличительной черте, приведенные из его жизни примеры заставляют отнести к этому утверждению с осторожностью. Так, например, однажды крестьяне стали издеваться над преподобным и двумя его спутниками и спустили на них собак; Герасим запретил своим ученикам отвечать бранью на брань, но сам поступил еще гораздо более круто: предсказал этим крестьянам падеж скота и мор на тех же их собак. Другой раз, государственный чиновник, взвешенный стремлением крестьян переходить во владение Герасимова монастыря, стал избивать их и душить налогами, не обращая внимания на просьбы Преподобного; за это Герасим наказал его тем, что, к общему ужасу, предал его во власть беса. Впоследствии Герасим же своею молитвой беса изгнал, но человек остался больным на всю жизнь. То же произошло с сыном одного городского служащего в Дорогобуже. За то, что он поносил Преподобного, он тоже стал бесповатым, пока Герасим не пришел его избавить.

Как видим, перед нами — странная смесь кротости и жесткости. Первая была предуказана всей древней традицией и, прежде всего, примером Самого Христа, прощавшего личные обиды; поэтому и автор жития больше говорит о кротости святого. Но совсем иной дух сквозит в проявлениях личных настроений Герасима, в его склонностях, не продиктованных непосредственно этой традицией: дух жесткий, преследующий за личные обиды, или по меньшей мере за обиды, нанесенные монашескому званию.

„От святых Иосифовой или, точнее, Пафнутиевой школы — пишет далее Г. П. Федотов, — переходим к ученикам Преп. Нила и заволжцам. Двое из учеников Нила были канонизированы: **Кассиан Учемский и Иннокентий Комельский**. Первый был родом грек, в мире князь Манкупский, который, постригшись в Ферапонтовом монастыре на Белоозере, основал свой собственный Учемский монастырь в 15 верстах от Углича. Иннокентий Охлябинин († 1491) был любимым учеником Нила, спутником его странствий по святым местам Греции. Оставив скит Преп. Нила, он ушел в Комельский лес (Вологодской губ.), где, после долгого пустынножительства, основал скит для своих учеников. Свою рукою он переписал Нилов Устав, снабдив его своим „Надсловием” и „Пристяжением”. Скончался он задолго до смерти своего учителя, в 1491 г. Подробное житие его погибло, вместе с житием Нила, от татарского разорения в 1538 г. Но и в его краткой редакции видим истинного ученика Нилова: „Нравом смирен и образом кроток, и в божествен-

ных писаниях трудолюбно поучащеся и всем умом испытуяще”
(1).

Другой подвижник тех же Комельских лесов, Преп. Корнилий, во многих отношениях заслуживает особого внимания. Прежде всего потому, что перед нами в его лице — великий святой, прокладывавший новые пути. Можно сказать, что он был третьим и последним вдохновителем монашества и духовной жизни в Вологодском крае: как обители Преп. Дионисия Глушицкого и Кубенского озера, но гораздо позже их, его лавра стала рассадником других монастырей.

До нас дошло его житие, написанное в 1589 г. лично его знавшим учеником, **Нафанаилом**. Ключевский считал, что по своей исторической правдивости и по обилию приведенных фактов это — один из лучших памятников русской агиографии. Личная дружба, связывавшая автора с Преп. Корнилием, в том и сказалась, что труд его сделан очень обстоятельно и носит отпечаток исторической достоверности. Изучение личности и воззрений Корнилия нам облегчает, наконец, еще и другой документ: Устав, составленный им для своего монастыря.

Как Преп. Сергий, Корнилий происходил из Ростова. Родился он в конце XV века и принадлежал к роду бояр Крюковых. Дом его родителей был одним из самых богатых в городе, а его семья была близка к великим князьям Московским. Его дядя Лукьян состоял в Москве при жене Василия II, вел. княгине Марии. Отец Корнилия тоже переехал в Москву за своим братом и взял с собой сына, который также был принят при дворе. Составившись, Лукьян решил постричься в Кирилло-Белозерском монастыре. Туда он привез с собой и своего племянника — нашего святого, — когда тому было 13 лет. Так началась для Корнилия монастырская жизнь. Как видим, его духовная родословная идет не от Преп. Сергия, а от Преп. Кирилла, в монастыре которого он и постригся в возрасте девятнадцати лет. Став монахом, Корнилий с совершенно особым рвением нес послушание, сначала в монастырской хлебопекарне. „Кто не знает Кирилловские хлебни?” — вопрошают автор его жития, давая этим понять всю тяжесть труда, возложенного на юного инока. Корнилий не только выполнял то, что уже было трудно делать одному человеку, но брал на себя еще и работу менее ревностных монахов. Кроме того он носил вериги, а свободное время посвящал переписыванию рукописей. Таким он

(1) Г. П. Федотов, ук. соч., стр. 195-196.

был в молодости и таким остался до смерти: аскетом и неутомимым тружеником.

По прошествии некоторого времени мы опять находим его у себя на родине, в Ростове, куда он вернулся, чтобы убедить своего младшего брата тоже принять постриг. Потом, следуя советам Св. Иоанна Лествичника, он ушел искать одиночества и молчания, странствовать по монастырям и этим служить спасению своей души. „Духовное странничество, один из первых примеров которого явил на Руси Корнилий, привело его сначала в Новгород к архиепископу Геннадию, другу Иосифа, потом, через Тверские монастыри, в Комельский лес“ (1). Там в те времена все дышало еще „пустыней“, и Корнилий там и обосновался, в оставленной разбойниками хижине. Это было в 1497 г., при митрополите Симоне (1495-1511). Услыхав о Корнилии и о святости его жизни, митрополит воспользовался его временным появлением в Москве, чтобы рукоположить его в священники, несмотря на сомнения и возражения Преподобного. Жизнь в Комельском лесу была полна лишений. Едва отшельник соорудил для себя маленьку келию и расчистил вокруг нее лес, как на него напали разбойники. У Преподобного не было ничего, кроме книг. Разбойники их и забрали; но уйдя, они сбились с пути и вернулись к хижине Корнилия. В этом они увидали перст Божий, попросили прощения у Преподобного, вернули ему его книги и ушли с миром, прощенными. Со временем Корнилий стал известен в окрестных местах. К нему стали приходить люди, искавшие спасения души и желавшие потрудиться для этого. Корнилий достиг уже 60-летнего возраста, прожив 19 лет отшельником, когда он построил для себя и для своих учеников первую маленьку церковь во имя Введения во храм Пресвятой Богородицы. Однако, то, что он основал тут на старости лет, было не скитом, а общежительным монастырем снабженным строгим Уставом. По мере того, как братия становилась более многочисленной, пришлось вскоре подумать о сооружении более просторного храма. Все взялись за работу, во-главе с самим Корнилием. Одни возводили стены, другие писали иконы или переписывали книги, трети расчищали лес под монастырь. Преподобный придал ему форму четыреугольника, по сторонам которого выстроились келии, а в середине — церковь, больница, кухня и хлебопекарня. За монастырскими стенами был сооружен страноприимный дом для паломников и нищих. От своих монахов Преп. Корнилий тре-

(1) Г. П. Федотов, ук. соч., стр. 196.

бовал всегдашней готовности помогать бедным и убогим. И сам он в этом отношении подавал пример. Когда в краю случился голод, толпы голодающих стали собираться вокруг монастыря. Родители приносили своих детей и, уходя сами, оставляли их у монастырских стен. Корнилий всех этих детей подбирал, кормил их, сам ласкал их, как родной отец. Из его монастыря никто не уходил с отказом и тысячи человеческих жизней были спасены благодаря ему. Однажды, в день памяти Св. Антония, Корнилий раздавал хлеб, просфоры и деньги нищим, из которых многие приходили получить по несколько раз. Монахи предупредили об этом обмане игумена, но он ответил: „Оставьте их, для этого они и пришли”. В тот же вечер, во время молитвы, Корнилий почувствовал себя утомленным. Он сел и на короткое время уснул. Тогда ему представился прекрасный старец, седовласый и седобородый, каким обычно изображают Св. Антония. Взяв его за руку, старец увел его на равнину и показал ему лежавшие там с одной стороны хлебы, а с другой — просфоры. И сказал ему: „Вот розданные тобою просфоры и хлебы. Дай мне твою рясу”. Корнилий снял ее и подал ему, а старец стал тогда наполнять ее хлебом и просфорами. Проснувшись, Преподобный понял, что его сон означал одобрение силами небесными его образа действий. По словам жития, он сам со слезами рассказал обо всем этом своей братии и при этом велел помогать бедным не только при его жизни, но и после его смерти. Не забывалась при этом и духовная помощь. Многие люди приходили к Преподобному просить совета, ответа на свои сомнения, утешения в своих трудностях, или просто благословения. Корнилий никому никогда не отказывал ни в чем.

Любовь — это та черта его личности, которую автор его жития подчеркивает все время. Он особо отмечает приветливость, с которой Преподобный „благословлял, утешал, благотворил и беседовал со всеми, приходившими к нему.”.

Надзор за поведением его монахов составлял одну из главных забот Корнилия. Для этого он и составил свой Устав. Особенno интересен этот Устав тем что он дает нам картину монастырской жизни XV века, тем более, что он затем послужил образцом для многих других монастырей. „Устав этот, состоящий из одиннадцати глав, говорит о двойных его источниках: Ниле и Иосифе” (Федотов). Начав свой монашеский подвиг в монастыре Преп. Кирилла, Корнилий не мог не знать об идеях и об идеале Сорского отшельника. Он разделял взгляды Нила на монашеское нестяжание и, как Нил, он требовал от своих

монахов жить трудом своих рук. Он предписывал им даже трудиться для того, чтобы иметь возможность помогать бедным. Даже беглого взгляда на предисловия обоих Уставов, Нила и Корнилия, достаточно, чтобы заметить следы влияния учителя. Оно заметно и во всем, что касается монашеских добродетелей, послушания, помышления о смерти и т. д. Все это сильно напоминает мысли Преп. Нила. Однако, это влияние, как бы ни было оно глубоко, — не единственное. Действительно, тот идеал, который предлагался Преп. Нилом, был трудно достижим для большинства русских монахов хотя бы уже вследствие своей чистоты и возвышенности. Так, лишь очень немногие понимали внутреннюю молитву, на которой настаивал Нил: обычной формой тогдашнего благочестия была внешняя молитва. Кроме того, Устав Преп. Нила был тесно связан с той особой формой монашеской жизни, которую он имел в виду: с жизнью вдвоем или втроем в скиту. Для киновийского общежития монахов со средними духовными качествами требовался менее утонченный устав, более приспособленный к их образовательному и духовному уровню. Таковым был Устав Иосифа Волоколамского. От его молодости, проведенной в монастыре Преп. Кирилла, у Корнилия сохранилось особое уважение к принципам общежительного монашества. Ему были чужды крайности некоторых последователей Преп. Нила, которые, явно злоупотребляя монашеским идеалом, отвергали самые основы общежития. Не приходится удивляться тому, что Корнилий, составляя свой Устав, черпал не только у Преп. Нила, но и в общежительном Уставе Иосифа.

У Иосифа он заимствовал целый ряд предписаний — одиннадцать глав, — регулирующих жизнь в монастыре. „Можно было бы говорить об эклектизме его направления, если бы житие его не давало образ большой цельности и самобытности... Кажется, что в своем стремлении соединить духовный идеал Нила с социальным — Иосифа, Корнилий возвращается к далекому образу Преп. Кирилла, восстановливая цельность его служения, но обогащенную в двойном опыте позднейшего киновитства и скитничества” (1). Чтобы применить на деле этот идеал, Корнилий, при всем своем милосердии, проявляет немалую твердость, тем более, что, по свидетельству его жития, монахи его далеко не были образцами выдержки и старательности. Однажды, когда пекарь испек хлебы без благословения

(1) Г.П. Федотов, стр. 196 и 198.

игумена, требовавшегося по Уставу, Корнилий, следуя примеру Преп. Феодосия, велел в наказание выбросить эти хлебы на дорогу. Другие монахи проявляли и еще гораздо более дурные наклонности. Например один из них, назначенный принимать дары для монастырского храма, присваивал часть денег и тратил на свои собственные нужды. Его вразумило посланное Богом устрашающее знамение: когда он однажды хотел приложиться к иконе, он увидел, что икона уходит от него. Тогда он бросился к Корнилию и признался ему во всем. Преподобный простил его, увещавая впредь не грешить.

Если сравнить это моральное воздействие на виновных с теми наказаниями, о которых повествуют жития Пафнутия Боровского или Иосифа Волоцкого, то нельзя не заметить психологического различия, о котором свидетельствуют эти документы. Все же, несмотря на свое терпение и кротость, Комельский игумен некоторым казался слишком суровым. Два монаха решили даже устраниТЬ его. Три раза подряд они прятались под мостом через реку, по которому, как они знали, должен был проходить Преподобный; и каждый раз их останавливало то, что вокруг своей намеченой жертвы, когда он проходил мимо них, они видели множество сопровождавших его людей, затем вдруг исчезавших как только Корнилий оказывался вне досягимости убийц. Наконец, прияЛ в ужас, оба злоумышленника бросились святыму в ноги, и со слезами признались ему в своем намерении. Корнилий „поучи их“ словами из Св. Писания, „утеши и прости им грех“.

Автор жития во многих местах прославляет смиление, терпение и кротость Преп. Корнилия. Он говорит о многих наветах, злобе и зависти, которым Корнилий подвергался и от чужих, и от своих: даже к государю ходили на него клеветать; а он, как драгоценный адамант оставался твердым и возносил хвалу за все эти испытания. После этого не приходится удивляться тому, что старец тосковал в своем монастыре. Однажды он созвал братию, выбрал из нее двенадцать учеников, передал им свою игуменскую власть и ушел на Сурское озеро, за семьдесят верст от монастыря. Там он поселился к Костромских лесах и снова отдался подвигу молчания и одиночества.

Однако, покинутая им братия стала просить его вернуться. Преподобный упорно отказывался в течение нескольких лет. Наконец, он уступил, по настоянию великого князя Василия III, к которому братия обратилась с просьбой повлиять на Корнилия. Его возвращение было встречено с ликованием. По словам жития, ему целовали руки и ноги. В монастыре жизнь Корнилия

потекла по-прежнему. Он „расчищал лес и засевал поля”, подаренные монастырю великим князем. (Преподобный принял этот дар лишь на том условии, чтобы иметь возможность возделывать их „своими силами, дабы есть хлеб свой в поте лица своего”). Вскоре, однако, Корнилию снова пришлось терпеть горе от непокорности его монахов. Один из них пришел к нему однажды, жалуясь на бедность выданной ему одежды и требуя лучшей. Не говоря ни слова, Корнилий оделся в его рясу и отдал ему свою. Но такие происшествия не могли не отзываться на тонкой душе старца, чувствовавшего к тому же, что его силы уходят. Он решил скончаться свои дни в монастыре своей молодости и ушел в Кириллов. Там он затворился в келии, с твердым намерением оставаться там до смерти. Но Бог судил иначе. Еще раз, его монахи пришли за ним, на этот раз взяв себе в помощь Кирилловского игумена и его братию. Корнилий дал обещание вернуться, с тем условием, чтобы монахи выбрали вместо него другого настоятеля. По его же совету был выбран новый игумен, Лаврентий, который в конце концов согласился после долгих отказов. Тогда Преподобный еще раз вернулся в Комель и, как в Кириллове, затворился там в келии, пребывая все время в молитве и молчании. Но ему пришлось еще раз выйти из затвора, на этот раз вынужденно, из-за нападения татар в 1536 г. Все население бежало и монахи пришли к Корнилию за советом, что им делать: оставаться или бежать как все? Старец решил, что надо бежать как все другие люди, чтобы не вызывать подозрений в гордыне, и, встав во главе своей братии, он увел ее на Белое озеро. Однако, враг не тронул монастыря и скоро стало возможным вернуться. Вскоре после этого, чувствуя приближение смерти и уже отрещавшись от мира постоянным созерцанием и молитвой, Корнилий вызвал к себе игумена со всем братией и еще раз заповедал им соблюдать Устав, ревностно и точно совершать богослужения и не забывать о бедных в память о нем.

Он прожил после этого еще несколько недель, почти уже неотступно окруженный своею братией, просившей у него молитв и благословения. Он благословлял всех, прося каждого простить его и молиться за него. Однажды он попросил прочесть ему акафист Господу Иисусу Христу и Пресвятой Богородице. Потом, приподнявшись на своем ложе, он взял кадильницу, покадил всем иконам в келии, затем снова лег и при последних словах акафиста, предал дух свой Богу. Лицо его просветлело; он казался не умершим, а уснувшим. Это было 19 мая 1537 г. Корнилию было 82 года. В Вологодском крае он стал местно-

чтимым святым уже очень скоро после своей смерти. 25 января 1600 г. патриарх Иов распространил его почитание на всю русскую Церковь. Память его совершается в день его кончины, 19 мая.

Что идеал Преп. Корнилия полностью соответствовал духовным потребностям его современников, показывает влияние, оказанное его монастырем и Уставом. „Еще при жизни Преподобного, шесть учеников его основали монастыри по русскому северу, седьмой — по его смерти. Большинство из них было причислено к лику святых. Из них Геннадий († 1565) вместе к Корнилием трудился над основанием Костромского и Любомирградского монастыря. Ему Преподобный как бы завещал свою кротость. Геннадий любил беседовать с крестьянами в полях и ночевал в их избах, не уставая поучать их, — черта не обычная в русских житиях. **Кирилл Новоезерский** († 1532) унаследовал от Корнилия любовь к странничеству. Двадцать лет он бродил по северной Руси, по лесам и городам, босой и в рубище, никогда не ночуя под кровлями, но по преимуществу на церковных папертях. Потом основал свой монастырь на острове посреди Нового озера, в 30 верстах от Белозерска. Его образ по житию представляется несколько более строгим, в сравнении с его учителем. Многочисленные чудеса, запись которых велась и в XVII веке, свидетельствуют о широком народном его почитании. Его чтил и Грозный; ему приписывают предсказание о бедствиях Смутного времени. В XIX веке он заслонил в народном почитании древнего Кирилла.

„Новгородская область в XVI веке продолжает давать великих подвижников, многие из которых идут на поморский север. Для большинства мы лишены возможности установить направление их духовной жизни. **Преп. Александр Свирский**, постригшийся на Валааме, основал свою обитель близ реки Свирь. Мы знаем, что он пребывал в отношениях духовной любви с Корнилием Комельским, к которому посыпал одного из своих учеников.

„Постриженник псковского игумена Преп. Саввы Крыпецкого, **Нил Столбенский** († 1555) избрал подвиг совершенного уединения. Тринадцать лет он скрывался в ржевских лесах, пока стеченье народа не заставило его переселиться на озеро Селигер, на остров Столбенский или Столобенский, давший ему его прозвание. Двадцать семь лет спасался он в своей келье, не имея никаких учеников. Он не построил даже часовни — пример чрезвычайно редкий среди русских подвижников. Молился перед иконой Божией Матери и кадил ей. В его келье

были водружены два костыля, на которые он опирался во время сна, не зная постели. Вот все, что могли рассказать о нем окрестные жители, от которых святой перенес не мало зла: два раза они даже выжигали бор на острове, чтобы выгнать пустынника. Лишь много лет спустя на острове основался монастырь. Исключительности его подвига соответствует и одна исключительная черта его народного почитания. В Столбенском монастыре до последнего времени продавали богомольцам небольшие деревянные статуэтки святого, пережившие общее сино-дальное запрещение резных икон (1).

„**Никандр Псковский** († 1582) тоже спасался в пустынной хижине и не основал обители. Он начал лесную свою жизнь даже ранее пострижения, совсем в юном возрасте. Но уединение его прерывалось годами монашеского искуса в Саввином Крыпецком монастыре, в котором он постригся, и который дважды оставлял из-за несогласий с недовольными строгой дисциплиной и завистливыми монахами.

„**Яснене других для нас образ Преп. Антония Сийского** († 1558). Новгородский крестьянин, он ушел из мира овдовев, уже в зрелых летах. Он постригся в одном из северных монастырей. Походив по дикому северу, среди болот и озер у самого Студеного моря, он, наконец, основал свой монастырь на речке Сии, в Холмогорском уезде. Неутомимый труженик, он много пролил пота на скудной, неродящей северной земле, любил и ловить рыбу в уединении отдавая себя на съедение болотным комарам: подвиг Преп. Феодосия, который восстановлен на севере **Александром Свирским**. Любитель пустыни, он оставил свой монастырь на попечение поставленного им игумена, хотя перед кончиной должен был вернуться, по требованию братии. Этот пустынник, забравшийся в такую глушь, тем не менее нашел нужным войти в сношения с Москвой, посыпал к Василию III просить разрешения строиться на государевой земле; внушил своим монахам молиться о даровании наследника всел. князю; перед смертью завещал молиться о царе Иване Васильевиче и всех начальниках русской земли. Не отказывался он и от владения селами. В поучениях, переданных в житии, и в его сохранившемся завещании он, наряду с соблюдением Устава общежития, настаивает больше всего на братской любви и кротости. Эту же кротость и смиренение он проявлял и в своей жизни: „ниже жезла своего пастырского в руки взимаше”.

(1) Почему Преп. Нила стали считать покровителем детей, остается не совсем ясным.

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

„Тем, кому эта оценка покажется субъективной и неубедительной, предлагаем другой критерий — статистический, как ни странным кажется его применение к духовной жизни. Нельзя обнять в числах реально действующую в мире святость, но можно учесть церковную канонизацию святости. А между этими величинами, как ни как, существует соответствие. В послемакарьевскую эпоху (до XVIII века) канонизационная политика русских иерархов не изменилась: канонизировали часто и охотно. И вот, следя за списками канонизированных святых XVI и XVII веков, мы воочию наблюдаем „утечку“ святости. Возьмем хотя бы списки Голубинского. Берем в этих списках только имена преподобных (монахов), и в соответствующие периоды времени помещаем годы канонизации. Тогда на первую половину XVI века падает 22 святых, на вторую — 8; на первую половину XVII-го 11; на вторую — 2. В XVII веке убыль идет резко и равномерно. По четвертям XVII-го века цифры дают: 7, 4, 2, 0. Нуль святости в последнюю четверть XVII-го века (юность Петра) говорит об омертвении русской души. На заре своего бытия древняя Русь предпочла путь святости.пути культуры. В последний свой век она горделиво утверждала себя, как святую, как единственно христианскую землю. Но живая святость ее покинула. Петр разрушил лишь обветшалую оболочку Святой Руси. Оттого его надругательство над этой старой Русью встретило ничтожное духовное сопротивление“ (1).

Русская духовность казалась потухшей навсегда; ее душа — святость — отлетела. К счастью, эта смерть была только кажу-

(1) Г. П. Федотов, ук. соч., стр. 198-204.

щейся. Огонь продолжал тлеть под пеплом, в самой глубине, под иссохшей почвой продолжала действовать благодать. Именно императорской эпохе, внешне как будто так мало благоприятной для возрождения древней религиозности, предстояло вызвать к новой жизни русскую духовность и, следовательно, русскую святость.

На самом рубеже нового времени, Паисий Величковский (1722-1794), ученик Афонских монахов, нашел произведения Преп. Нила Сорского и завещал их Оптиной пустыни. В кротком образе **Святого Тихона Задонского** (1724-1783) сохранились черты Радонежского основоположника. В XIX веке, два духовных очага зажигаются в России, согревая своим огнем замерзшую русскую духовную жизнь : **Оптина** и **Саров**. Ангельский образ Преп. Серафима (1759 - 1832) вместе со старцами Оптиной пустыни вернет России золотой век ее святости.

Библиография :

Н. Булгаков „Преп. Иосиф Волоколамский”, СПБ. 1865. — Шевырев „История Русской Словесности”, лекции 19 и 20, Москва 1860. — Г. П. Федотов „Святые Древней Руси”, Париж 1931. — В. Жмакин „Митр. Даниил и его сочинения” („Чтения” 1881, 1-2). — Его-же, статья „Иосиф Волоколамский” в Биографическом словаре, СПБ. 1897. — Проф. Казанцев „Препод. Иосиф Волоколамский” и „Писания Иосифа Волоколамского” в „Прибавления к изд. творений Св. Отцов”, Москва 1858, кн. V. „Православный Собеседник”, 1859, стр. III. — Иосиф Санин „Просветитель”. — E. Behr-Sigel «Nil Sorskij et Joseph de Volokolamsk» («Irénikon», T. XIV, 1937).

349
n

Святые Миране

ЮРОДИВЫЕ ХРИСТА РАДИ

Выдающийся французский знаток России, Леруа-Болье, очень верно отметил, что „русский народ — один из тех немногих народов, который любит то, что составляет сущность христианства : Крест. Русский человек не разучился ценить страдание, он воспринимает его силу, чувствует действенность искупления и знает вкус его горькой сладости” (1). „Юродство Христа ради” (2) и есть ничто иное как одна из форм, одно из проявлений этой любви ко Кресту, на которую указывал Леруа-Болье. В основе этого „подвига” (одного из величайших, какие только могут быть доступны человеческим силам) лежит ощущение страшной виновности души перед Богом, не позволяющее ей пользоваться всеми благами мира сего и побуждающее ее страдать и распинаться со Христом. Сущность этого „подвига” в добровольном принятии на себя унижений и оскорблений для достижения высшей степени смирения, кротости и благости сердечной и, тем самым, для развития любви, даже по отношению к врагам и преследователям, Это — борьба не на живот, а на смерть не только с грехом, но и с самым корнем греха — с самолюбием, во всех его самых тайных и скрытых проявлениях. „Юродивый Христа ради” стремится следовать за распятым Христом и жить в полной отрешенности от всех земных благ, но он знает вместе с тем, что такое поведение грозит создать ему среди людей репутацию святости и укрепить его самолюбие, развивая в нем гордость быть избранным Божьей благодатью — самый опасный подводный камень при стремлении к святости. Чтобы его не принимали за святого, юродивый отвергает внешний облик достоинства и душевного спокойствия, вызывающий уважение, и предпочитает казаться несчастным, ущербленным существом, заслуживающим насмешек и даже насилия. Лишения которым он себя подвергает, его героический, почти сверхчеловеческий аскетический подвиг, все это должно казаться толпе

(1) A. Leroy-Beaulieu « L'Empire des Tsars », T. III, Paris 1889, p. 45.

(2) От слова „юрод” т. е. нечто необычное.

лишенным всякой ценности и не вызывать ничего кроме презрения. Иными словами, это — полный отказ от собственного человеческого достоинства и даже от всякой духовной ценности своего собственного существа, — смирение, доведенное до героической степени и порою даже больше того, впадающее по внешней видимости в крайность. Но в сердце юродивого жива память о Кресте и Распятом, о пощечинах, плевках, бичевании и она то и побуждает его в любой момент переносить Христа ради поношение и угнетение.

Так некоторые юродивые считали себя свободными даже от самых элементарных обязательств по отношению к человеческому обществу, к его приличиям и нравам, чтобы тем вернее бросать ему свой вызов. Не только они предъявляли как доказательства своей отрешенности почти полную наготу и физическую грязь, но даже и видимость безнравственности (и это было даже с такими людьми, святость которых была официально подтверждена канонизацией). „Юродивый Христа ради“ ничуть не ищет ни человеческого уважения, ни человеческой любви; он даже не хочет оставить среди людей о себе добрую память. В этой основной установке и лежит источник той силы, той смелости и того мужества, которые проявляли юродивые, проходя скорбный путь земного изгнания и при этом восставая всегда против зла и несправедливости, откуда бы те ни приходили и каковы бы ни были уважаемость и социальное положение тех, кто их совершал. Проф. Федотов предложил определенную схему, которая отлично позволяет понять различные моменты, объединяющиеся в этом, на вид столь парадоксальном, подвиге (1) :

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

2. Выявление противоречия между глубокой христианской правдой и поверхностным здравым смыслом и моральным законом с целью посмеяния миру (1 Кор. I - IV).

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

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

(1) „Святые древней Руси“, Париж 1931, стр. 207 и д.

Первая и третья сторона юродства являются подвигом, служением, трудничеством, имеют духовно-практический смысл. Вторая служит непосредственным выражением религиозной потребности. Между первой и третьей существует жизненное противоречие. Аскетическое подавление собственного тщеславия покупается ценой введения ближнего в облазн и грех осуждения, а то и жестокости. Святой Андрей цареградский (1) молил Бога о прощении людей, которым он дал повод преследовать его. И всякий акт спасения людей вызывает благодарность, уважение, уничтожает аскетический смысл юродства. Вот почему жизнь юродивого является постоянным качанием между актами нравственного спасения ближних и актами безнравственного глумления над ними. В русском юродстве вначале преобладает первая, аскетическая сторона, в XVI столетии уже, несомненно, третья : социальное служение.

Принято думать, что подвиг юродства является исключительным призванием русской Церкви. Это мнение заключает в себе преувеличение истины. Греческая Церковь чтит 6 юродивых (σαλοῖ). Из них двое, Св. Симеон (VI век) и Св. Андрей (IX век) получили обширные и очень интересные жития, известные и в древней Руси. Наши предки особенно любили житие Св. Андрея, за те эсхатологические откровения, которые в нем содержатся. Да и любимый праздник Покрова делал близким для всех на Руси „цареградского святого“. Действительно, именно Св. Андрей, в Влахернском храме в Константинополе, во время литургии, имел видение Божией Матери, покрывающей мир в знак своего покровительства своим омофором, — в память о чем и установлен, на 1-ое октября, праздник Покрова. С другой стороны, к вышеприведенному изложению Г. П. Федотова, нужно добавить, что этот вид аскезы пришел на Русь не прямо из Византии, а, довольно неожиданно, обходным путем через Запад, откуда он и проник сначала в Новгород. Интересно отметить что первый святой юродивый на Руси, Прокопий Устюжский († 1302), был, — если верить его житию, написанному в XVI веке, — родом из немцев, „от западных стран“, от латинска языка, от немецкой земли” (2). До XIV века, особый подвиг „юродства

(1) В IX веке.

(2) Еще не все сказано о религиозных влияниях, оказанных Западом на Восток начиная с эпохи крестовых походов. Что касается „юродства Христа ради“, нет сомнения в том, что следы такого же понимания святости можно найти в некоторых явлениях западных религиозных движений Средних веков. В ту самую эпоху, когда эта форма мистического возбуждения слабеет на Западе вследствие строгих ограничений, установленных церковною властью, первые юродивые как-раз появляются на Руси.

Христа ради" не был известен в русской духовности. Когда Преп. Феодосий Печерский одевался в „худые ризы", или когда Преп. Исаакий Печерский юродствовал перед братией, чтобы вызывать ее насмешки, это были только временные, преходящие формы аскетизма. Только с XIV века юродство становится особой формой служения Богу и, во славу Божию, также и обществу. Оно достигает своего апогея в XVI веке. „Юродивые Христа ради" признавались тогда Церковью наряду со святыми князьями как борцы за торжество правды Христовой в общественной жизни. После XVI века начинается упадок юродства; „юродивые Христа ради" никогда не исчезают окончательно со страниц истории русской духовности, но с XVIII века церковные власти их больше не признают и не благословляют этот особый вид духовного подвига.

Важно отметить, что „подвиг юродства Христа ради" появляется в России в то самое время, когда начинает иссякать святость князей как представителей мирян. Это совпадение — не случайно. Новые времена требовали от мирян новой формы святости. Юродивый становится преемником святого князя в деле служения обществу. Может быть не случайно, с другой стороны, также и то обстоятельство, что свой вызов принятым бытовым формам юродивые бросили в то самое время, когда в обычаях и нравах восторжествовало обрядничество, окончательно утвержденное Стоглавым собором и Домостроем. Юродивые, во всяком случае, восстанавливают нарушенное этим равновесие.

Если юродство и было, как это можно считать, западного происхождения, то все же оно на русской почве получило раньше небывалое развитие. Можно сказать без преувеличения, что этот вид служения Богу встретил отзвук в самых глубинах русской народной души и великолепно сочетался с народными представлениями о религиозной жизни. Уже иностранные путешественники, посещавшие Россию в XVI веке, в своих сообщениях говорят о юродивых, описывая их как „странных людей, ходящих по улицам с распущенными волосами с цепью на шее, без Иной одежды кроме полотняных лохмотьев, обернутых вокруг поясницы" (1). Или еще: „Эти безумцы, почитаемые как пророки, могли брать в лавках все, что им нужно, и торговцы, не требуя платы, рассыпались перед ними в выражениях благодарности" (2). Это позволяет нам заключить что юродивых было немало в

(1) Флетчер « Of the Russian common Wealth », Лондон 1951, гл. 21.

(2) Герберштейн « Rerum moscovitarum commentarii », Вена 1549.

Москве в XVI веке и что они составляли особый класс населения. Отмечая это, Г. П. Федотов продолжает: „Общее уважение к ним, не исключавшее, конечно, отдельных случаев насмешки со стороны детей или озорников, самые вериги, носимые напоказ, совершенно меняли на Руси смысл древне-христианского юродства. Менее всего это подвиг смирения. В эту эпоху юродство есть форма пророческого, в древне-еврейском смысле, служения, соединенная с крайней аскезой. Уже не мир ругается над блаженными, а они ругаются над миром.

„Общее понижение духовной жизни с половины XVI века не могло не коснуться и юродства. В XVII веке юродивые встречаются реже, московские уже не канонизируются Церковью. Юродство — как и монашеская святость — локализируется на севере, возвращаясь на свою новгородскую родину. Вологда, Тотьма, Каргополь, Архангельск, Вятка — города последних святых юродивых. На Москве власть, и государственная, и церковная, начинает подозрительно относиться к блаженным. Она замечает присутствие среди них лже-юродивых, натурально безумных или обманщиков. Происходит умаление и церковных празднеств уже канонизированным святым (Василию Блаженному). Синод вообще перестает канонизировать юродивых. Лишаясь духовной поддержки церковной интелигенции, гонимое полицией, юродство спускается в народ и претерпевает процесс вырождения” (1). Но так-как народ, несмотря на этот явный упадок, продолжает смотреть на юродивых как на подлинных представителей угодного Богу героизма, „юродство остается одним из характернейших явлений русской народной религиозности; нередко оно становится внецерковным, сливаясь с сектами, враждебными Церкви, но в большинстве случаев оно все же хранит верность Церкви, при условии не признавать над собой никакой узды и устраивать свою жизнь и свой подвиг на свой собственный лад, вне всякой общественно-церковной дисциплины” (2).

Абсолютный индивидуализм составляет, действительно, одну из самых ярких черт этого парадоксального духовного направления.

Как мы видели, первым юродивым, известным на Руси, был Прокопий, пришедший из Германии и говоривший по-латыни.

(1) Г. П. Федотов, ук. соч., стр. 217-219.

(2) Gamayoun « *Etudes sur la spiritualité populaire russe* » dans « *Russie et Chrétienté* », Paris 1938-1939, N-1, p. 66.

Был ли он немцем или только происходил из пределов Священной Римской империи — неизвестно. Из Новгорода он перебрался в Устюг, прикидываясь дурачком и ведя образ жизни, суровый до невероятия : спал нагим на церковных папертях, ночами молился

„ за город и за людей ”, пищу принимал только от бедных, а к богатым относился с презрением. Его оскорбляли, били, но под конец стали уважать и после своей смерти он стал предметом глубокого почитания. Сто лет спустя, устюжане решили даже построить часовню в его честь, но духовенство этому воспротивилось и велело разрушить уже начатое здание. Все же его местное почитание в конце концов восторжествовало и было утверждено московским Собором 1547 года.

Этот первый пример повлек за собой другие. Но в течение продолжительного времени рассадниками этого нового типа святых оставались, повидимому, северные русские области, находившиеся в непосредственном соприкосновении с Западом, и в особенности торговый, на половину европейский Новгород. Вот что, например, Четыи Минеи рассказывают, под 14 мая, о „ святом юродивом ” Исидоре умершем в 1474 г. :

Блаженный Исидор „ от стран бе западных, роду римского, языка немецкого ” (слова, почти буквально заимствованные из жития Прокопия). Возлюбив превыше всего истинную веру, он оставил дом свой, совлек с себя одежду свою и принял юродство Христа ради, по примеру древних святых Андрея, Симеона и иных, служивших Богу таким безумием, щетным перед людьми, но превосходящим всякую человеческую мудрость перед Богом. Сделавшись юродивым Христа ради, блаженный Исидор оставил страну свою и отечество свое („ отвержение родины есть аскетический подвиг, особенно связанный с юродством ” — Федотов), и отправился в страны восточные, где терпел многое поношение и побои от людей несмысленных; и с терпением переносил зимнюю стужу и солнечный зной, нагим и умерщвляя свою плоть (этот вид аскетизма, почти сверхчеловеческий в условиях русского климата, вполне соответствовал той традиции „ юродства Христа ради ”, которая была известна в древности на Востоке). И так он дошел до Ростова. К этой биографической справке добавлен рассказ о чудесах и пророчествах Исицора. Его местное почитание, установившееся в Ростове (1) было затем, как и для Прокопия утверждено московским Собором и распространено на всю русскую Церковь.

(1) Речь тут идет, разумеется, о Ростове Великом в волжско-окском междуречье.

Вот другой святой того же типа : Иоанн Власатый, скончавшийся в Ростове в 1580 г. Среди оставшихся от него реликвий, на его гробнице до последнего времени сохранялась латинская псалтирь, которою он, по преданию, пользовался до самой смерти : этим подтверждается, повидимому, его иностранное происхождение. Как не без иронии отмечает Г. П. Федотов „, нередко православные немцы обнаруживают максимум русскости : и в славянофильстве, и в религиозной ревности ” (1).

В XVI веке мы находим в Москве „, святых юродивых ” Василия Блаженного и Иоанна Большой Колпак. Образ Василия „, сохранился в народной московской легенде. Она полна исторических небылиц, хронологических несообразностей, местами прямых заимствований из греческого жития Св. Симеона. Но это единственный источник для знакомства с русским народным идеалом „, блаженного ”. Не знаем только, в какой мере он соответствует московскому святому XVI века.

„, По народной легенде, Василий был в детстве отдан к сапожнику и тогда уже проявил свою прозорливость, посмеявшись и прослезившись над купцом, заказавшим себе сапоги : купца ожидала скорая смерть. Бросив сапожника, Василий начал вести бродячую жизнь, ходя нагим по Москве, ночуя у одной боярской вдовы. Как сирийский юродивый Симеон, он уничтожает товары на рынке, наказывая недобросовестных торговцев. Все его парадоксальные поступки имеют скрытый мудрый смысл. Василий швыряет камни в дома добродетельных людей и целует стены домов, где творились „, кощуны ” : у первых снаружи виснут изгнанные бесы, у вторых плачут ангелы. Данное царем золото он отдает не нищим, а купцу в чистой одежде, потому что купец потерял все свое состояние и, голодая, не решается просить милостыню. Самое страшное — он разбивает камнем чудотворный образ Божией Матери у Варварских ворот, на доске которого под святым изображением был нарисован чорт. Дьявола он всегда умеет раскрыть во всяком образе и всюду его преследует. Не раз блаженный представляется обличителем Грозного царя. Так он укоряет царя за то, что, стоя в церкви, мыслями был на Воробьевых горах, где строились царские палаты. Скончавшийся в 50-х годах XVI века св. Василий не был свидетелем опричного террора Грозного. Но легенда заставляет его перенестись в Новгород во время казней и погрома города (1570). Оказавшись под мостом у Волхова в какой-то

(1) Г. П. Федотов, ук. соч., стр. 213.

пещерке, Василий зазывает к себе Иоанна и угождает его сырой кровью и мясом. В ответ на отказы царя, он обнимает его одной рукою, другой показывает в небесах возносящиеся души невинных мучеников. Царь в ужасе машет платком, приказывая остановить казни, и страшные яства превращаются в вино и сладкий арбуз. О почитании Св. Василия, канонизированного в 1588 г., говорят посвящение ему храмов еще в XVI столетии и самое переименование народом Покровского собора, в котором он был погребен, в собор Василия Блаженного.

„ Обличение царей и сильных мира в XVI веке уже сделалось неотъемлемой принадлежностью юродства. Самое яркое свидетельство дает летопись в рассказе о беседе псковского юродивого св. Николы с Иоанном Грозным. Пскову в 1570 г. грозила участь Новгорода, когда юродивый вместе с наместником велели ставить по улицам столы с хлебом-солью и с поклоном встречать царя. Когда, после молебна, царь зашел к нему благословиться, Никола поставил перед царем сырое мясо несмотря на великий пост, и в ответ на отказ Иоанна — „ я христианин и в пост мяса не ем ”, — возразил : „ А кровь христианскую пьешь ? ”

„ Это кровавое угождение Псковского юродивого, конечно, отразилось на народной легенде московского Василия.

„ Не случайно, что пророческое служение юродивых получает в XVI веке социальный и даже политический смысл. В эту эпоху осифлянская иерархия ослабевает в своем долге печалования за опальных и обличения неправды. Юродивые принимают на себя служение древних святителей и подвижников. С другой стороны, этот мирянский чин святости занимает в Церкви место, опустевшее со временем святых князей. Различие условий государственной жизни вызывает совершенно противоположные формы национального служения. Святые князья строили государство и стремились к осуществлению в нем правды. Московские князья построили это государство крепко и прочно. Оно существует силой принуждения, обязанностью службы и не требует святой жертвенности. Церковь передает государственное строительство всецело царю. Но неправда, которая торжествует в мире и в государстве, требует корректива христианской совести. И эта совесть выносит свой суд, тем свободнее и авторитетнее, чем меньше она связана с миром, чем радикальнее отрицает мир. Юродивый вместе с князем вошли в Церковь, как поборники Христовой правды в социальной жизни ” (1).

(1) Г. П. Федотов, ук. соч., стр. 214-218.

Здесь невозможно перечислить всех юродивых, почитаемых русским народом, канонизированных и не канонизированных. Число тех, которые официально причислены Церковью к лику святых, сравнительно не так велико : 36. Не канонизированных очень много.

Необходимо, однако, отметить еще одно явление „ юродивости ”, сравнительно недавнее, в XVIII веке. Мы имеем в виду Ксению, ставшую очень известной, особенно в Петербурге, где ее могила превратилась в место очень значительного паломничества. Ей молятся наряду с самыми значительными святыми и ее ходатайству приписывается бесчисленное множество чудес. Ксения была замужней женщиной. Ее мужа звали Андреем Петровым и он был певчим в придворной капелле. Ей было 26 лет, когда ее муж, которого она обожала, умер. Тогда она стала „ юродивой Христа ради ”. Злые языки уверяли, что она попросту сошла с ума от горя. Она раздала все свое небольшое имущество, до платьев включительно, но оставила одежду мужа и стала ее носить, заявляя, что теперь ее зовут уже не Ксенией, а Андреем. Она стала жить в одном из пригородов, но без постоянного адреса, перекочевывая из дома в дом и исчезая по ночам. Часто видели, как она уходила за город и молилась в поле, поворачиваясь попеременно на четыре стороны света. Видели также, как она украдкой работала по ночам, принося кирпичи на постройку большой церкви, воздвигавшейся в ее районе. Через некоторое время, когда одежда ее мужа обратилась в лохмотья, Ксения снова стала одеваться женщиной, но странным образом : носила зеленую или красную юбку и кофту и в то же время ходила босой или в разорванных башмаках без чулок. Постепенно она также перестала называться мужским именем и снова стала Ксенией. Но она никогда больше не покорилась условиям нормальной жизни и не восстановила отношений со своей родней. Она заявляла, что ей не нужно ничего. Население пригорода, где она жила; ее обожало. Матери давали ей покачать своих детей или поцеловать их, и это считалось благословением. Извозчики умоляли ее сесть к ним на несколько мгновений и после этого бывали уверены, что хорошо заработают за день. Продавцы силой совали ей в руки свой товар, — если она к нему прикасалась, покупатели обязательно должны были прийти. Ксения при жизни стала знаменитым чудотворцем. Из уст в уста передавались ее предсказания, как она, например, накануне кончины императрицы Елизаветы Петровны (5 января 1761 г.) бегала по городу и кричала : „ Пеките блины, завтра вся Россия будет печь блины ! ” (блины, как

известно, составляют принадлежность поминальных обрядов по покойникам).

После ее смерти, ее почитание продолжало все время расти и распространялось также в высших классах общества. Император Александр III, будучи еще наследником, заболел возвратным тифом, и его жена, будущая императрица Мария Феодоровна, переживала очень тревожные часы. Тогда один из дворцовых служащих принес ей пригоршню песка с могилы Ксении и посоветовал ей положить этот песок под подушку больному и помолиться блаженной. Молодая великая княгиня последовала этому совету и ее молитва исполнилась. Вскоре после выздоровления будущего царя у нее родилась дочь, которую назвали Ксенией в честь смиренной юродивой. И до самой революции, среди бесчисленных верующих, приходивших молиться у могилы блаженной, нередко можно было видеть вдовствующую императрицу (1).

Тип „юродивого Христа ради“ нашел отражение и в русской литературе. Пушкин в „Борисе Годунове“ вывел блаженного Ивана Большой Колпак, жившего в Москве при царе Федоре Иоанновиче, сыне Грозного. О нем рассказывали, что он любит „смотреть на солнце и размышлять о Солнце Правды“. Дети издевались над ним, но он их не наказывал, а только улыбался им и предсказывал их будущее. Другой юродивый описан, под именем Гриши, Львом Толстым в „Детство, Отрочество и Юность“. Страницы, описывающие ночную молитву странника, необыкновенно прекрасны и не уступают тем страницам, которые Достоевский в „Братьях Карамазовых“ посвятил старцу Зосиме (никогда, впрочем, не признававшемуся иноками Оптиной пустыни за подлинное изображение настоящего старца и русской духовности). Что касается Толстого, прототипом „юродивого во Христе“ ему послужил „Васенька“, имевший репутацию святости в Тульской губернии в первой половине XIX века.

После всего нами сказанного, можно, по-видимому, заключить, что тип святого юродивого лучше всякого другого выражает характерные народные и духовные черты русского человека. Любовь ко Христу и к Его Кресту, любовь до смерти, с желанием как можно больше Ему подражать, живет в сердце каждого русского, сознательно утверждающего свое христианство. У юродивых эта любовь доведена до самых крайних пре-

(1) Ср. Гамаюн, ук. соч., стр. 69, и Е. Поселянин, „Русская Церковь и русские подвижники XVIII века“, СПБ. 1905, стр. 327.

делов. Средство для этого заключается в отрещении от мира и от его благ, благодатно возведенном на сверхъестественный уровень. Духовное „кочевничество“ и свобода, доходящая до анархического индивидуализма, полностью развертываются в жизни юродивых. Презрение к форме, ко всякой мере, жажды абсолютного во всем, ненависть ко всякой „прилизанности“, ко всяким общепринятым правилам, к мещанскому духу, где бы он ни проявлялся, получают в „юродстве“ свое самое полное выражение. Все это попирается во имя Христа и Его Правды, над всем этим юродивый издевается и, веря в преображение в будущей жизни, он освящается крестом и безмерными страданиями, которые от этого для него проистекают. Здесь — синтез самых сокровенных стремлений русского человека, последняя разгадка успешности почти сверхчеловеческого подвига „юродства во Христе“. Но только ли в России возможна эта успешность? В этом можно усомниться. Даже не возвращаясь к тому факту, что первые юродивые на Руси были людьми с Запада, — сколько других душ, охваченных пламенем любви ко Христу и к Его кресту, ощущали далеко за пределами России такие же порывы и стремились к похожим подвигам, хотя они и были воспитаны, казалось-бы, в совершенно иной духовной дисциплине. Напомним только Святую Ульфу в XIII веке, первые шаги аскетической жизни Святого Франциска Ассизского, блаженного Иоанна Коломбины в XIV веке и „оригинальности“ Св. Филиппа Нери в XVI веке.

В одном французском сборнике „духовных гимнов божественной любви в назидание и утешение благочестивым душам“ XVII века можно прочесть следующее :

„Не должна моя песня описывать
Великую бездну куда я сошел,
Там нет ни дна, ни берега,
И мало понятного я мог бы сказать.
Вернувшись из того благого крушения,
Я хочу говорить пред лицом королей,
Хочу дикарем в этом мире казаться
И презирать его точный закон.
Хочу лишь безумию следовать
Христа, в оный день на кресте
Потерявшего вольно честь вместе с жизнью,
Отдавшего все чтобы осталась любовь“ (1).

(1) Париж, 1687 г. Подчеркнуто всюду нами.

Поэтически слабый, этот гимн тем не менее замечателен. Можно подумать, что он написан в XVI веке Василием Блаженным в Москве или в XVIII веке Ксенией в Петербурге. Между тем, тут мы — в Бордо, и автор — иезуит, Иосиф Сюрен (1660-1665). Точнее и выразительнее подвести итог состоянию юродства — трудно. Что бы ни говорили некоторые современные православные богословы, между духовностью Запада и Востока нет коренного различия, существуют лишь неизбежные оттенки, обусловленные различием народов и рас. Да откуда и быть коренному различию, когда источник духовности тут и там один и тот же : Отец, привлекающий, Сын, ведущий, и Святой Дух, соединяющий ?

Библиография :

Г. П. Федотов „ Святые Древней Руси ”, Париж 1931. — E. Behr-Sigel « Les fous pour le Christ et la Sainteté laïque dans l'ancienne Russie », dans « Irénikon », t. XV, 1938. — Gamayoun « Etudes sur la spiritualité populaire russe », dans « Russie et Chrétienté », Paris 1938-39, N-1. — A. Leroy-Beaulieu « L'Empire des Tsars », t. III, Paris 1889.

Настоящая глава впервые была уже почти полностью напечатана по-французски в « Mélanges Marcel Viller » publiés par la « Revue d'Ascétique et de Mystique » N-98-100, 1949, p. 426-437.

ЖЕНСКАЯ СВЯТОСТЬ

Если существует некоторое соотношение между действительной святостью и причислением к лицу святых, то, говоря о святости женщин в России, приходится отметить одно печальное обстоятельство. Действительно, русская Церковь насчитывает, в точном смысле, всего только пять святых русских женщин, о которых можно сказать, что они по-настоящему канонизированы. Проф. Голубинский, в своей „Истории канонизаций в Русской Церкви“, приводит следующие имена: святые **Ольга, Евфросиния Муромская, Евфросиния Суздальская, Гликерия и Харитида**. Из этого списка следовало бы еще вычеркнуть Ольгу как не русскую, а варяжскую святую. К тому же неизвестно, когда ее имя было введено в святцы. Во всяком случае, ее почитали как „равноапостольную“ уже в домонгольский период. О Евфросинии Полоцкой неизвестно, была ли она канонизирована, и никаких доказательств этого нет. Умерла она в 1173 г. Она была дочерью полоцкого князя Святослава и двоюродной сестрой Мануила Комнина. Ее житие, написанное гораздо позже, в XV-XVI веке, богато биографическими подробностями, которые позволяют думать, что автор имел перед глазами более древний источник. И эти биографические черты как раз указывают на ее норманское происхождение. Она представляется женщиной, наделенной мужской волей, образованной, очень активной. Молодой девушкой, она отвергала всех представлявшихся ей женихов и постриглась в монахини в монастыре у своей тетки. Но она там не осталась и получила от епископа разрешение поселиться вблизи от кафедрального собора. Там она занималась перепиской книг, которые она продавала, чтобы иметь средства помогать бедным. Спустя некоторое время епископ дал ей под Полоцким церковь Спаса, которую она перестроила, превратив из деревянной в каменную. Там же она воздвигла женский монастырь и, несмотря на противодействие родителей, сумела привлечь в него свою родную сестру, двоюродную сестру и двух племянниц. Не довольствуясь этим, она основала еще и мужской монастырь.

Особо она почитала святыни и предметы культа христиан-

ского Востока. Доказательством этого является ее крест, содержащий частицы мощей греческих святых, а также икона, полученная ею от ее родственника, византийского императора Мануила, и представляющая собою копию одной из тех икон, которые греками приписывались евангелисту Луке. Наконец, уже в преклонном возрасте, она предприняла с сестрой и с братом путешествие в Святую Землю через Константинополь. Ей хотелось умереть в Палестине. Это ее желание исполнилось. Поставив золотую лампаду у Гроба Господня, она уже не нашла в себе сил добраться до Иордана и скончалась 24 мая 1173 г. Ее похоронили в Иерусалиме в монастыре Святого Феодосия. При взятии Иерусалима Саладином в 1187 г. ее тело будто-бы было унесено в Киев русскими монахами — что не представляется вероятным — и помещено в пещерах Киевской лавры. Там эти реликвии благочестивой княжны — или то, что считалось таковыми, — оставались до 1910 г., когда они по царскому решению были возвращены ее Полоцкому монастырю.

Что касается чисто русских святых, святая Гликерия была канонизирована по случаю обретения ее мощей в Новгороде в 1572 г., вероятно, тогда же. О ней не известно решительно ничего.

Решительно ничего не известно и о святой **Харитиде** или **Харитине Новгородской**, которую предание выдает за литовскую княжну, повидимому, XIII века. Таким образом, для историка русской духовности, эта святая, как и предыдущая, в счет не идет. Остаются **Евфросиния Муромская** и **Евфросиния Суздальская**. Из них первая была крестьянкой, на которой женился муромский князь Петр, в благодарность за то, что она его исцелила своими молитвами. Этот брак князя с простой крестьянкой вызвал злобные наветы, но супруги счастливо прожили до конца своих дней. Составившись, оба они постриглись и умерли в монашестве в 1228 г. Память их чтилась в Муроме и их местная канонизация была признана синодом митрополита Макария в 1547 г. Их биографии не существует, есть только полу-языческая легенда, настоящая жемчужина русского фольклора, но лишенная значения для истории русской духовности.

Евфросиния Суздальская была дочерью князя Михаила Черниговского, умученного татарами в 1246 г. Потеряв жениха, когда сей было пятнадцать лет, она ушла в монастырь. Ее местное почитание было признано в не совсем определенный момент митрополитом Антонием, занимавшим митрополичью кафедру с 1572 по 1581 г. Из се жития, написанного, вероятно, в середине XVI века, вытекает, что юная княжна, став монахиней, усердно

занималась ручным трудом, постилась, ходила на все церковные службы, училась и прилежно читала Писание не только монахиням (которые, повидимому, были неграмотными), но и посещавшим монастырь паломникам, и при этом сопровождала чтение благочестивыми беседами. Когда ее отец, в 1244 г., поехал в Орду, где его ожидало мученичество, она написала ему письмо, убеждая его твердо стоять за веру. После смерти отца она оделась в рубище и отказалась носить нарядную одежду, которую ей принес один из сузdalских жителей. По этому поводу она сказала: „Рыба на морозе не портится и даже бывает вкуснее; так и мы, иночески: если переносим холода, становимся крепче и будем приятны Христу в жизни нетленной”.

В итоге, трудно сказать, за что именно обе княжны были признаны достойными почитания и церковного прославления. Относительно Евфросинии — может быть потому, что ее жизнь была полна испытаний: смерть жениха, мученичество отца; в таком случае надо признать большую тонкость морального чувства у ее современников. То же самое верно, повидимому, и относительно святой княгини **Анны Кашинской**, умершей, вероятно, в 1368 г. Ее имя мы добавляем к списку Голубинского: ее почитание, официально установленное в 1649 г., было запрещено в 1678 г. на основании содержащихся в ее житии исторических ошибок, а главным образом потому, что у княгини в гробу рука лежала с двухперстным сложением, а не с трехперстным, как того требовали каноны, реформированные патриархом Никоном. Так-как на этот факт ссылались старообрядцы, власти решили „деканонизировать” Анну. Только в 1909 г. ее кульп был восстановлен, через шесть лет после издания труда Голубинского о канонизации русских святых. И об этой святой известно немного. Ее житие было написано около 1650 г. и по мнению В. О. Ключевского оно представляется не столько биографией, сколько риторическим упражнением. В нем имеются исторические и хронологические ошибки. Согласно житию, Анна была женою князя Михаила Тверского, убитого в Орде его соперником, московским князем, и почитающейся русской Церковью как „страстотерпец”. Рассказывается, что после смерти мужа и двух своих детей, она постриглась и умерла в 1368 г. Вот все, что о ней известно. Когда в XVII веке литовцы, всюду бродившие по Руси, попытались несколько раз овладеть городом Кашино, им это не удалось. Жители города сочли, что их охраняет кто-то с неба, но имени своего покровителя не знали. Тогда Анна явилась больному ключарю Успенской церкви и его исцелила, а при этом сказала ему, кто она, и велела чтить свою могилу. Так родился

культ. Надо ли говорить, что все это довольно смутно, и что все эти пять святых ничего не дают по интересующим нас вопросам?

К сожалению, то же самое нужно сказать и о всех русских женщинах, не канонизированных, но пользующихся религиозным почитанием, за **одним единственным исключением** — Юлианией Лазаревской, о которой речь будет ниже. Среди всех остальных, ни одна не отличается определенными духовными чертами, ни одна не была мученицей за веру, ни одна не прославилась христианской проповедью (за исключением варяжской княгини Ольги-Хельги), ни одна не была подвижницей в настоящем смысле этого слова. Так-как русские женские монастыри служили главным образом местом убежища и приютом для вдов и не вышедших замуж девушек (преимущественно из боярской среды), в них нигде не обнаруживается героической жертвенности, религиозной инициативы или внутренней духовности. Ничего похожего на Екатерину Сиенскую, на Терезу Авильскую или на Елизавету Венгерскую в летописях русской религиозной жизни нет. А трудно себе представить, чтобы такие личности были в действительности и не привлекли бы внимания и остались неизвестными. По мнению проф. В. Чижка (1), это и есть даже причина, почему народное благочестие, за неимением женских святых подобных западным, сочло достойным культа тех женщин, которые особо вызывали симпатию своей трагической судьбой и тяжелой жизнью: почитание, им воздававшееся, давало некоторый выход иначе неудовлетворенной потребности благочестивого преклонения.

Если это так, то это подтверждает, доказательством от противного, ту характерную черту русской духовности, которая видит святость не только в героическом осуществлении добродетелей, но и в страдании как таковом. С этой точки зрения, даже самый обыкновенный христианин может, через не заслуженное страдание, очиститься от своих грехов и получить венец святости, т. е. достичь высшего совершенства, какое доступно человеческому существу. **Страдание в жизни доказывает, что жизнь плодотворна** — так можно было бы в самой сжатой форме выразить это представление, которым дорожит русский народ.

Таким образом, различны пути, ведущие к святости. Это может быть мученичество, или подвижническая жизнь, или жизнь в добровольных страданиях (путь юродства), или в

(1) „Психология наших праведников”, Москва 1906, стр. 282 и д.

особых заслугах перед верой и Церковью, или даже в области политического и военного действия, или, наконец, путь претерпевания несправедливо причиненных страданий (путь страстотерпцев). Мученики за веру, подвижники, юродивые, святыни и князья верно послужившие делу Церкви, страстотерпцы — вот русские святые.

Было бы интересно установить глубинные причины этого действительно странного явления — что русские женщины никак, или почти никак, не принимали **прямого** участия в разработке русского религиозного и нравственного идеала (1). Объяснить это византийским влиянием нельзя, потому что именно Греция впервые твердо установила тот взгляд, что святость достижима для женщины так же, как для мужчины. Именно с Востока распространился культ многочисленных мучениц и святых женщин. Кроме того, те немногие женские святые, которые существовали на Руси, как Евфросиния Суздальская и Евфросиния Муромская, Харитина, Анна Кашинская, жили как-раз во времена, когда византийские влияния еще оставались сильными. В позднейшее время, в XVI веке, т. е. в самый расцвет аскетической жизни, к лицу святых была причислена еще только Гликерия, что доказывает, однако, что и тогда такое прославление женщины по-прежнему считалось в принципе безусловно возможным. За неимением других, святою признали Гликерию, на том единственном основании, что ее тело было найдено нетленным. С тех пор, если оставить в стороне Анну Кашинскую, почитание которой то разрешалось, то запрещалось, то снова разрешалось **не было больше, ни до Петра Великого, ни после него, ни одной русской женщины, причисленной к лицу святых.** И, за исключением Юлиании Лазаревской, ни одной русской женщины, память которой стала бы предметом особого почитания, и ни одной, пользующейся почитанием всемирным. Остается сделать вывод, что ни одна из них не поднялась много выше среднего уровня смертных. **Блаженная Ксения**, о которой речь была выше, и кн. Юлиания Вяземская (†1406) в счет не идут, т. к. первая почиталась в качестве „юродивой о Христе”, а вторую бесспорно следует отнести к разряду страстотерпцев. Действительно, она была убита князем Георгием Смоленским за твердость своей супружеской

(1) Подчеркиваем, что речь идет о **прямом** участии. **Косвенного** участия русских женщин не могло не быть, и оно действительно имелось, хотя бы в порядке влияния, оказанного на наших святых их материами. Это участие отмечено с большой тонкостью и прославлено в акафисте Преп. Серафиму Саровскому, во втором икосе, где говорится: „Радуйся наследованным добродетелям матери твоей”.

верности. Подробность, которую стоит отметить: прия в себя и ужаснувшись своего злодения, убийца бежал в Веневский монастырь, где и провел в покаянии остаток своей жизни. Он также местно чтится народом.

Все остальные княгини или княжны и вообще женщины принявшие постриг, добровольно или по принуждению, и так или иначе оставившие память о себе, не внесли никакого собственного вклада в благочестие или в представления о монашеском идеале. Таким образом, они не выдерживают никакого сравнения с великими образами женской святости на Востоке и на Западе. Если уж искать непременно иностранного влияния в объяснение такого положения вещей, то можно в крайнем случае указать на татарский мир. Действительно, мусульмане не знают женской святости. Однако, такой ответ не решает затруднения, а только отдаляет его: тогда остается объяснить, почему русские приняли по отношению к женщине мусульманскую точку зрения, в то же самое время ревностно охраняя свою Церковь от татарских влияний и презирай басурман и поганых, — каким образом татары могли так повлиять на их религиозные и нравственные представления, что русские отошли по отношению к женщине от точки зрения византийской Церкви и приняли мусульманские взгляды, — почему из многих различных мнений восторжествовало именно то, которое наиболее противно русской духовности.

Добавим, что со времени учреждения Святейшего Синода в 1721 г. вопрос о канонизации какой-либо женщины вообще ни разу даже не ставился. Следовательно, после петровской реформы ни Церковь, ни масса верующего русского народа не изменили своего взгляда на роль женщины в нашей духовности. Это также не лишено интереса: приходится заключить, что после Петра, как и до него, в России не было женщин, которые по своему религиозному и нравственному совершенству были бы действительно достойны причисления к лику святых.

В допетровский период, участию женщины в развитии и совершенствовании религиозной и нравственной жизни препятствовало ее подчиненное состояние, и в этом можно при желании видеть татарское влияние. Но после петровских реформ, когда в России распространилось западное влияние и женщина освободилась из терема, в котором была затворена, оказалось, что Церковь по-прежнему не приобрела женских святых, ни даже таких женщин, память которых чтилась бы особо верующим народом. Это тем более удивительно, что русская женщина проявила себя во всевозможных областях жизни

своими дарованиями и способностями: в искусстве, в науке, в литературе, даже в политике. Только область признанной святости, предлагаемой духовною властью как образец для других, остается ей, по-видимому, недоступной. Невозможно отрицать серьезность этого факта, объяснения которому русские историки до сих пор не нашли. Искать этого объяснения — не наша задача. Но нельзя было и обойти молчанием этот факт.

Единственная русская женщина, как бы в порядке исключения пользующаяся особым и общепризнанным почитанием, — это, как мы уже говорили, блаженная Юлиания Лазаревская. Одного этого достаточно, чтобы остановиться на ее личности и уделить ей особое внимание. Действительно, будучи единственной в своем роде, блаженная Юлиания показывает нам на живом примере, чего именно ищет, что любит и что чтит русское благочестие в тех, кого оно считает святыми, т. е. особыми друзьями Бога и нашими заступниками перед Ним. Мы увидим, что для женщин как и для мужчин, черты эти всегда остаются неизменными, и это позволит нам яснее определить характер русской духовности.

Для ознакомления с блаженной Юлианией мы располагаем источником более ценным, чем обычная биография, а именно, личными воспоминаниями ее сына, Дружины Осорьина, написанными в 1614 г., т. е. через десять лет после ее кончины. По мнению Ключевского, этот документ — мастерски написанная картина, дающая нам идеальный портрет русской женщины старого времени, — документ единственный, совершенно замечательный простотой рассказа, правдивостью и богатством описания жизни XVII века. Сам подвиг блаженной Юлиании, во всей своей смиренной красоте, позволяет нам видеть, до каких глубин Евангелие могло преображать человеческую жизнь в России в XVII веке, — т. е. в такую эпоху, которую любят изображать особенно темной. От образа Юлиании на эту чрезмерно темную картину падает луч света. „Во дни благоверного царя и великого князя Иоанна Васильевича всея Руси, от его царского двора бс муж благоверен и нищелюбив именем Иустин Недюрев, саном ключник, имея жену такову же боголюбиву и нищелюбиву, именем Стефаниду Григорьеву, дщерь Лукину, от предел града Мурома. Живяста во всяком благоверии и чистоте, иместа же многи сыны и дщери и много богатства и раб множество; от нею же родися сия блаженная Юлиания”. Так начинает сын воспоминания о своей матери. Оставшись сиротой шести лет от роду, Юлиания была взята на воспитание своей бабушкой со стороны матери, которая и занималась ею до са-

мой своей смерти, после чего девочка, в возрасте двенадцати лет, перешла к своей тетке. Шестнадцати лет ее выдали замуж за человека знатного рода, тоже богатого, Георгия Осорына (или Осоргина), жившего в своем имении Лазаревском близ Мурома. „Семьи бабки и тетки, а затем и семья мужа жили как большинство семей того времени в строгом благочестии под руководством Церкви”, пишет гр. А. В. Толстая; они, несомненно, старались как можно точнее придерживаться правил „Домостроя” и Стоглава, в духе Иосифа Волоколамского.

С детства Юлиания была „кротка и небуява”, говорит ее сын, она привыкла „подолгу молиться, коленопреклонение творила по сту поклонов и больше”. Сверх обычных постов она налагала на себя более строгое воздержание в пище, чем вызывала даже недовольство тетки и сестер, боявшихся за ее здоровье и ее красоту. Юлиания терпеливо и кротко переносила эти упреки — и продолжала делать по-своему. „Она не любила игр и песен „пустошных”, когда же ее к этому приуждали ее сверстницы, она выказывала полное недоумение, непонимание и таким образом, не огорчив подруг, уклонялась от их шумного и чуждого ей весения” (А. В. Толстая). Эта подробность может показаться трафаретной (мало есть святых, о детстве которых не рассказывалось бы то же самое), но в данном случае, принимая во внимание личность повествователя, следует думать, что это соответствует истине. Пока она жила у тетки, Юлиания редко имела возможность ходить в церковь, находившуюся очень далеко. Не читала она и священных книг, так-как была неграмотная, и учителей у нее не было, от которых она могла бы научиться читать, но — как пишет ее сын — это не мешало ей сиять „как бисер многоцветен светящиеся посреди тины”. Впоследствии, уже в более зрелом возрасте, она любила, по вечерам, окончив дневной труд, чтобы кто-либо из ее детей читал ей вслух Священное Писание, и потом объясняла прочитанное, по словам ее сына, „как юкий философ или книжник”.

„Выйдя замуж за честного и доброго Осорына, — продолжает А. В. Толстая, — Юлиания скоро приобрела любовь и уважение родителей мужа. Она окружила их старость неусыпной заботой и лаской. Они выразили ей свое доверие, передав ей управление всем домом и хозяйством. „Домовое строение” Юлиания вела образцово; вставала с зарей и ложилась последняя; ложилась всего на несколько часов и опять вставала на ночную молитву”. Когда муж был дома, она вместе с ним иногда за один вечер клала до ста земных поклонов. „Когда

же муж ее находился на царской службе, иногда года по три, Юлиания все ночи проводила без сна, молясь и работая ". Дело в том, что не имея права сама распоряжаться семейным добром, она могла помогать бедным только тем, что зарабатывала собственным трудом своих рук. Отвечая за все хозяйство и за слуг, она должна была и их кормить и одевать и вместе с тем назначать им работу. Но услуг лично для себя она от них не принимала. Она не позволяла ни одевать себя, ни разувать, ни подавать воды для умывания. Вдовам и сиротам она служила своими руками, сама мыла их, а также и больных, в особенности заразных, тех, к которым никто не хотел прикасаться. Все это Юлиания делала тайно, боясь, как-бы об этом не узнали родители мужа.

Были целые семьи, которых Юлиания кормила и одевала трудом своих рук. Свою благотворительную деятельность она тщательно скрывала: целыми ночами шила или вышивала, чтобы заработать нужные деньги. „Лишь одна малолетняя служанка, разносившая работу своей госпожи, знала, на какие деньги покупала Юлиания все необходимое для бедных и больных ". Человеческое страдание Юлиания не могла видеть без содрогания; помогать страждущим стало настоящей потребностью ее сердца. Ее усилиям не было предела, когда, при Иване Грозном, наступил голод. Денег ей не хватало, чтобы помогать всем, и тогда Юлиания придумала хитрость. Она стала просить свою свекровь давать ей полдник и завтрак, от которых раньше всегда отказывалась. Та по доброте своей очень обрадовалась, так как раньше всегда огорчалась тем, что невестка ее слишком мало ест.

Автор жизнеописания Юлиании передает красочный разговор, произошедший по этому поводу между его матерью и бабушкой: „О невестка, веда буди, яко аз радуюсь о твоем ча-стом ядении, но дивлюся, како нрав твой пременися; егда хлеба обилие бе, тогда не могох тя к раннему и полуденному ядению принудити, а ныне в мире оскудение пищи, и ты раннее и полуденное ядение вземлеши ". А Юлиания на это ответила: „Егда не родих детей, не хотяще ми ся ясти, а егда начах родити дети, тогда обессилех и не могу наестися пища. Не точию в день, но и в нощь множицею хотяще ми ся ясти и срамлюся у тебе просити пищи ". Повидимому, свекровь полностью удовлетворилась этим ответом и Юлиания стала получать двойную порцию еды, — что и позволяло ей кормить не одного голодавшего.

„Юлиания пеклась не только о живых, но также и о мертвых. Если умирал кто-нибудь в их селе, она „не остави ни единого еже бы о души его не помолитися довольно”; если же умирал нищий, она хоронила его на свой счет” (А. В. Толстая). У Юлиании было много детей — как сыновей, так и дочерей, — но, кажется, они не приносили ей много радости: были сварливы и грубо обращались со служителями. В этом отношении, они были прямой противоположностью своей матери, которая „с рабами как с родными детьми обходилась, была для них мать, а не госпожа”, и постоянно заступалась перед мужем за тех из них, кто в чем-нибудь провинился. Старший сын Юлиании был нечаянно убит на охоте службой, другой пал на царской службе. Для Юлиании это было страшное горе, она решила уйти в монастырь и умоляла мужа не препятствовать ее желанию. Обычно кроткая и послушная, она решила на этот раз настоять на своем. Но муж твердо воспротивился, возражая на все ее просьбы, что ее долг оставаться с ним и с еще не подросшими детьми и что она погубит их души если уйдет спасать свою собственную: Юлиания почувствовала, что он прав и что ее долг оставаться с семьей. Всю свою жизнь она забывала о себе ради других и так же она поступила на этот раз. Но одну уступку муж ей сделал: приняв во внимание, что она была уже не молода и слаба здоровьем, он согласился освободить ее от супружеского долга. Начиная с этого времени Юлиания, оставаясь в миру, стала вести монашескую жизнь. Воздержанная и прежде, она еще больше сокращает потребности своего тела; она строго постится, целые ночи посвящает молитве, отдавая сну не более двух или трех часов, спит при этом на голом полу, с поленьями вместо подушки. Чуть свет спешит в церковь к часам или к ранней обедне.

Жизнь ее на самом деле давно уже стала непрерывной молитвой. Действительно, как отлично говорит о. Л. де-Гранмэзон, бывает молитва осознанная, состоящая в том, что человек сознательно становится перед Богом, стараясь вдохновиться Божиими помыслами и руководствоваться Божиими велениями; но есть и другая молитва, неосознанная, в отношении умственного труда представляющаяся по сравнению с первой состоянием более слабым и как-бы даже несуществующим. Это — некое общее состояние чувств, стремлений и воли, лишь моментами становящееся сознательным и вполне совместимое с какими угодно внешними занятиями. Оно характеризуется сознательно принятой и вошедшей в привычку отрешенностью от эгоизма, от личной заинтересованности, и, соответственно,

так-же вошедшей в привычку готовностью всегда следовать Божьему и христианскому взгляду на все. Коротко говоря, это значит — решительно и окончательно посвятить себя служению Богу и Славе Божией, вместо собственной, земной, по-человечески понимаемой выгоды (1).

После Бога и Божией Матери, Юлиания особенно почитала Николая Угодника, который, по ее словам, охранял ее от бесов. Так она прожила уже десять лет, когда умер ее муж. Отныне она была вольна все свое имущество расходовать на добрые дела. Оплакивая мужа, она, по словам ее сына, „приложище пост к посту, молитву к молитве и к слезам слезы”, испрашивая у Бога спасение души покойного. „В то время — пишет А. В. Толстая — была зима; у Юлиании не было теплой одежды для хождения в церковь. Она просила сына дать ей денег, чтобы купить одежду, но шубы так и не приобрела, потому-что отдала деньги нищим, а сама без теплой одежды продолжала во всякую погоду ходить в церковь. „Во едино же время зима бе студена зело, яко и земля расседатися от мраза”. Подвижница одевала сапоги на босу ногу и вместо стелек клала в сапоги ореховые скорлупки.

Когда же близкие укоряли ее, зачем она в старости мучает себя и свое тело, — она отвечала: „Что ж! Колико усохнет тела моего, того оном веке черви не имут ясти. Кая, рече, польза тело тучнити, а душу губити?” Образ ее жизни в последние годы становился все более и более монашеским. Внутренне она беспрерывно повторяла молитву Иисусову, которую ее губы шептали даже во время сна. Надо ли говорить, что и Юлианию не приходится причислять к исихастам? О их существовании Блаженная вряд ли даже слыхала. Не прибегая к их особому телесному методу, она читала молитву Иисусову, просто потому, что в XVI веке этот молитвенный призыв был на Руси общепринятым и рекомендовался не только Нилом Сорским и его школою, но и их противниками, „обрядовиками”, последователями Иосифа Волоцкого. Сочетая в себе ясное исповедание веры с сокрушением сердечным и с душевным миром, эта молитва отлично соответствовала духовному расположению Юлиании. Мы не остановимся перед утверждением, что ее душа все более соединялась с Богом, все глубже переживала божественные тайны и может-быть уже на земле удостоилась

(1) L. de Grandmaison «Ecrits spirituels» II, Paris 1934, p. 182-183.

высшей молитвенной благодати. Как бы то ни было, один из самых выдающихся писателей-мистиков XVI века, бенедиктинец о. Бакер писал, что краткие молитвенные обращения — в роде молитвы Иисусовой — составляют один из лучших способов достичь этого состояния. Такими краткими молитвами, более коротким и более верным путем, чем долгими „речами”, душа выражает не то, чего она ищет, а то, что она уже имеет, а именно, свою прилепленность к воле и силе Самого Бога. Она уповаает на безусловность Божиего дара и своим утверждением приобретает его вновь (1).

Такая душа не могла не навлечь на себя злобу дьявольских сил. Однажды — рассказывает ее сын — Юлиания, войдя в свою молельную комнату, подверглась нападению демонов, хотевших убить ее. „Она же надеялся на силу Христову, не устрашился, глаголя: Боже Вседержителю!.. Посли угодника Своего Николая на помошь мне, рабе Своей. И в том же часе явися ей Святый Николай, имея в руке палицу велию и прогна духи нечистые.”. Бесы „якоже дым исчезоша”, но один из них, угрожая подвижнице, предрек ей, что в старости она сама начнет „гладом измирати, нежели чужих людей кормити”.

Действительно, „подвиг жизни Юлиании — подвиг любви, — пишет Г. П. Федотов, — и только перед смертью она дает полную свою меру. Снова настали голодные годы (1601-2) при царе Борисе, каких давно не бывало на Руси. Люди ели человеческое мясо и умирали во множестве. Амбары Юлиании были давно уже пусты. Она распродала весь скот, одежду и посуду для голодных и дошла сама до последней нищеты. Тогда ей пришлось переселиться в свою Нижегородскую вотчину, где, может быть, голод менее свирепствовал, и отпустить на волю своих рабов, которых не чем было кормить. Некоторые из них, впрочем, остались и собирали для своей госпожи лебеду и древесную кору. Из этих суррогатов она пекла хлеб, кормилась сама с детьми и служами, питала и захожих нищих. Нищие уверяли, что нигде они не едали такого сладкого хлеба, как у этой вдовы. Брали у нее и соседи для пробы ее хлеба из лебеды и удивлялись” (2). Никто не догадывался — говорит ее биограф — что хлеб от молитвы становился таким сладким.

Эти голодные годы были ужасны. Люди теряли всякое самообладание и становились подобными диким зверям. Юлиании приходилось бороться не только со смертью, отстаивая жизнь

(1) Н. Brémont «Histoire littéraire du sentiment religieux en France», VIII, Paris 1929, p. 301.

(2) Г. П. Федотов, „Святые Древней Руси”, стр. 230.

своих детей и слуг, но — что еще страшнее — также и с угрозой нравственного падения, всегда обостряющейся в периоды кризиса. Блаженная не только любила своих слуг, она также считала себя ответственной за их души, которые, как она говорила, ей „поручены Богом”. Никогда еще ее не видели такой деятельной и бодрой, как в эти три года, когда продолжался голод и сама она терпела крайнюю нужду. По словам ее сына, никогда у нее не вырывалось ни слова ропота или печали, — напротив, она казалась более веселой, чем в прежние годы.

„Но конец был уже не далек. Юлианий в это время было не менее 70 лет. Разболевшись на Рождество, она простилась с детьми и слугами, „поучив их любви и милости не”. О себе призналась, что желала давно ангельского образа, но не сподобилась ради грехов своих” (1). Попросив у всех прощения и перецеловав всех, она обвернула четки вокруг своих рук, трижды перекрестилась и глубоко вздохнула, произнося: „Слава Богу за все... В руки Твои, Господи, предаю дух мой”. Это было все. Присутствовавшие при этой поистине христианской кончине видели вокруг головы Юлианий сияние, „яко же на иконах пишется”. Это было 10 января 1604 г.

Через десять лет, когда хоронили одного из ее сыновей у Лазаревской церкви, нечаянно раскопали ее могилу и нашли ее наполненной какой-то жидкостью, похожей на миро. Больные, мазавшиеся этой жидкостью, начинали чувствовать себя лучше, а некоторые из них совсем исцелились. Сын ее Дружина говорит, что „не осмелился досмотреть” содержание гроба и поэтому не мог убедиться, осталось ли тело нетленным: „Только видехом нозе ея и бедры целы суща”, — отмечает он. „Семейное и народное почитание Юлианий началось таким образом через 10 лет по ее кончине, но церковного „свидетельства”, законно предшествующего канонизации, не было — до наших дней. Св. Юлиания не дождалась торжественной канонизации, но имя ее (как и имя Нила Сорского) внесено в „Верный Месяцеслов” 1903 года. Почитание ее растет в наше время” (2). Ее посмертная судьба и в этом отношении подобна судьбе Преп. Нила.

Невольно можно задаться вопросом: было ли на Руси много женщины, подобных Блаж. Юлианий, память о которых, в отличие от нее, лишь случайно стерлась в течение веков, или

(1) Там же, стр. 231.

(2) Там же стр. 231. — Кем именно Блаж. Юлиания была записана в „Месяцеслов” — неизвестно.

она представляет собою исключительный случай, потому и оставшийся живым в памяти поколений? Мы склоняемся скорее к последнему решению, хотя автору этих строк довелось близко узнать двух русских женщин, которых можно считать достойными продолжательницами Юлиании Лазареской. В иных условиях, в совершенно иные эпохи, они, как Блаженная Юлиания, выполнили свое личное призвание. Не уходя из мира, они в любви служили Богу и ближнему, героически выполняя свой христианский, супружеский и материнский долг. Одна из них была лично особо близка автору. Что касается другой, княгини Екатерины Трубецкой (1800-1854) — нам было дано написать ее биографию (1) Память той и другой благословлялась всеми, кто ее ближе знал.

Библиография :

В. Чиж — „Психология наших праведников” в „Вопросы философии и психологии”, Москва 1906, вып. 84, стр. 281-295. — **Г. П. Федотов** „Святые древней Руси”, Париж 1931. — **Е. Голубинский** „История канонизаций русской Церкви” в „Чтения Об. Ист. Древ.”, Москва 1903. — **Гр. А. Толстая** „Праведная Юлиания Лазаревская”, Париж (без даты). — **E. Behr-Sigel** «Les fous pour le Christ» et «La Sainteté laïque», dans «Irenikon», XV, 1938.

(1) Выдержки из этой биографии были опубликованы в журнале „Современные Записки” в Париже в 1931 г.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

Русская Святость
в Петровскую эпоху и позже

СВЯТИТЕЛЬ ДИМИТРИЙ РОСТОВСКИЙ (1651-1709)

Личность.

О XVII веке существует два противоположных мнения: одни, как Соловьев, Костомаров, Забелин, считают его периодом упадка; другие — славянофилы — видят в нем славную и плодотворную эпоху, во время которой русская жизнь достигла самой высшей степени своего выражения. Нам не приходится высказываться за ту или другую из этих точек зрения: разбор этого вопроса увел бы нас слишком далеко от нашей темы. Одно несомненно: в XVII веке в России действовали и сталкивались два идейных течения: традиционное, основанное на национальном обособлении и приводившее к закостенению, не без аналогии с современным „железным занавесом”, а у своих крайних представителей выливавшееся в грубую невежественность; и противоположное течение, содержавшее в себе смутное стремление двигаться вперед, в поисках нового идеала.

С особой силой оба эти течения проявлялись в русской религиозной жизни. Первое из них в свою очередь раздвоилось: часть его представителей, в том числе самые лучшие с моральной точки зрения, порвали с официальной Церковью из-за реформ патриарха Никона и создали Раскол; другие, которых можно было бы назвать „старо-московской партией”, подчинились патриарху, но, приняв внешне его новшества, тем не менее остались верными той окаменевшей обрядности, которая главный упор ставила на внешний распорядок религиозной и гражданской жизни, — то самое, чем так гордилось старое Московское царство. Эту партию представляли патриарх Иоаким († 1691), отправлявший на православные костры раскольников, как протопопа Аввакума, и несчастных экзальтированных безумцев, явившихся с Запада, как Кульмана, далее монах Евфимий, являвший собою подлинный тип инквизитора, архимандрит Викентий, и другие.

Второе течениe проявилось не внезапно. Среди массы духовенства и верующих постепенно стали выделяться отдельные личности, носившие в своих сердцах искру Божию и искавшие Царства Божия на земле. Таковы были: митрополит Павел Сарский († 1675), „отец книжников” и великий благодетель своей братии; известный государственный деятель, боярин Феодор Ртищев (1); князь Вас. Вас. Галицин (1643-1734); именно к этой группе примыкал и **Св. Димитрий, митрополит Ростовский**, жизнь которого нам теперь предстоит изучить. В нем передовые настроения счастливо сочетались с личной святостью, с проповедническим рвением, с писательским талантом и с неутомимой энергией. Он представляется нам, как одна из самых привлекательных личностей в истории русской духовности.

„Я, грешный, иеромонах Димитрий, родихся от родителей христианских Савы и Марии, законным браком сочетанных, во граде Макарове, седьмь миль от Киева. Дано мне имя Даниил, крещением святым просвещен месяца декаврия”.

Так гласит заметка сделанная самим Святителем в его дневнике. Его отец, по фамилии — Туптало, был украинским казаком и впоследствии стал офицером. Детские и юношеские годы самого Даниила совпали с тяжелым для Украины периодом. Это были годы ее беспрерывной борьбы с поляками, турками и татарами за свою политическую и религиозную независимость, до того момента, когда Богдан Хмельницкий решил просить помощи и покровительства Москвы. В 1654 г. Украина соединилась с Московским государством, но это событие не принесло желанного мира, ибо Польша не желала отказаться от Украины. Война вспыхнула снова и в 1660 г. почти вся Украина опять оказалась оккупированной поляками. В этих условиях жизнь в местечке Макарове стала невозможной из-за буйства ратных людей. Семья Туптало переселилась в Киев.

О первоначальном воспитании Даниила мы не знаем ничего, или почти ничего. Из того, что три его сестры ушли в монастырь, можно заключить, что в его семье царил дух глубокой религиозности и что эти благочестивые христианские настроения должны были сказываться и на воспитании маленького Даниила. Сам он рассказывает только, что начал учиться писать в 1662 г., т. е. в возрасте 10 лет. По всей вероятности, вскоре

(1) Биографию боярина Ртищева написал Ключевский („Богословский Вестник” за январь 1892 г., „Добрые люди древней Руси”). Во время голода, Ртищев продавал свое серебро и боярскую одежду, чтобы помочь голодающим; перед смертью он отпустил на волю своих дворовых.

после этого, его родители отдали его в знаменитую Академическую коллегию, основанную митрополитом Петром Mogилой. С его поступлением в это учебное заведение совпало устновление в церкви коллегии так называемого Братского образа Божией Матери. Эта икона незадолго перед тем прославилась чудом: один татарин, утопая в Днепре, спасся от смерти, уцепившись за икону, которая плыла по реке. Несомненно, это событие и последовавшее за ним торжественное у становление иконы в новом храме содействовали дальнейшему развитию и углублению у мальчика религиозных настроений. В коллегии, система образования со временем Петра Mogилы была схоластической и не без западных — т. е. латинско-католических — влияний. Несмотря на политическую обстановку в стране, на войну и на связанные с нею тяготы, Даниил, по-видимому, пробыл в коллегии достаточно долго, чтобы пройти ее полный курс. В своих произведениях, даже самых ранних, он проявляет себя человеком вполне и по-настоящему образованным. В коллегии он научился также стихосложению и красноречию, отсюда и вынес убеждение в силе человеческого слова, которым он впоследствии умел пользоваться с таким успехом.

Созерцательная жизнь привлекала его, по-видимому, уже с ранней молодости. Действительно, ему было всего только семнадцать лет, когда он, с разрешения родителей, 9 июля 1668 года, постригся в киевском монастыре Св. Кирилла и получил имя Димитрия. В следующем 1669 году, 25-го марта, он был рукоположен в дьякона. Шесть лет юный монах оставался в этом сане и, по словам одной его старинной биографии, целиком отдавался молитве, аскетическим упражнениям и расширению своего образования. Без сомнения, он выделялся среди других уже в свои первые монашеские годы и должен был привлекать внимание духовного начальства. В 1675 г. он был признан лучшим из кандидатов, предложенных на место проповедника при викарии Киевского митрополита, а 23 мая того же года, на Троицу, он был возведен в сан иеромонаха. Вероятно, тогда он и начал становиться известным как выдающийся проповедник. К тому же времени относится и его первый писательский труд: „Руно орошенное” — книга, посвященная чудесам Божией Матери (1675-77). В 1677 г. начинается в жизни Дмитрия новый период. Он оставляет Украину и отправляется в Литву, в то время находившуюся под польскою властью. В своей „Летописи” он объясняет это путешествие желанием поклониться одной из находившихся там святынь Божией Матери. Но в

Литве уже несомненно знали о нем как об ученом монахе и замечательном проповеднике.

Вскоре он расположил к себе местное духовенство и ми-рян и его попросили остаться на долгое время. Получив от своего киевского духовного начальства разрешение „с сеять слово Божие в сердцах”, Дмитрий сначала в течение двух месяцев проповедывал в Вильне, а затем поселился в Луцке, в качестве проповедника Преображенского Братства. Эта его деятельность кончилась в январе 1679 г. Он был отзван своим начальством, не желавшим его терять, вернулся на Украину и поселился в монастыре Св. Николая в Батурине. По словам его биографа, он здесь посвящал свое время трудам, наложенным на него послушанием, чтению душеполезных книг, а в осо-бенности проповеди слова Божия.

Сразу же после его возвращения на Украину, несколько монастырей стали просить Димитрия стать игуменом. Он со-противлялся, как мог. Наконец, в августе 1681 г., согласился стать игуменом в Максаковском монастыре на Черниговщине. 5-го сентября он получил на это благословение от епископа, который, как отмечает Димитрий, подарил ему красивый посох и отпустил его „с добротой”. Но в Максакове он пробыл всего несколько месяцев. В 1682 г. место игумена освободилось в Батурине и он был назначен туда. Но и здесь он остался не долго и в 1683 г., по собственной воле, без явных причин, от-казался от должности. Может-быть он уже знал о предстояв-шей ему задаче и хотел к ней подготовиться на полной свободе. Как бы то ни было, 23-го апреля 1684 года он покинул Бату-рин, перебрался в Киев и поселился в Печерской Лавре. Через несколько дней, 5 мая 1684 г., игумен Лавры вызвал его к себе и предложил ему, как послушание, заняться составлением того труда, которому суждено было стать главным в его жизни пи-сателя: сборника житий святых — Четий Миней.

„Врученко мне послушание писати жити святых”, — кратко отметил он в своем дневнике („диарии”).

С этого момента, затворившись в келии, окружив себя рукописями и книгами, Димитрий отдает этому труду все свои силы, все свое внимание и всю свою любовь. Он справедливо считал это „Делом святого послушания”, повеленным ему Церковью и приз-ванным послужить благу всего русского народа. В этой работе он находил и радость вдохновения, и те радости, которые даются сознанием полезного и святого творчества. Действительно, жи-тия святых, составленные Дмитрием, стали, немедленно после их выхода в свет, любимой книгой благочестивых людей по всей

России. Сколько поколений воспиталось на них, черпая отсюда свои духовные и нравственные принципы и даже свои богословские убеждения !

В труде и молитве время проходило быстро. Проводя дни и ночи за работой, Димитрий уделял лишь самое малое время еде. Случалось, по его собственным словам, что он, не раздеваясь, ложился на постель всего за час до утрени, которой он старался никогда не пропускать. А тем временем, во внешнем мире происходили исторические события исключительной важности : подчинение Киевской митрополии Московскому патриарху, избрание нового митрополита, наконец, окончательное присоединение Киева к Московскому государству. Погрузившись в свой труд, Димитрий даже не замечал страшной борьбы бушевавших вокруг него человеческих страстей и лишь изредка на страницах рукописей, над которыми он тогда работал, попадаются его заметки, выражающие его впечатления от протекавших событий и его отношение к ним.

В бодром труде, составление книги продвигалось быстро. Через полтора года после того, как он принял порученную ему работу, Димитрий закончил святых трех первых месяцев церковного календаря (сентябрь, октябрь, ноябрь). Эта плодотворная работа, протекавшая в тиши монастыря, прекратилась в феврале 1686 г. Новоизбранный митрополит Гедеон, в миру — князь Святополк-Четвертинский, убедил Димитрия вернуться на место игумена в Батурина монастыря.

Оставаясь шесть лет в этой должности, Димитрий продолжал работать над житиями святых. В марте 1688 года он довел этот труд до конца февраля месяца и надеялся вскоре приступить к печатанию. И действительно, в 1689 г. первая четверть всего труда (сентябрьские, октябрьские и ноябрьские святые) вышла в свет из книгопечатни Печерской лавры и была представлена патриарху Иоакиму. Но патриарх встретил труд Димитрия без всякого восторга и обвинил его в распространении некоторых „неправославных“ взглядов, заимствованных у латинян. Речь шла о зачатии Пресв. Богородицы, которую Димитрий признавал зачатой и рожденной без первородного греха, а также о житии Св. Иеронима : Московский патриарх заявлял, что православная Церковь не считает Иеронима святым и не принимает его учений. Это обвинение потрясло Димитрия. Сначала он собрался было даже ответить и начал собирать нужные материалы в доказательство правильности своих взглядов. Но инцидент окончился без вмешательства автора, неожиданным образом. Сам Димитрий рассказывает в своем „Летописце“, как это произошло.

21 июня 1689 г. новый гетман Мазепа уехал в Москву, чтобы представиться при дворе. Среди сопровождавших его был и Димитрий. Прием им в Москве оказали самый милостивый и встретили их великолепно. Этим воспользовались, чтобы поднести молодым государям, Иоанну и Петру, один экземпляр житий святых (25 августа 1689 г.); подарок был принят благосклонно и вызвал ответный дар; в виде двух роскошных лисьих мехов. Более, чем вероятно, что в Москве Димитрию пришлось объясняться с патриархом насчет его книги. Что при этом говорилось, мы не знаем. Но дело кончилось благословением, которое Димитрий получил на продолжение своего труда. 17 марта следующего года Иоаким умер и был заменен Адрианом (последним патриархом до 1917 года). История с „проникновением латинства“ в Четыри Минеи оказалась окончательно урегулированной: за это взялись церковные власти Москвы и затем Петербурга. Действительно, произведения Св. Димитрия, в том виде, в каком они до нас дошли, подверглись со стороны Синода многочисленным исправлениям, настолько, что иногда бывает даже трудно уловить его собственные мысли во всей их полноте. Сразу же после того, как был поставлен новый патриарх, отношения патриархии с украинским духовенством улучшились, а благодаря этому и Димитрий получил патриаршее благословение за первый том своею труда и ободрение его продолжать.

Работа быстро продвигалась. В феврале 1692 года Димитрий решил отказаться от должности игумена, чтобы „спокойнее“ отдастся составлению своего труда. Первое время, он ограничился пребыванием в скиту Батуринского монастыря, но потом вернулся в Киев, где работать ему было удобнее. Уже 10-го июля 1693 г., печерская книгопечатня приступила к изданию новой серии житий святых — декабрьских, январских и февральских. Книга вышла в январе 1695 г. и была послана патриарху в Москву, где на этот раз была встречена благосклонно. Патриарх горячо благодарил Дмитрия и послал ему в награду десять рублей. Проявления интереса к его труду, доходившие до него со всех сторон, поддерживали дух святого автора. Он продолжал, как и прежде, упорно работать над своей книгой, в то же время исполняя (с июня 1694 г.) обязанности игумена маленького Глуховского монастыря. В 1697 г. умер игумен киевского Кириллова монастыря и Димитрий стал настоятелем этой обители, в которой некогда протекли первые годы его иноческой жизни. В июне того же года егоозвали в сан архимандрита и назначили игуменом в Чернигов в Елецкий монастырь, а затем, в 1699 г., — в Новгород-Северский. Все это время он не переставал работать над своим

агиографическим трудом. С годами, благодаря навыку, работа пошла легче, так-что многочисленные пересезды составителя ему не мешали. Эти переезды были к тому же вызваны похвальным желанием церковных властей использовать на благо различных монастырей хотя бы только временное руководство выдающегося монаха, в котором высокие качества, ученость и духовная сила уже позволяли предугадывать святого.

Третья часть Четий-Миней появилась в 1700 г. Один украинский хронограф так сообщает об этом : „ Року 1700 в месяцу генварю третяя книга житий святых трудами богодухновенного мужа Дмитрия Савича Тупталенка составленная, на свет вышла и любопытствующих человеков книжных духовною радостью сердца наполнила ”. Россия тем временем переживала глубочайшие изменения в связи с петровскими реформами. Наталкиваясь на глухое сопротивление у патриарха Адриана, царь решил опереться на украинское духовенство, которое он, не без основания, считал более культурным, а, следовательно, и более способным воспринять его планы. Таким образом, Стефан Яворский был назначен на епископскую кафедру в Рязань, в ожидании своего назначения „ местоблюстителем ” патриаршего престола; Феофан Прокопович стал архиепископом Новгородским и Псковским, а Дмитрий был возведен в сан митрополита и направлен в Сибирь, чтобы „ с помощью Божией китайских и сибирских людей, во тьме пребывающих, помалу приводить к поклонению и служению Богу истинному ”. Для Святителя Дмитрия это был тяжелый удар. Сибирский климат был невыносим для его хрупкого здоровья, а в особенности у него сердце болело оттого, что недостаток рабочих пособий в тех далеских краях грозил помешать завершению его любимого труда. Но как было услышаться царя Петра ? С болью в сердце Дмитрий рас прощался со своей любимой Украиной и отправился в Москву. Царь принял его очень благосклонно и утвердил его назначение. Поставление митрополитом состоялось в Москве 23 марта 1701 г. Ехать сразу в Сибирь было невозможно из-за распутицы и новый митрополит на несколько месяцев задержался в Москве, в ожидании, пока дороги просохнут. За это время он завязал много полезных знакомств и даже подружился с разными лицами. В большинстве случаев это были люди просвещенные и восприимчивые к новым идеям. Впоследствии Дмитрий поддерживал эти отношения постоянно перепискою и они облегчали ему его писательский труд. Однако, волнения, пережитые им за последние месяцы, так отозвались на здоровье Дмитрия, что он серьезно заболел. По этому поводу Петр лично его навестил. Святитель

этим воспользовался, заговорил с царем о своих опасениях относительно Сибири и Петр отменил свое решение, из личной благосклонности, а может-быть под влиянием Стефана Яворского, друга Дмитрия, в то же время являвшегося одним из ближайших сотрудников царя. 4-го января 1702 года Дмитрий был назначен митрополитом Ростовским.

1-го марта того же года новый митрополит прибыл в Ростов и вступил на митрополию. Прежде всего он направился здесь в Спасо-Яковлевский монастырь, в церковь зачатия Святой Анны (не хотел ли он этим подтвердить свою веру в Непорочное Зачатие, за которую он подвергался обвинениям?); там он указал место в юго-западном углу храма и сказал сопровождавшим его: „Се место моего упокоения, здесь пребуду до дня судного“. Из монастыря Святитель направился в собор, в первый раз отслужил здесь обедню архиерейским служением и сказал проповедь, которая была переписана в тысячах экземпляров и распространена по всему городу и по всей епархии.

„Аз же придох, да не послужите ми, но да послужу вам, по словеси Господню, — говорил он. — Должен есмь не себе угождати, ибо и Христос не себе угоди; должен есмь вразумляти бесчинные, утешати малодушные, заступати немощные, долготерпелив быти ко всем: должен есмь добрые любити, злые же с милованием наказывати, о всех пользе пещися, всем спасения тщательно искати, о всех молитися.“

Действительно, служение нового архиерея было далеко не безмятежным. Его паства, в том числе и епархиальное духовенство, находились на почти неправдоподобно низком уровне духовной культуры. Это положение было в особенности мучительно для такого святого и вместе с тем просвещенного, ученого человека, каким был Дмитрий. С присущей ему силой и образностью выражений он говорит об этом в одной из своих проповедей: „Оле окаянному времени нашему! Весьма оставилися слово Божие, и не вем, кого первое окаевати требе: сеятелей или землю, — иереев ли, или сердца человеческие, или обое то купно? Сеятель не сеет, а земля не приемлет; иереи небрегут, а людие заблуждают; иереи не учат, а люди невежествуют; иереи слова Божия не проповедуют, а людие не слушают, ниже слушати хотят. От обою страну худо: иереи глупы, а люди неразумны“. Многие жены и дети священников никогда не причащаются. Сыновья священников приходят к митрополиту и просят назначения на приходы своих отцов. А когда он их спрашивает, давно ли они причащались, отвечают, что не помнят, когда. Как же такие нечестивые иереи, не заботящиеся о собственном доме, как мо-

гут они — спрашивает Святитель — заботиться о Церкви Божией, когда они даже не знают, причащаются ли члены их семьи?

Такое положение требовало административных мер и, еще более, религиозного воспитания. Св. Дмитрий мужественно и ровно взялся за дело духовного возрождения своей паствы, считая это своим главнейшим долгом. Как он писал, дело архи-пастыря — не возвеличивать себя самого, но являть образ смирения Христова. Очень большое значение он приписывал силе убедительного и искреннего слова: „Злое слово и добрых злыми творит, доброе же слово и злых содевает добрыми”. Он и проповедывал без устали и, действительно, сила его слова была такова, что уже при его жизни его стали называть „российским Златоустом”. Чтобы вернес внедрять свои слова в сердца и в умы духовенства, Святитель вселел переписывать для него свои поучения: священники обязаны были сами читать их дома, а затем прочитывать их всем в церкви. Кроме того он обращался к ним с особыми посланиями. Три таких послания, особо посвященных почитанию Святой Евхаристии и соблюдению тайны исповеди, дошли до нас. В первом из них он пишет: „Случися бо нам мимошедшего 1702-го года во град Ярославль грядущим, внити в единой веси в церковь, идеже аз смиренный, хотя обычную почесть и поклонение воздати Пречистым Христовым Тайнам, егда вопросих тамошнего попа, где суть Животворящие Христовы Тайны? поп же тот не уразуме словесе моего, и яко не домышляй стояще, молча. Паки рех: где Тело Христово? Тот же ни сего словеси познати можаше. Егда же един от со мною бывших искусствых иересев рече к нему: где запас? — тогда он изъем от угла сосудец, зело гнусный, показа в нем хранимую ону в небрежении толь велию Святыню, на нюже Ангели смотрят со страхом. И возболезновах о том сердцем попримногу, яко в таковом непочитании хранится Тело Христово, ово же, яко ни нарицания честного Пречистым Тайнам подобающаго иерей ведят”.

Таинству покаяния Святой Димитрий посвятил кроме того еще одно „Послание ко иереем”, особо настаивая на недопустимости разглашения тайны исповеди. Он пишет: „Доносится слуху нашему о некоторых между вами попах неискусных и злонравных, иже детей своих духовных исповеданные грехи изъявляют, и в беседах, егда бывают пьяни, хвастают... Божие милосердие есть аки море, грехи же наши аки камение тяжко нас отягощающес; и яко же вверженный в море камень пребывает во глубине, никому же ведомый, — сице и грехи наши в море милосердия Божиего исповеданием вверженныес, никому же имут

быти ведомы ". За „ изъявление ” (разглашение) тайны исповеди священнику предстоит „ вечною от Бога смертию казнену быти ". Святитель не ограничивался увещанием и научением духовенства. Справедливо считая, что начинать надо было со священников, он однако, не забывал и о простых верующих. Для них он проповедывал, когда служил по церквам, часто объезжая свою епархию, читал и кроме того поучения в посещаемых им населенных пунктах. Он распорядился, чтобы по всем воскресным и праздничным дням священники обязательно говорили проповеди и чтобы они учили неграмотных основным молитвам : во всяком случае молитве Иисусовой, Отче Наш и Богородице Дево, а в крайнюю меру возможного кроме того и великому славословию, Трисвятому и Символу Веры (1). Священники были обязаны заниматься этим в церкви после богослужения. В облегчение учащимся, священник должен был сначала громко читать молитвы, а присутствующие должны были за ним повторять. Наконец, стремясь как можно дальше распространить свое влияние, Святитель составлял краткие поучения, которые он распространял среди народа в рукописном или печатном виде. Это он тоже считал своим пастырским долгом. Одному из своих друзей он писал, что обязан проповедывать слово Божие не словом только, но и писанием : таково его призвание и к этому же его обязывает его сан.

И как администратор, и как наставник, Св. Дмитрий сделал для своей паствы, действительно, все, что можно было сделать силою горячей и просвещенной пастырской любви. Его письменные произведения столь же разнообразны, сколь и многочисленны. По их характеру их можно разделить на **учительные** (поучения, жития святых), **апологетические** („ Розыск ” т. е. анкета о старообрядцах), **исторические** („ Летописец ”) **богословские** (отдельные: трактаты), **драматические** (Рождество, Эсфирь), наконец, **поэтические** (псалмы и духовные песнопения). При всем своем разнообразии, все они преследуют одну и ту же цель : учить и показывать верный путь. Все они проникнуты одной мыслью и одним желанием : чтобы люди стали нравственно лучше.

Личность настоящего проповедника слова Божия невоз-

(1) Изучив деятельность Св. Дмитрия, невозможно согласиться с, по меньшей мере односторонним, утверждением о. доминиканца И. Дальмэ, будто русские „ духовные авторы до XIX века ничуть не занимались множеством людей не призванных к монашеской жизни (т. е. массой верующих) и что преобладающее настроение... в особенности у славян заключается в принятии состояния греховности, слепо полагаясь на безграничное милосердие Божие "... («*La Vie spirituelle*», Janvier 1949, R. P. I. H. Dalmat, O. P., « *Sacerdoce et Monachisme dans l'Orient Chrétien* », p. 40).

можно отделять от его учения. Святой Дмитрий и своею жизнью учил свою паству тому самому, что он провозглашал в своих проповедях и писаниях. Относительно русских святых вообще уже отмечалось, не без основания, что у них смягчается сущность византийских и восточных аскетов и становится более человечной. В общих чертах, подобное же наблюдение можно сделать, сравнивая святых различных частей русской земли: святых средней и северной России, с одной стороны, и южно-русских святых, с другой. Разумеется, у них у всех встречаются некоторые основные качества, составляющие как бы достояние русской духовности: смирение, кротость, милосердие, нестяжательность; но в южной Руси те же качества переживаются и осуществляются в более светлой и, следовательно, более радостной атмосфере. Это ярко проявляется у Святого Дмитрия. Его добродетели сияют перед глазами у всех, и тогда, когда он в своей монашеской келии, и тогда, когда он на своей ростовской митрополичьей кафедре. Его исповедание веры то же, что у Иосифа Волоцкого, его идеал тот же, что у святых нашей Северной Фиваиды, и все же, свет, исходящий от его личности, окрашен по-другому, он ближе к людям, в нем больше мягкости и больше теплоты. Молитва, пост, смиление были его спутниками всю его жизнь. Хоть постная пища и неприятна на вкус, она очень полезна для души, — говорил он. А одному из своих друзей он писал, что он сам не таков, каким он кажется любящим его. Он добавляет, что у него дурной нрав, что он полон дурных привычек, умом остается далеко позади людей действительно умных, к тому же необуздан и груб, и свет его — всего только тьма и прах...

Ростовским митрополитом, среди окружавших Петра высших церковных иерархов, он строго соблюдал обет монашеской бедности. После смерти он не оставил ничего, только несколько книг, несколько необходимых предметов личного обихода, да шесть рублей деньгами. Все свои доходы он использовал на помощь бедным и на церковные нужды. Сиротам и бедным он был подлинно отцом. Часто он устраивал для них обеды, раздавал им одежду и оказывал иную помощь, лишая самого себя даже самого необходимого.

Достаточно даже бегло ознакомиться с писаниями Святителя, чтобы глубоко почувствовать его любовь к Богу и к ближнему. Всю свою жизнь он понуждал себя мужественно нести иго Христово. С юных лет решившись следовать за Христом, он никогда не отклонялся от этого пути, никогда не оглядывался назад и шел все прямо, за Господом. Сначала еще подростком,

затем послушником, он приучал себя побеждать свои природные склонности и достиг замечательной власти над своими страстями. Он владел не только греховными стремлениями своего тела, но и другими, как например потребностью есть и пить. Каждый день был для него постным днем. В первую и в последнюю неделю Великого поста он только по четвергам принимал немного пищи, а в остальные дни питался одной молитвой. Он по три часа оставался распластанным на земле, с крестообразно распростертыми руками, в память трехчасового висения Христа на голгофском кресте. Летом, у себя на даче, он охотно предоставлял свое тело укусам комаров, помня, вероятно, о своем земляке, Преп. Феодосии. При этом он был добрым, приветливым, внимательным ко всем, и к своим слугам, и к посторонним, в том числе и к иностранцам. „Муж превосходнейший, муж (что редко) подлинно искренний”, говорил о нем один иезуит, повидимому, встречавшийся с ним в Москве (1). Маленького роста, белокурый с проседью, худощавый, сутулый, с удлиннавшей подбородок остроконечной бородкой, в очках, одетый обычно в темно-зеленую рясу (это был его любимый цвет), Св. Дмитрий внешне не производил впечатления силы. Но этим столь хрупким телом владел исключительно бодрый дух, что и позволяло ему выносить немалое трудовое напряжение, в особенности духовное. Этот труд его поддерживал и укреплял, настолько, что еще у гробового входа Св. Дмитрий поражал окружающих ясностью и твердостью своего ума.

— Не могу писать быстро, — говорил он о себе самом. И добавлял, что это не только оттого, что работа трудна (речь шла о составлении „Летописца”), но и от его собственной слабости: часто нет больше сил и Бог весть, удастся ли завершить начатое, от многих недомоганий перо падает из рук и пишущему остается лечь на постель: для него это — гроб, побуждающий думать о смерти. К тому же и глаза плохо видят, очки мало помогают, рука дрожит когда пишет и вся телесная хижина близка к разрушению.

В 1705 г. Св. Дмитрий закончил наконец свой двадцатилетний труд: „Четыи Минеи”. В первые три года своего архиерейства он все свое свободное время отдавал этой работе. 9-го февраля 1705 года, кончая последний том, посвященный июньским, июльским и августовским святым, он мог написать с полной правдивостью: „Сегодня день восьмой после празд-

(1) И. Шляпкин, стр. 281, прим. I («*Vir optimus, vir (quod raro) germanæ sinceritatis*»)

ника принесения Христа во храм, где Симеон, приняв Иисуса на руки свои, сказал: **Ныне отпушаеши раба Своего**, — сегодня день шестой недели, день когда Господь, вися на кресте, сказал: „**Свершилось**” (1). Его радость была вполне оправданной. Действительно, трудно найти, после Евангелия, другую книгу, которая оказала бы такое влияние на русское благочестие. Труд Св. Дмитрия оказался для России неисчерпаемым духовным сокровищем, живою и убедительною школою, указывающей, чего надо искать в жизни больше всего и как надо жить на земле.

Св. Дмитрий прекрасно сознавал, что лучшим средством превратить подчиненное ему духовенство в подлинное орудие славы Божией было бы духовное училище. Как только явилась возможность осуществить этот план, он и основал в Ростове коллегию для подготовки кандидатов в священники, — первое учреждение такого рода в Великороссии. Повидимому, это была точная копия Киевской Коллегии, где учился сам Св. Дмитрий. Кроме грамоты и пения, в ней преподавались греческий и латинский языки, а внутренний уклад напоминал иезуитские школы. Быт был вполне семейный, благодаря доброте и заботливости Святителя. Действительно, он особенно любил свою коллегию и занимался ею лично. Часто он появлялся в ней неожиданно и принимал участие в занятиях и в развлечениях воспитанников. Лучшим из них он сам объяснял зимою — Всехий Завет, а летом, у себя на даче, — Новый. Когда заболевал кто-либо из преподавателей, он нередко сам его заменял. Великим постом он лично исповедывал детей и причащал их, ободряя их к учению, говорил, что будет молиться за них, и помогал им материально в случае надобности. Ученики пели на архиерейских службах, а иногда и сопровождали митрополита, когда он объезжал епархию. Преподавание было бесплатным и прием открыт для всех детей епархии, даже для нищих, ибо для Дмитрия все дети были равны, если только они обещали серьезно работать и стать хорошими священниками. Дело казалось чрезвычайно многообещающим, но оно было прервано из-за отсутствия денежных средств.

Политика Петра Великого по отношению к Церкви не может не вызывать недоумения. Требуя, с одной стороны, распро-

(1) Титов „ Типография Киево-Печерской Лавры. Истор. очерк ” т. II, приложение, стр. 454, примечание 5, Киев 1918 г. — « *Hodie, die octava festi praeresentationis Christi in templo, ubi Simeon Jesum in ulnas suas accipiens dixit : Nunc dimittis servum Tuum, hodie feria sexta, die qua Dominus in cruce pendens dixit : Consummatum est* ».

странять образование, он в то же самое время лишал духовенство всякой материальной возможности этого достигать. Дело Св. Димитрия, казалось бы, заслуживало поддержки и поощрения. Но случилось обратное. Его школа была закрыта без его ведома, в его отсутствие, по распоряжению московского „монастырского приказа”, причем это мотивировалось недостатком денежных средств. Для Святителя это был тяжелый удар. Вот как он говорит об этом событии в одном из сохранившихся писем: „Аз грешный воелею Господнею на престол Ростовский паства пришел, начал был прилагати тщание о учениях и завел был училище греческое и латинское, и поучилися были ученики лета два и вяще и уже начали были грамматику разумети не зле, но попущением Божиим сотворшаяся дому архиерейскому скудость сотвори препятие, и оставишаася учения, понеже вознегодоваша питающий нас (т. е. царь), акибы многая исходит на учители и ученики издержка, и уже вся та, чем дому архиерейскому питатися, от нас отнята суть”.

Так кончилось столь удачно начатое дело, гибель которого, без сомнения, ложится позорным пятном на всю ту эпоху. Странная то была эпоха, полная противоречий. И тьse же наш святой не целиком был ей враждебен и не полностью ее отвергал. Это видно из следующего характерного эпизода, произшедшего с ним в Ярославле. Однажды, при выходе из церкви, митрополита остановили два бородатых мужчины и задали ему вопрос, как им быть насчет царского указа, запрещавшего ношение бороды: „Велят нам по указу государеву брады брити, а мы готовы главы наши за брады наши положити... Владыко святый, как ты велишь?” По-видимому, это были старообрядцы, считавшие бороду признаком подобия Божия и потому особенно противившиеся царскому указу. „Аз же — рассказывает Святитель — вопросих их, глаголя: что отрастет, глава ли отсеченная или брада обриенная? Они же, мало помолчавшие, реса: брада отрастет, а глава ни. Аз же рех им: уне убо вам есть не пощадити брады, яже и десятерицею отрастет, неже потеряти главу, яже не отрастет никогда”. Но он не ограничился этим шутливым ответом; узнав, что многие люди в его епархии, покорившись указу, испытывали страх за свое вечное спасение, он для их успокоения составил и распространил особый трактат „Об образе Божием и подобии Его в человеке”. В реформах Петра Св. Димитрий умел различать то, что в них было положительного и необходимого, и он открыто высказывался за это, — что ничуть не заставляло его склоняться там, где правда и служение Богу требовали обратного. Как подлинный

Святитель в духе русского благочестия, он умел возвышать голос и осуждать то, что заслуживало осуждения.

Когда вышел указ, отменявший в полках посты, Димитрий возмутился и произнес в своем кафедральном соборе резкую проповедь на тему о двух пирах: Христовом и Иродовом. Он не постеснялся в этой проповеди бичевать прелюбодеев и пьяниц, подражавших последователю Бахуса Лютеру, который побудил отменить посты в полках. Намек был совершенно прозрачен: все было сказано достаточно ясно и, конечно, эти слова Ростовского митрополита были доведены до сведения царя; но Петр был достаточно умен, чтобы пропустить их без последствий. Другой раз, в одной из своих лучших проповедей, Димитрий возвысил свой голос против тех, кто предается припадкам необузданного гнева. И тут совершенно ясно имелся в виду Петр. Еще в другой проповеди, Святитель обращается к царю со следующими словами: Помни, царь, что ты смертен, а не во веки живешь, — „днесъ вси тебе предстоятъ, а утѣо самъ единъ останешиъ въ недрахъ земныхъ. Днесъ всемъ страшенъ, а утѣо мертвъ тя кто убоится? Днесъ неприступенъ еси, а утѣо лежащъ гробѣ, ногами всѣхъ попираемъ будеши”.

Последние годы Св. Димитрия отмечены еще более усиленной работой. К его каждодневным заботам о благе верующих прибавились борьба с распространением раскола, а также физические немощи и страдания, вызванные местным климатом и его собственными аскетическими упражнениями. Он считал миссионерство неотъемлемой частью своих архиерейских обязанностей, особенно в такой епархии как Ростовская, где много было раскольников-старообрядцев и в частности тех из них (беспоповцев), которые отрицали церковную иерархию и считали, что в мире нет больше Церкви, причем их влияние на народ было весьма значительным. Действительно, пропаганда старообрядцев, враждебных церковным и гражданским реформам, развивалась в народе с немалым успехом, потому что многие правительственные меры казались, или даже были в действительности, тягостными для населения, а народные массы к тому же всегда проявляли некоторую склонность к обрядовому благочестию старины, поощрявшемуся и низшим духовенством. Человек из простонародья мало интересовался догматическими подробностями и оттенками. Его религия состояла главным образом из выполнения предписанных Церковью обрядов. Таким образом, внешняя сторона религии, уже одним тем, что она — старая, приобрела известный ореол святости (мы это видели и на примере Иосифа Волоцкого и его школы).

В борьбе Св. Димитрия со старообрядческой пропагандой ясно различимы два периода. В первом (1705-1708) он ограничивается обследованием и оценкой отдельных частных случаев; во втором (1708-1709) он переходит к прямому действию раскрывая перед своей паствой слабые стороны учения и морали противника. Он начинает с проповеди, произнося устные наставления и составляя краткие трактаты против раскольников. Затем он пишет большой труд, озаглавленный: „Розыск о брянской вере”. Общий тон этих произведений отличается своим спокойствием, по сравнению с большинством других православных полемических выступлений. Слово Св. Димитрия полно любви к тем, кого он считает заблуждающимися. Это тем более замечательно, что в то время он был уже тяжко больным.

Здесь сказывается природный характер нашего святого, любвеобильный ко всем. Кроме того, в молодости, живя на Украине, далеко от Москвы, он не пропитался теми страстями, которые двигали полемистами обоих враждующих лагерей. Составление этой новой книги продвигалось быстро и автор надеялся ее закончить в том же (1709-м году). Это ему действительно удалось вскоре после Троицы. Произведение это было предназначено для народных масс и поэтому оно написано очень живым и доходчивым языком. Но само понятие „Раскол” в нем определено недостаточно ясно и недостаточно приняты во внимание исторические и социальные условия, породившие Раскол и его поддерживавшие. В „Розыске” раскол просто противопоставляется евангельской истине. Вследствие этого, связанные с ним явления изображены лишь как отклонения от православной веры, противные здравому пониманию Евангелия, и как проявления упорства в невежестве, что совершенно неверно. Дело в том что Димитрий при составлении своей книги основывался единственно на показаниях лиц, утверждавших, что они знают „Раскол” и „раскольников”. Местами он даже обрушивается на взгляды, которых старообрядцы никогда не придерживались, например, относительно непочитания икон и мощей. Если и верно, что иконоборческие тенденции проявились в то время в России, то источники их были совсем иными. Вообще же в эпоху Дмитрия под понятие „Раскола” подводили любые заблуждения и ереси.

Несмотря на все свои слабые стороны, „Розыск” явился событием в церковной полемике против старообрядцев. Раньше этих последних просто предавали анафеме. В книге нашего Святителя ничего подобного нет. В его глазах, обряд не имеет существенного значения в вопросах спасения. Важна не форма,

а выражаемая сю идеи. Наше спасение зависит не от древности иконы и не от количества просфор, а от подлинной веры и от добрых дел, совершаемых с чистым сердцем. Поэтому и в Расколе Димитрий осуждает не тот или иной обряд, а упорную нетерпимость, с которой раскольники цепляются за свою обрядность. Святитель не понимает, как такие пустяки могли дать повод для раскола между людьми, составлявшими ранее одну единую Церковь. Он полон сострадания к „раскольникам”, упорствующим в своей непримиримости и тем самым лишающим себя помощи Церкви, которую они отрицают. У таких несчастных, посты, молитвы, поклоны и т. д., не будучи освященными силу божественной благодати, остаются „без пользы для спасения”, ибо нет спасения вне Христа (гл. 5,21).

Метод, которым пользуется Святитель для убеждения своих противников, может быть назван „научно-сравнительным”. Он решительно отказывается от споров о **словах** и о **букве**, стараясь дойти до скрытого в них смысла и его раскрыть. Так он поступает, обсуждая, например, начертание имени Иисус, которое старообрядцы писали „Исус” вместо принятого патриархом Никоном для православной Церкви „Иисус”. Оставляя в стороне вопрос о том, как это имя писалось в древних церковно-славянских книгах, Димитрий объясняет, как оно произносилось по-еврейски, как оно звучало в устах архангела Гавриила. На этом основании он заключает, что святое Имя лучше писать так, как его пишут по-гречески, т. е. „Ии”. Св. Димитрий не издевался над противником, а научно изучал предмет спора.

Вся эта напряженная работа его изнуряла. Однако, он продолжал писать, находя поддержку в примере тех, чьи жития он составил, а также и следуя своему естественному влечению к писательскому труду. Днем он работал у маленького окошка, ночью — при свете сальной свечи. Случалось, что гусиное перо, которым он пользовался, падало из усталых рук. Ему не было еще шестидесяти лет, но он уже чувствовал, что его силы уходят. „Помышления за морем, а смерть за плечами”, писал он своему другу Стефану Яворскому. И удивляться этому не приходится. На страницах его дневника сохранилась запись, сделанная другой рукой и сообщающая о его занятиях за несколько дней: в пятницу 18 ноября 1708 года митрополит встал в два часа ночи, до утрени, и отправился пешком из Ростова в Ярославль (за 49 верст). Идя быстро, он пришел в Ярославль через 24 часа, к двум часам ночи, до утрени. Пошел к утрени, которой никогда не пропускал, потом отслужил обедню в соборе

и проповедывал народу. 24-го ноября вернулся в Ростов, тоже пешком.

Его затаенные настроения того времени проявляются в его переписке с друзьями. Он называет себя великим грешником и пишет одному из друзей, чтоб тот, лелея Христа в тайнике своего сердца, просил бы Господа посетить и его, ибо он чувствует, что слабеет. Другому он пишет: душа хотела бы в рай, да грехи непускают; хотелось бы писать („Летописца”), да здоровье плохо.

Эта книга, которую он озаглавил „Летописец”, — последний писательский труд Святителя. Он поставил себе задачей дать русскому духовенству и народу краткое, сжатое, общедоступное и правдивое изложение библейской и всемирной истории. Он помнил, как трудно было на Украине доставать славянскую Библию и как много было среди духовенства людей, не имевших понятия о хронологии событий священной истории. Был даже в одном монастыре игумен, который его спросил: „когда Илия пророк был, по Рождестве ли Христовом или пред Рождеством? И паки: Маккавси жили после апостолов?... „И иные слышал смеху годни дискурси”, например: меч, которым Петр отсек ухо Малху, тот же ли это самый, которым пророк Илия перебил жрецов Ваала? „О Галаты несмысленные!” — восклицает Димитрий. Чтобы помочь делу, он и решил написать для всех этих „галатов” „книжку не зело великую и умеренную, дабы мог всяк не дорого купити”. Для этой работы ему требовалось много книг, он и старался доставать их отовсюду, даже из заграницы, и, получая их, радовался чрезвычайно. Письма, которые он писал в это время своим ученым друзьям, полны связанных с этим вопросов. „Где бы сыскать летописца Ростовского старшего? Листов, иже в алтаре соборнем, жду и молю да препишутся”... „Благодарю за таблицу: писцу рубль... что за страна варяги и где город Тмуторокань?” И так далее. Не доверяя себе, он давал свой труд на отзыв лицам, которых считал ученее себя самого. Так, 11 декабря 1707 года он послал первые листы „Летописца” своему другу Стефану Яворскому с просьбой прочесть их и дать прочесть другим. При этом он предупреждает, что его „мешанина”, вероятно, не понравится, „понеже в нем как в сбите русском: и история, и будто толкованьице некое из Корнелия и других книг, изредка и нравоученийце”... И он продолжает, наполовину по-латыни, наполовину по-польски: Знаю, что обычно в книгах бывает или история, или нравоучение; однако я грешный все то смешал, как горох с капустой...

Несмотря на все свои усилия, Димитрий уже не смог довести этот труд до конца. Скоро Святитель услышал голос Того, Кому он служил из последних сил, призывавший его войти в вечную радость.

26-го октября 1709 г. был день его рождения. Несмотря на мучавший его кашель он служил в соборе, но не был в состоянии сам, как обычно, произнести проповедь и велел ее прощать одному из певчих. На следующий день у него еще хватило сил и терпения посетить одну монахиню, желавшую его видеть. Сначала он отказал-было, чувствуя себя слишком слабым, но монахиня, вполне по-женски, сама пришла к нему „настаивать”, чтоб он ее посетил у нее, и Святитель уступил. Но потом вернуться домой у него уже не оказалось сил. Пришлось его отводить, держа его под руки. В этот же день, новым усилием воли, Димитрий еще написал письмо одному своему другу, монаху московского Чудова монастыря. Это было его последнее письмо. „Аз же изнемогаю — писал он. — Вопрошаеши мя, возлюбленне, о моем здравии; поистине возвещаю ти, яко немоществую: прежде бывало мог здравие пополам: полуздрав и полунедужен. А ныне недугование превозмогает, и едва третия доля здравия остается, обаче будто мужаюся и движуся о Господе моем, в Его же руку живот мой; дела ныне никакого не делаю: до чего не примусь, все из рук падет; дни мне стали темны, очи мало видят, в ноши свет свещный мало способствует, паче же вредит, егда долго в письмо смотрюся, а недугование заставляет лежать да стонать. В таковом моем нездравом здравии не вем, что чаяти, живот или смерть — в том воля Господня да будет. На смерть не готов, обаче по воле и по велению Господню должен готов быти. Силен же есть Владыка мой еще укрепити мою немощь. Осень сия на меня тяжела; воздух ростовский зело худ, а воды весьма нездоровы. Прости возлюбленне, не могу иного писать, тем челом бью. Грешный Димитрий”.

Вечером Димитрий вызвал к себе соборных певчих; пока он грелся у печки, они по его желанию пели ему им самим составленные духовные „канты”: „Иисусе мой прелюбезный”, „Надежду мою в Бозе полагаю”, „Ты мой Бог Иисусе, Ты моя радость”. Через некоторое время он их поблагодарил и отпустил, оставив только одного, своего самого любимого, который был и его главнейшим помощником при переписке рукописей. Оставшись вдвоем с этим совсем молоденьким певчим, он стал ему рассказывать свои воспоминания о детстве и молодости, как он тогда жил и как он всегда много молился. Свой рассказ

он кончил словами : „И вы, дети, такожде молитесь ”. Потом, помолчав минутку, сказал : „Время и тебе, чадо, отыти в дом свой”. Юный певчий подошел к нему под благословение. Благословив его, митрополит проводил его до двери, потом вдруг поклонился ему почти в землю и поблагодарил за помощь в работе. Юноша вздрогнул и смущенно посмотрел на Святителя. Дмитрий повторил : „Благодарю ”. Тогда певчий расплакался, но митрополит уже закрыл за собою дверь. Утром следующего дня, когда вошли к нему в комнату, его нашли уже холодным, стоящим на коленях на полу. Как видно, он скончался ночью во время молитвы.

25-го ноября Дмитрия похоронили, согласно его желанию, в церкви Св. Анны в Иаковлевском монастыре. Как он указал в своем завещании, в гроб вместо подушки положили черновики его произведений. Через сорок три года, при работах, вызванных ремонтом фундамента церкви, его тело нашли почти совершенно нетронутым тлением. У его гробницы совершались многочисленные чудеса, народное почитание его все расло и Синод решил поэтому произвести расследование. Оно завершилось в 1757 г. причислением Дмитрия к лику святых, а в 1763 г. за этим последовал торжественный вынос его мощей. Память его совершается в Русской Церкви 21 сентября по старому стилю.

Прославление Св. Дмитрия имеет чрезвычайное значение в истории русской духовности. Он стал одним из наиболее любимых народом русских святых, как истинный отец и учитель, настоящий духовный пастырь, такой, какими были для своего времени Св. Афанасий Великий, Св. Василий Великий, Св. Григорий Богослов или Св. Иоанн Златоуст. Как они, он гармонически сочетал в себе высокую личную святость с любовью к подлинной культуре, добавляя к этому героически самоотверженное служение душам в исполнении своего пастырского долга. Тропарь и кондак на его день (21 сентября) справедливо восхваляют духовные качества Св. Дмитрия, называя его „цевницей духовной ” (духовной свирелью), и „звездою российскою от Киева воссиявшую ” : „в Ростов достигшую, всю же страну сию ученми озарившую ”. И далее он воспевается как „учитель злато-словесный ”, „той бо всем вся написа, яже к наставлению, да всех приобрящет, якоже Павел, Христу ”.

УЧЕНИЕ СВЯТИТЕЛЯ ДИМИТРИЯ РОСТОВСКОГО

Как мы видели, Святитель Димитрий написал много. Его труды можно рассматривать, как богослова, как моралиста, как духовного наставника и учителя и, наконец, просто как писателя. Здесь мы остановимся только на его религиозном учении. Для настоящего очерка по истории русской религиозной мысли это — самое важное. Мы разберем в последовательном порядке учение св. Димитрия о добродетельном совершенстве вообще, о жизни трудолюбивой и жизни созерцательной, о главных христианских добродетелях, а затем о почитании, которое было смыслом всей жизни и духовных наставлений Святителя: почитании Страстей Господних.

О Совершенстве.

Св. Димитрий был человеком широко образованным, одаренным электическим умом. Его учение ни абстрактно, ни систематично, но, по примеру св. Иоанна Златоуста, Василия Великого, Федора Студита, Дорофея, он призывает нас к добродетели, прививая нам любовь к Богу и к ближнему, самоотречение, смиление, благодушие и проч. Иначе говоря, это — традиционное русское религиозное учение, которым питался русский народ, главным образом благодаря трудам нашего святого. „Христианский человек, — учит св. Дмитрий, — должен по силе своей заботиться, чтобы с Божьей помощью день ото дня и час от часа приходить к совершенству в добрых делах”. (Поучение в четверг 20-й недели по Св. Духе). Совершенство достигается главным образом любовью. Через эту добродетель мы можем соединиться с Богом. „Как же? А вот как: любить нужно то, что Бог любит, и никогда не любить того, чего Бог не любит; делать то, что Богу угодно и старательно избегать того, что не угодно Богу”. (Поучение в б-ю неделю по Пасхе).

Св. Димитрий допускает разные ступени добродетельного совершенства. В зависимости от побудительных причин, он различает добродетель заинтересованную рабскую и сыновнюю.” Работающий Богу ради царствия небесного состоит как бы в чине наемника, работает как бы за плату, чтобы в награду получить

царство небесное; работающий Богу из страха мучений — состоит в чине раба, который творит доброе, страшась, что будет наказан; работающий же Богу ради самой любви Божией — состоит в чине сына, который ни воздаяния не ищет, ни мук не боится, ибо совершенная любовь изгоняет страх вон, любит же Отца ради самой любви к Отцу и ни в чем не преступает Его воли”...

„ Та есть истинная от всего сердца любовь, которая любит кого-либо не для себя, то-есть не для своей какой-либо выгоды или прибыли, но ради самой любви; ради любимого она „, не ищет своих си” (I Кор. XIII. 5). Иногда любят кого либо потому только, что получают от него благодеяния, и если бы не получали то и не любили бы. Иногда кто-либо делает вид, что любит господина своего и исполняет волю его, но сие только потому, что боится, чтобы тот, рассердившись, не наказал его чем либо. Истинная же любовь ни „, своих си не ищет”, и не боится ничего : она одно только то имеет, что любит любимого”. (Поучение в нед. 15-ю по Св. Духе.) Св. Димитрий, однако, не отвергает любви, любящей Бога за ожидаемое воздаяние вечных благ, но не может признать ее совершенной. Итак не всякая любовь совершенна и существуют разные ступени совершенства, но каждый может и должен стремиться к совершенству.

Призывая к служению апостолов, Христос в лице их призывал искать мир. Христианская жизнь и есть преимущество избранных или монахов : „, Каждый человек христианский, рожденный водою и духом, должен быть духовным”, даже мирянин, живущий в мире. (Поучение на день святого Архистратига Михаила).

„ Что есть совершенство ? ” Св. Димитрий никогда не занимался этим вопросом с научной или философской точки зрения, но, перечитывая его поучения и „Летопись”, мы порой находим некоторые ответы на этот вопрос в связи с толкованием текстов из Книги Бытия. „Что есть совершенство ? Совершенство есть то, о чем нельзя сказать, что ему недостает чего либо. Не может быть назван совершенным, если в нем не достает покрова или если в нем будет недостроено что-либо иное... Не может человек называться совершенным, если ему недостает руки или ноги, или какого-либо иного члена тела ”. Так точно и в жизни духовной, говорит он в „Руне орошенном” : тот, кто следует лишь одному завету Божьему и пренебрегает другими, — не совершенен. Заветы Божьи, как струны лиры : если в лире одна струна не хорошо настроена, мелодия не гармонична. Так и заветы Господни : если один не исполнен, все другие пропадают даром.

Совершенство — не во внешних проявлениях набожности или

самобичевания, но в истинной любви к Богу и к ближнему. Праведные праотцы Авраам, Исаак и Иаков „, так угодили Богу, что сделались даже друзьями Ему, безгрешному „... хотя „, ни деяния своего они не соблюдали, ни мир не отвергли, ни мук за Христа не терпели „, у них „, не было иного закона, кроме естественного : „, Якоже хощете, да творят вам човецы, и вы творите им такожде ” (Лук. VI.31), иначе : что неприятно тебе, не делай другим ”. Праведные праотцы угодили Богу тем, „, что при своей вере в Бога, какую имели, они не соделали, ни сказали, ни помыслили неправды ”.

В своем Слове на день памяти святого праведного Симеона Богоприимца св. Дмитрий говорит, что „, Симеон был праведен и благочестив ”.

Итак „, недостаточно праведнику быть только праведником, но подобает ему иметь и благочестие, ибо правда проявляется в отношении к ближним, а благочестие обнаруживается в отношении к Богу. Правда повелевает никого не обижать, благочестие же поучает усердно работать для Бога. Однако и то и другое столь же потребно человеку, как два глаза, две руки, две ноги или для птицы два крыла ”. В другом месте Святитель учит, что одно лишь соблюдение всех заповедей недостаточно и что к этому надо прибавить „, сохранение евангельских велений и советов ”. Приводя слова невесты из „, Песни Песней ” : „, Вся плоды новые до ветхих соблюдох тих ” (VII. 13), св. Дмитрий добавляет, что „, ветхие и новые плоды мы можем понимать и так еще : ветхие плоды суть те добрые дела, которые повелены нам законом Божиим и которые мы всячески должны исполнять; новые же плоды суть те добрые дела, которые мы совершаляем по нашему произволению сверх того, что повелено, как например : закон повелевает не желать никакой вещи своего ближнего, не отнимать и не похищать, а истинный христианин не жалеет для ближнего и своего собственного, проявляет щедрость и все дает; закон повелевает вести чистую жизнь, а истинный христианин не позволит даже и мысли нечистой быть в своем уме ”.

Это последнее рассуждение может быть неправильно рас- толковано, что якобы св. Дмитрий лишь не советует согрешать помыслом. Но это не верно. В одном из поучений (4-я нед. по Св. Духе) он ясно объясняет : „, Будут изгнаны из Царства Небес- ного те, кто... при телесной своей чистоте не приобрели чистоты душевной, — за то, что хотя тело и соблюди чистым, но душу свою осквернили грязными помыслами, в которых они с охотою услаждались, и которых они не считали даже за грех ”, а затем добавляет, что „, бес входит в душу того, кто осквернил ее

нечистыми помыслами". Поскольку Христос отдал всего Себя за нас и щедро искупил наши грехи, мы в свою очередь тоже должны не только исполнять Его заповеди, но делать и более того. Это необходимо для каждого стремящегося к совершенству. „Ведь одно соблюдение заповедей не есть совершенство достойное похвалы от Бога, но только рабский долг, как говорит Христос: „Егда сотворите вся повеленная вам, глаголите, „яко раби непотребни есмы, яко еже должны бехом сотворити, сотворихом” (Лук. XII. 10). Такие свободны от долга, но не славны заслугами: они избежали мук, но не получили венцов". (Поуч. в четверг по 20-й неделе).

Из всего вышесказанного мы видим, что св. Дмитрий рассматривает христианское совершенство с разных сторон. Тем не менее, оно всегда представляется ему в соблюдении добродетелей и творении добрых дел.

Если Божественное совершенство является примером и причиной для совершенства человеческого, то можно без преувеличения сказать, что это последнее и есть подобие Божие. Имея в виду староверов, Святитель настаивает, говоря, что образ и подобие Божие существуют не в теле, но в душе. Душа, будучи единой, обладает тройным свойством, по образу Святой Троицы — Божественного Естества в Трех Лицах: память — Бог Отец; разум — Бог Сын; проявление воли — Бог Дух Святой. Св. Дмитрий различает подобие и образ. Первое заключается в подражании Божественному совершенству, подобие „крепостию, благостию, незлобием и т. п.". „Подобие Божие в ней (душе) со-зидается в крещении". Образ же Божий" есть и в душе неверного человека, но подобие имеется только в добродетельном христианине. И когда христианин совершает смертный грех, он лишается только подобия Божия, а не образа..." („Летопись"). Святитель особенно настаивает на подражании Богу в делах милосердия, любви и сострадания. Это подобие имеет степени, как и само совершенство человеческое. Итак благочестивый мириянин „подобен" Богу, инок „богоугодный" „нарицается преподобный" (Поуч. на память св. Гурия, арх. Казанского), а Мать Божия из всех людей Преподобнейшая.

В своей „Летописи", говоря о Лии и Рахили, двух женах Иакова, св. Дмитрий рассуждает об уставе „трудолюбивого жития" и об „уставе умного зрения или богомыслия". Мы уже видели насколько остро стоял этот вопрос в России со времени разногласия между Иосифом Волоколамским и Заволжскими старцами. Св. Димитрий очень ясен в своих рассуждениях. „Трудолюбивого жития устав заключается в том, чтобы трудиться

ради ближних, промышлять о потребном для нищих и убогих в их скудости, от пота лица своего питать алчущих, одевать нагих, упокоевать странников, посещать узников и больных, погребать мертвых и делать все прочие дела милосердия, а также ради Бога носить усердно и труды налагаемого послушания. Умного же зрения или богомыслия устав заключается в том, чтобы от всякой молвы, от всех житейских попечений удалиться и прлепиться единому Богу, работать Ему в духе, углубляя в Него весь свой ум и все свои помышления.

„Для того, кто ищет спасения, оба сии устава столь же благопотребны, как каждому человеку необходимы два глаза и две руки. Можно и одним оком видеть, но двумя глазами лучше все видится; можно и одной рукой, если нет другой, делать что-либо, однако двумя руками лучше все делается. Подобным образом нужно разуметь и относительно обоих уставов, о которых идет речь, то есть о трудолюбивом и о богомысленном умозрении. Может, конечно, кто-либо искать спасения, положив в основу и один какой-либо устав, но лучше держаться обоих”. Для св. Дмитрия жизнь трудолюбивая не подчинена жизни созерцательной, но одна дополняет другую, как один глаз дополняет другой. Как было сказано выше, этот взгляд был принят св. Корнилием Комельским при составлении им монастырского устава.

Если сопоставить жизнь трудолюбивую и жизнь созерцательную, оценив каждую по ее заслугам, вторая окажется предпочтительной первой. Иаков любил Рахиль большие Лии. Св. Дмитрий объясняет это, пользуясь классическим примером, взятым из Евангелия о Марфе и Марии („Летопись“). „Марфа трудится, а Мария, сидя у ног Иисусовых, внемлет Его словесам. Та соблюдала устав деяния, а эта (Мария) осуществляла устав умного созерцания; та была трудолюбива, а сия богомысленна. Поэтому той Господь сказал: „Марфо, Марфо, пёчешися и молвиши о мнозе“ (Лук. X. 41), а сию похвалил, говоря: „Мария же благую часть избра, яже не отнимется от нея“. Не унижил и не отринул Господь и Марфы; не были для Него труды ее неприятными, так как она трудилась не ради кого-либо другого, но ради Него, чтобы угостить своего Господа знатною трапезою; однако Он Марию возвеличил более, нежели Марфу. Почему? Потому, что Мария, отвергнув всякое попечение о внешнем, весь ум свой углубила в Бога, слушая слова Божии; Марфа же, пренебрегши словом Божиим, служила одним только своим трудом. Посему и обличена была она Господом в излишнем попечении о житейском, ибо излишним является, хотя и в добром деле, тот труд, ради которого оставляется слово Божие, молитва и богомышление“.

Рассматриваемая отдельно, жизнь созерцательная превосходит жизнь трудолюбивую. Тем не менее, совершенный образ жизни это тот, который соединяет в себе обе, иначе выражаясь : „единое добродетельное житие”.

Каковы теперь добродетели, которые Святитель старается привить нам прежде всего и которые, по его мнению, являются наилучшим украшением души человека, ищущего своего спасения ? Это — искренность и слияние слова с делом. Он строго порицает неискренность и притворство. Во имя своей любви к чистосердечию он часто в своих проповедях призывает ко вниманию во время молитвы и церковных богослужений (1). „Молитва без внимания есть как бы кадильница без огня и фимиама, светильник без елея, тело без души... Тот, кто желает чтобы его молитва была угодна Богу, тот прежде всего должен сам в себе поучиться, как начать моление. Сиракх советует : „Прежде молитвы уготови себе” (Сир. XVIII. 23) Уготовать же себя значит прежде всего отложить всякие житейские попечения и отсечь все суетные помышления, а затем весь ум свой обратить к Богу, вперить в Него, предстать перед Ним со страхом благоговейно и честно, как тот, кто стоит перед земным царем... Ибо какая польза в той молитве, которая творится без внимания и разумения ? В устах молитва, а в уме небогоугодные помышления; язык молится, а сердце прогневляет Того, к Кому молится”. („Летопись”).

Св. Дмитрий особенно настаивает на почитании и внимании к Таинству Евхаристии (2). Это почитание и поклонение основано на непоколебимой вере в присутствие и участие Духа Святого. Святитель требует от нас внешнего проявления этой веры нашим поведением, поучая нас держать себя, как если-бы воочию мы предстояли перед Небесным Царем.

Хотя Святитель призывает нас к соблюдению всех добродетелей, он при всяком удобном случае напоминает о тех, которые можно назвать „добродетелями Агнца”, а именно : незлобие, смирение и терпение. Они характерны для русского благочестия. Их ошибочно называют „пассивными добродетелями”, не отдавая себе отчета в том, сколько требуют они внутренней работы над собой.

(1) Хотя эти поучения и были произнесены 200 лет тому назад, они живы и в наше время. Уважение к Богу, ко всему касающемуся Бога, почитание таинств не находятся на должной высоте даже у монахов и священства.

(2) Как живо еще теперь и это ! Как часто люди, считая Христа своим Другом, относятся к Нему без должного уважения.

Трудно, очень трудно человеку принимать с кротостью оскорблений, переносить терпеливо обиды, клевету и унижения. „Поистине горька эта чаша терпения, зато целебна... Чаша бедствий и скорбей, которую Божиим попущением наполняют нам недруги наши и велят ее пить — горька; но если мы ее выпьем ради любви к Богу, терпеливо и любя врагов наших, то она превратится для нас в вечную сладость и принесет душам нашим вечное здравие”. (Поучение 2-е в неделю 19-ю). Мы можем победить врагов наших незлобием и терпением уже потому, что незлобие торжествует над злобой, а главным образом потому, что Бог помогает смиренному и кроткому. Кроткий человек — это агнец из видения апостола Иоанна (Апок. V. 1-10) : „Это агнец обладающий силой льва”.

Из всего вышесказанного нам ясно видно какое огромное значение придавал св. Дмитрий этим добродетелям, столь милым сердцу всех русских святых. О нем самом мы узнаем из его учения, что он ставил во главу жизни совершенной соблюдение добродетелей, самоотречение и смирение. В этом он только следует таким великим учителям Церкви, как Василий Великий, Иоанн Златоуст, Федор Студит и святые, жизнь которых он сам описывал. Впрочем, именно в этом — духовный завет большинства русских святых.

Поклонение Святого Дмитрия Страстям Христовым.

О. Сергий Булгаков, в своей книге „Православие” (франц. изд. Париж, 1932, стр. 210-211), пишет : „Образ Христа сияет над душой христианской и указывает ей жизненный путь... Но не образ Христа распятого вошел в душу русского народа и овладел сю...”. Стоит ли подчеркивать, что здесь мы снова слышим одно из тех утверждений, которыми некоторые современные православные богословы стараются воздействовать на доверие западных читателей, мало осведомленных или вовсе не знакомых с подлинным русским религиозным мышлением. Не говоря уже о молитвах литургии, а тем более о песнопениях Страстной Седмицы, заметим ту особенность, что русская агиография выделяет целый ряд своих святых под именем Страстотерпцев, чей подвиг был в том, что они своей страдальческой смертью уподобились Христу; место, которое занимают среди русских святых „Христа ради юродивые”, в чьем сердце вечно живет образ распятого Бога; всего этого вполне достаточно, чтобы опровергнуть утверждение о. Булгакова. Жизнь святого Дмитрий Ростовского и его учение еще больше освещают традиции русского bla-

гочестия. Нельзя забывать, что Святитель Дмитрий — один из самых любимых святых русского народа. То, что его поучения читались с большим интересом и духовенством и мирянами, доказывает, что и те и другие находили в них отклик своим чувствам.

Каково же было отношение св. Дмитрия к Страстям Христовым? Страсти не были для него, среди всего прочего, предметом обычного поклонения. Вся его духовная жизнь протекала, росла и укреплялась под сенью Креста. Он говорил, что надо избегать грехов, ибо они возобновляют страдания Христа, пригвождая Его заново ко кресту, но что необходимо осуществлять добродетели, пример которых дает нам распятый Христос. Св. Дмитрий любил, особенно по пятницам, размышлять о страданиях и смерти Спасителя. И если случалось что-либо в пятницу, он рассматривал случившееся в соотношении со Страстями. Так записал он в своем дневнике 29 марта 1689 г.: „Марта 29 дня, в сияющей и великой пяток спасительных Страстей, мать моя Мария Михайловна преставилась в девятом часу дня, в тот самый час, когда Спаситель наш, на кресте страждущий, за спасение наше, дух Свой Богу Отцу „в руце“ предал... А и то за добрый знак спасения ее полагаю, что в тот же день и час, когда Христос разбойнику во время вольной Своей смерти рай отверз, тогда же и ее душа разлучиться от тела повелел“. Также и в проповедях, произносимых по пятницам, Святитель всегда говорил о Кресте. Как мы уже знаем из его жития, любил он лежать крестообразно простертым на земле в течение трех часов, вспоминая часы, проведенные Спасителем на кресте.

В своем первом сочинении „Руно орошенное“ он рассказывает, как Богородица, стоя у креста, приняла апостола Иоанна, как сына, и добавляет, что лишь тот достоин называться сыном Божьей Матери, кто чист, кто Христов ученик и кто сам стоит у креста. Что значит стоять у креста? спрашивает он, и отвечает, что это значит всегда иметь перед духовными очами образ распятого Господа, сораспинаться Ему состраданием и „последневным умерщвлением греховных страстей своих“. „Всякий христианский благочестивый человек, — говорит он в своей прекрасной проповеди о женах миросицах, — есть церковь Христа Бога нашего. В этой церкви есть и крест. Им является всегдашнее памятование о страданиях Христовых“.

Святитель оставил много других коротеньких сочинений, посвященных Страстям Господним, в которых его нежная любовь к Страждущему Спасителю напоминает подобные сочинения западных духовных писателей. Не следует этому удивляться,

зная, что св. Дмитрий воспитывался в Киевской Духовной Академии, где было сильно польско-латинское влияние.

Свои размышления о Страстях Христовых Святитель начинает или с Гефсимании или с Тайной Вечери, следуя повсюду за Господом и призывая верных следовать этому примеру. Он дает образ Христа — странника, изгнанного людьми. Кто не будет растроган, глядя на несчастного странника, возвращающегося в свой дом? Он был нашим Гостем. Сперва мы дали Ему приют в хлеву, потом прогнали Его в Египет к язычникам. У нас Ему негде было преклонить голову. К своим пришел, а те Его не приняли... Святитель не ограничивается только историческим описанием Страстей; он говорит образами и символами. Заметим, что он приводит почти те же примеры, что и св. Бернард и св. Бонавentура. Христос представлен, как духовный виноград и древо жизни. Своим Страданием Христос ранит сердце человека, как стрелой любви.

В слове на день памяти св. Дмитрия Солунского Святитель сравнивает Христа с луком, посылающим стрелы, ранящие сердца людей." ...Три духовные стрелы, производящие три язвы в сердцах наших, и каждая из них действует в нас особой силой". Во-первых мученичеством, как поступали апостолы и мученики. Во-вторых добровольным умерщвлением плоти, как это делают оставляющие мирскую жизнь для покаяния и смирения плоти перед духом. В-третьих запечатлением в сердце ран Христовых. Последний способ и есть причина двух первых.

„Носить язвы Господа Иисуса в сердце значит иметь сердце, уязвленное любою к Господу, уязвленному за нас гвоздьми и копием на кресте". Святитель вспоминает невесту из Песни Песней, сидящую в саду под яблоней и говорящую: „Уязвлена есмь любовию аз". И Святитель спрашивает, почему она так говорит? и добавляет: „Разве божественная любовь имеет свой некий лук и свои стрелы, коими стреляет и уязвляет сердце невесты своей?" На этот вопрос Святитель отвечает словами св. Григория Нисского: Бог уязвляет сердца людей Сыном Своим Единородным, как стрелою, и эта же стрела язвит и самого Стрельца.

Святитель приводит эти слова, сравнивая распятого на кресте Христа с тетивой, натянутой на луке, язвящего сердца людей стрелами Своей крови. „Смотрю опять на град Иерусалим и вижу... Христа, Спасителя нашего, исходящего из Иерусалима в поле Голгофское, несущего, как бы лук, крест на реманах Своих и кровавые капли на теле Своем, как бы стрелы в колчане, коими хочет устрелить и уязвить многих... Но малом

времени показался крест на Голгофе, а на нем составы Господа нашего Иисуса Христа, жилы и вся плоть, напряженная, как тетива на луке. Лук этот Бога Отца; Он его напряг, Он отдал вместо нас Сына Своего на смерть крестную. Потом пришел воин с копием и ударил им в ребра Христовы. Это раскрылся колчан стрельный. И „абие изыде кровь и вода” – это стрелы посыпались из колчана, ибо сколько пролилось калель дражайшей крови Христовой и пречистой воды из ребер Еgo, коими Он устреляет, пронзает и уязвляет сердца человеческие...”

И наконец Святитель видит Христа, распятого на кресте и как бы поющего последний свой гимн. „Христос, распрастертый на кресте, как струна на арфе, о сколь приятное издает сладкопение! Вот Он молится за убивающих Его: „Отче, отпусти им, не ведят бо что творят!”, вот разбойника спасенным делает: „Аминь, глаголю тебе, днесь будеши со мною в раи”; вот Матерь Свою Иоанну поручает и к Богу Отцу вопиет... Но уже конец игранию, когда обрываются струны, когда разлучается душа с телом”. (Слово на Страсти Господа нашего Иисуса Христа).

Так Святитель Дмитрий благоговеет перед Страстями Господними. Посмотрим теперь над чем именно предпочитал он размышлять. Мы видим его особое, им самим объясненное, почитание пяти ран на теле Иисусовом, из которых он любовно выделял рану на боку, рану сердца. Это вовсе не значит, что эти раны, взятые отдельно, являлись сами по себе предметом специального почитания, как это встречается на Западе, но Святитель указывал на раны Господа, как на источник размышлений для благочестивой души и как на широкое поле духовных поучений для проповедников. Святитель называет их „гроздья таинственной лозы”. „Поучимся, — говорит он, — у пяти ран Господних любить праведных и миловать грешных. Станем на праведный путь и оставим пути злые... Наконец у раны сердца поучимся любить не только друзей, но и врагов... Но не оставим и прочих всех, хотя и меньших, гроздей той лозы, не пренебрежем и всеми прочими ранами, бывшими на теле Господнем, ибо все они имеют силу избавить и спасти нас от грехов наших”. (Поуч. 2-е в нед. 13).

В своем сочинении „Поклонение Господу нашему Иисусу Христу” Святитель вновь говорит о пяти ранах. В Поучении в неделю Фомину он говорит, „чтобы мы вместе со святым Фомою осознали язвы Его...” „однакоже мы должны их осознать

иным способом. Он осязал их веицественно, мы же должны осязать их не веицественно, но духовно... внедривши ум в язвы Христовы". „О премилостивые и прещедрые руки Господа нашего Иисуса Христа! — восклицает Святитель, — О пресладкие язвы ручные! Поклоняемся вам благодарственным поклонением, облобызаем вас сердечными устами и простираем к вам руки наши, дабы ущедрили нас". От ран на руках Святитель переходит к ранам на ногах. „Господь наш претерпел ногами Своими... чтобы искупить преступление Адама... Не мы ли виновны в уязвлении ног Христовых? не мы ли, ходящие всегда путем беззакония и неправды, спешащие на зло, как на пир, путей же Господних не знающие и пренебрегающие ими?.. О пречистые ноги Господни! Поклоняемся вам, лобызаем вас ч ваши язвы гвоздинные, лобызаем же сердцем и устами, благодаря сие вольное за нас страдание".

Если св. Дмитрий благоговеет перед всеми ранами Спасителя и поклоняется особо язвам на руках и ногах Его, то не удивительно, что рана в боку окружается им наибольшей любовью. Рана в боку и рана в сердце — одно и то же для Спасителя, ибо острое длинное копье пронзило ребра до сердца. Христос на кресте „преклоняет главу, указывая на сердце, что и оно будет измучено после Его смерти... сим наклонением, как бы благодарит Бога Отца за чашу страстей... как бы говоря иудеям: уже нет Того, над Кем вы могли надругаться и посмеяться, ибо в руки Отца Моего Я предал Дух Мой; и вот Я завещаю вам для тиранства, для забавы сердце Мое..." (Слово на Страсты). В „Плаче на погребение Христово" Святитель дает другое, необычное, объяснение тому, что Господь позволил людям ранить Свое сердце. „Сильно разжено было сердце Христово, разжено же любовию, безмерно горящей к человеку, а чтобы прохладиться немногого от того жара, изволил принять внутрь сердца Своего холодное железо... ребра открыл, как дверь, сердце же, прияв рану, стало как открытое оконце... Вот открыта уже эта дверь: всякий желающий пусть войдет в нее и „пажить обрящет"... Пронзены ребра острым, железным, долгим копием, которое, пройдя своею длиною внутренности, достигло самого сердца, — ранило сердце, которое было источником и началом всей любви, ранило сердце, которое „взлюби Своя сущие в мире до конца взлюби я"; ранило сердце сердобольное, милосердное, сострадательное к бедствующим, мир ранил сердце Христово за то, что Христос всем сердцем взлюбил мир. Теперь мы знаем, как Христос взлюбил неблагодарный мир".

Как нам видно из этих писаний, св. Дмитрий рассматривал сердце не только, как орган тела, человеческое сердце, пронзенное копьем, но как источник источающий любовь, которою Христос возлюбил нас. Верные им призываются, не удовлетворяясь одним лишь размышлением над внешним, телесным страданием Спасителя, поклоняться скрытой муке Его сердца.

Сердце Христово — источник богатств неизреченных. На кресте же Христос „создает из ребра Своего возлюбленную невесту, нам же любезную матери, церковь Свою святую... Господь наш источил из ребер Своих два источника: крови и воды; вода для омовения нашего, а кровь для исцеления нашего”.

Слова эти указывают какое заключение выводит Святитель и как применяет в жизни поклонение Страстям. Страсты Христовы для него не простой исторический случай, имевший место много веков тому назад, но событие, возобновляющееся непрестанно в поступках грешников. Согрешающий распинает Христа заново. Мы распинаем Его нашими злыми, нечистыми и незаконными действиями. Мы поклоняемся пречистому лицу, но попираем ногами Его драгоценную кровь, отчего жертва Его становится бесплодной. Поклоняемся Христу и в то же время ударяем Его, когда вводим в гнев ближнего. Молимся Христу и в то же время плюем на Него, если осуждаем или оскорбляем ближнего. Согрешающий участвует в темном деле врагов Христа. Если какой-либо человек действительно серьезно задумается над страданием Спасителя, он никогда больше не согрешит. „Когда случится с нами какая-либо греховная борьба, мы тотчас обратим наши телесные очи к иконе распятия Христова, а умные — к Самому Христу, седящему на небесах... и скажем так: вот Господь наш за этот грех, за это беззаконие, за эту дерзость был пригвожден ко кресту; как же я дерзну совершить это злое дело и вторично распять Сына Божия?.. Кроме того, если будет приближаться к нам грехопадение, то, возведши поскорее ум наш ко кресту и посмотрев на Его простертые язвенные руки, простертые как бы уже над нами, подумаем: зачем Господь наш простер руки? А для того простер, чтобы меня спасти от потопления греховного. Вот Он говорит таинственным возвзванием к сердцу: „...разве ты не видишь язв Моих, которые Я, будучи Богом, выстрадал за тебя? Неужели ты хочешь и еще уязвлять Меня?“ (Поуч. в неделю Фомину).

Итак для Святителя Дмитрия страдания Христовы суть средство против греха и в то же время способ для спасения. Далеко не все делают такой вывод. Размышляя о Страстях

Господних, грешник слышит голос своей совести, тайно говорящий ему : „Если Господь твой умер за тебя, почему ты живешь в грехе ? Почему не умертишь своих греховных вожделений ?” А другой, взирая на распятого Иисуса, помыслит : „Ради меня Господь мой уязвлен, окровавлен, чтобы оживить, очистить меня уязвленного грехами...” И голос совести скажет ему : „Если ради тебя подъял на Себя все сие Господь твой, то почему же ты лежишь в лености и нерадении, как мертвый, недейственный и спящий во гробе ?” Наконец, „когда кто-либо из истинных богословов взирает на Господа своего, распятого на кресте, не помыслит ли о любви Его столь великой, что, любя нас, Он положил за нас Свою душу”. Подобное размышление поддержит его во время гонений и озлобления. „Не скажет ли он в себе : если Господь столь возлюбил меня грешного, недостойного и непотребного, что положил за меня Свою душу, не должен ли и я претерпеть сие малое ради любви Его ?”. Таким образом „богомысленное созерцание” обращает грешника, дает ревность нерадивому, а ревностному — великодушие.

Святитель Дмитрий ясно утверждает, что, как и вся жизнь Христа, Его страдания служат нам примером. Мы, Его дети, ученики и рабы должны поступать, как поступал наш Отец, наш Учитель и Господь. „Восприяв страдание, Он оставил нам образ, чтобы следовать по стопам Его”. Наш крест это — „слушающиеся с нами по попущению Божию скорби, беды, печали, болезни и всякие другие страдания, коими Господь наш искушает нас, как злато в горниле... Все это наши кресты, и когда человек ради любви Божией терпеливо несет их, то он приобщается к страданию Господню” (Поуч. 2-е на Воздвижение Креста).

Святитель особо настаивает на благодарении. И в сей жизни и в будущей мы вечно должны благодарить Спасителя за Его страдания. „Каждый из нас должен воздавать такое благодарение пострадавшему Господу, как если бы Он страдал за него одного. Я, грешный Дмитрий, говорю : благодарю Тебя, Спасителю мой, свете мой, животе и воскресение мое, за то, что Ты возлюбил меня и предал Себя за меня. Ты, Петр, Иаков, или Иоанн, также говоришь : благодарю Тебя, Владыко мой, за то, что Ты возлюбил меня и предал Себя за меня”. Благодарность это — постоянное воспоминание о страданиях Господа. Воспоминание и любовь, но любовь искренняя. Это — главное и порой единственное, чего требует от нас Господь. „Что же Он за это (за Свою любовь к нам) требует от нас ? Он требует от нас одной только любви, говоря : Я возлюбил тебя,

возлюби ты Меня. Я за тебя был избит, оплеван, по ланите удержан, ты же только возлюби Меня за это. Я за тебя был увенчан тернием, бит тростию по главе и осужден на смерть, ты же за это возлюби Меня. Я за тебя был на кресте пригвожден, пронзен копьем, ты же за это возлюби Меня. За пролитие крови Мой за тебя Я от тебя не требую ничего, кроме твоего любящего сердца. Сын Мой, дай Мне сердце твое, возлюби Меня сердцем твоим ". (Поуч. 1-е в нед. 13).

Все эти выдержки ясно показывают, насколько мягко и красноречиво призывал Святитель мирян к поклонению Страстям Господним. Для него самого в этом был корень жизни духовной и, как истинный пастырь, он умел делать подходящие выводы, приспособляемые к жизни, поучая свою паству. Кроме, быть может, св. Тихона Задонского, трудно найти другого автора духовных писаний, который бы столь часто и так живо говорил о Страданиях Христа. Особенno, если мы вспомним все вышесказанное о пяти язвах Иисуса и о Сердце Иисусовом.

Остается сказать лишь несколько слов о щекотливом вопросе: какие духовные писатели имели влияние на св. Дмитрия в данной области? В настоящий момент этот вопрос не может быть окончательно разрешен из-за того, что у нас в руках имеются исключительно произведения Святителя, изданные в России до революции, бывшие во многих местах „исправлены“ Святым Синодом. Не исключена, значит, возможность позднее разобраться во всем толково, изучив еще не изданные рукописи св. Дмитрия. В „Благодарственном воспоминании страданий Христовых на все пятки“ (пятницы), написанном в 1702 году, Святитель сам указывает источники: „Св. Афанасий Великий, св. Евсей Самосатский, св. Иоанн Златоуст, св. Кириан, св. Епифаний Кипрский, св. Амвросий Медиоланский, св. Феодорит, св. Иероним, св. Иоанн Дамаскин, св. Лев, папа Римский, св. Иоанн Лествичник, св. Исидор Пелусиот и прочие святые“. Здесь св. Дмитрий не перечисляет всех авторов, чьими трудами он пользовался, но в проповедях он называет и других, как например, св. Василия Великого, св. Григория Нисского, св. Ефрема Сириня.

В произведениях последнего (или в приписываемых ему) мы находим много отрывков, где говорится о Страстях, а также и о пяти язвах, напоминающих слова св. Дмитрия. Мы знаем тоже, что библиотека Святителя была богата трудами св. Бонавентура, св. Фомы Кемпийского, св. Петра Канизийского, Корнелия Лапидского и пр., у которых можно встретить те же взгляды. Из этого можно заключить, что Святительполь-

зовался также трудами латинских авторов. В этом нет ничего удивительного, если вспомнить, что св. Дмитрий воспитывался в Киевской Духовной Академии, которая всегда легко воспринимала влияние латинского богословия. Латинское влияние могло отразиться на нем двояким образом: **непосредственно**, благодаря изучению латинских книг, и **косвенно**, благодаря влиянию самой Академии. Подобное влияние весьма вероятно в вопросе, очень редко затронутом в России, — поклонения Сердцу Иисусову (1). Тем не менее, было бы легкомысленно утверждать, что св. Дмитрию было знакомо почитание Священного Сердца в том виде, в каком оно упрочилось в Западном благочестии после откровений Парэ, имевших место в 1673-1675 годах. Хотя Святитель находился в переписке с иезуитами в Москве (2), последние не могли еще проповедывать новое поклонение, особенно в России, да еще православному митрополиту, поскольку книга отца Иоанна Круазэ была только-что запрещена (1704). Более правдоподобно будет думать, что Святитель, усердным чтением и благочестивым размышлением над прочитанными трудами попадавшихся ему латинских авторов, присоединился к тому взгляду на Страдания Спасителя, который был распространен среди польского и литовского духовенства, с которым общался Святитель. Записывая свои мысли, св. Дмитрий говорил с глубоким убеждением, употребляя язык западных писателей. Рассмотрев все обстоятельно, можно было бы сказать, что если форма, в которую св. Дмитрий облекает свое поклонение Страстям Господним, взята от латинских учителей, то примеры и свидетельства западных писателей, на которые он опирается, доказывают, что это почитание не запад-

(1) Хотя почитание Священного Сердца в том виде, в котором оно существует в Западной Церкви, не существует в православной Церкви, случай св. Дмитрия — не исключение. На самом деле благочестивый народ, отчасти под влиянием некоторых церковных песнопений, называет Спасителя „Всемилостивейший”, „Всеблагой”, „Иисусе, сладость моя”, „Доброта неизреченная” и т. д. В церкви, в монастырях и даже дома с любовью постятся или читается прекрасный акафист Иисусу Сладчайшему... Не будучи равным почитанию Священного Сердца, обычай этот, однако, имеет с ним сходство замысла, давности происхождения и общности предполагаемых догматов: здесь, как и там, мы видим безграничное доверие к Богу, воплотившемуся в человека... Больше того: прямое обращение к Сердцу Иисуса встречается у весьма почитаемых святых, простых монахов и архиереев, в проповедях древних священников, в миссионерских письмах и в разговоре мирян. (Cр. S. Tyszkiewicz, S. J. «*In apostolatus Orationis. Intentio generalis in Mensem iunium 1937*», Romae 1937).

(2) И. Шляпкин, Св. Дмитрий Ростовский, стр. 281.

ное, не восточное, а просто христианское. И то, что поучения св. Дмитрия не оскорбили ничьего слуха, но напротив, были горячо любимы православным духовенством, доказывает, что они сообразны русскому благочестию и чувствам, испытываемым русским народом к распятому Спасителю.

СВЯТИТЕЛЬ ТИХОН ЗАДОНСКИЙ (1724-1783)

XVIII-й век в России — век противоречий и парадоксов. На первый взгляд это блестящий век Екатерины Великой, век русского барства и вольтерианства; век крепостничества, переходящего понемногу в рабство, век распутства, несдержаных страстей, грубого и жестокого тиранства. Но это тоже век возрождения монашества и расцвета духовной жизни. Движение это, начавшись с попытки Петра Великого реформировать Церковь, кончается восстановлением таких древних святынь, как заброшенные монастыри Валаама, Коневца и др. На общем фоне XVIII века резко выделяется фигура св. Тихона. Его образ является неожиданные черты.

О нем было сказано, что „Святитель Тихон Задонский является собой удивительное сочетание двух величайших образов древности, двух святых Иоаннов — св. Иоанна Златоуста и св. Иоанна Лествичника. Два подвига совершаются в его житии — подвиг архипастырского наставления в громоподобных проповедях и подвиг в тиши келейной родившегося богомудрого поучения, которое душу заблудшую возводит по лестнице духовного совершенствования и приносит на трапезу Господа”.

Человек.

Святитель Тихон родился в 1724 году в бедной семье дьячка села Корецка, Валдайского уезда, Новгородской губернии, Савелия Кириллова, и получил при крещении имя Тимофея. Потеряв отца еще во младенческом возрасте, он был воспитан матерью и старшим братом, унаследовавшим отцовскую должность. Семья терпела большую нужду. „Как-де я начал себе помнить, — рассказывал Святитель, — в доме при матери нашей (отца своего я не помню) было нас четыре брата и две сестры: большой брат дьячкову должность отправлял, средний же брат взят был в военную службу, а мы все еще малы были и в великой жили бедности, так что нужную дневную имели пищу, и потому мать наша в великом прискорбии была о воспитании нашем”. Когда Тимофея подрос настолько, что смог работать, он нанялся к соседу: „...а как в доме было есть не-

чего, то я у богатого мужика во весь день, бывало, бороню пашню, чтобы только богатый мужик хлебом накормил. Вот в какой нужде воспитывался я", рассказывал он. Мальчик был кроткого и ласкового нрава. Он полюбился богатому бездетному ямщику, из того-же села, который предложил матери взять Тиму на воспитание, усыновить его и сделать своим наследником. Скрепя сердце, мать согласилась. Уже вела она мальчика к ямщику, когда встретила на дороге старшего сына. Тот, узнав в чем дело, бросился матери в ноги, умоляя ее не отдавать Тиму в чужие люди, а оставить его дома. „Ведь ямщику отадите, то ямщиком он и будет; я лучше с сумою по миру пойду, а брата не отдаю ямщику, — постараемся обучить его грамоте, то он сможет в какой церкви в дьячки или пономари определиться". Мать сдалась на уговоры и Тимофей остался в семье, живя до четырнадцатилетнего возраста в трудах и в нищете. Нищета, в которой рос будущий святитель, была не только материальной нуждой. Она отзывалась и на духовной стороне жизни, кладя свою печать на отрока. Беспросветная нужда, как тяжкое бремя, угнетала впечатлительную и нежную душу. Не здесь ли нужно искать причины грусти, сосредоточенности и строгости, которые впоследствии были присущи св. Тихону, а равно его болезненного состояния, которое к концу жизни подкосило его крепкий и сильный организм нервным припадком, заставив его в сорок четыре года удалиться на покой до самой смерти, последовавшей пятнадцать лет спустя.

Если в развитии характера Святителя нищета была отрицательным явлением, то и в явлениях положительных не было недостатка. Человек не может существовать лишь отрицательной стороной жизни. Ему необходимо нечто другое для душевного покоя и духовного мира. Эту поддержку Тима находил в семейной обстановке. В его воспоминаниях о детстве, несмотря на крайнюю бедность, рисуются крепкие, святые устои жизни русского крестьянина. Все там есть: нужда, босые ноги дома, рубаха из сурогого холста, лапти, чтобы ходить по воскресеньям в церковь. Жизнь обычная и простая, постоянный труд, удовлетворяющий скромные желания в границах необходимого для существования, „хлеба насущного" из Господней молитвы. Все это являлось нравственной силой и духовным богатством русского народа. Тима вполне удовлетворен, если он может, отработав „во весь день", получить вечером кусок хлеба; старший брат, хотя и кормилец семьи, земно кланяется матери; Тимофей послушно протягивает матери руку, давая увести себя к ямщику, а затем, когда мать отказалась от своего замысла,

так же покорно идет за братом. Это нам показывает, что все члены семьи предпочитали суровое, трудное существование и обязательства бедного церковного служки, нежели обеспеченную жизнь приемыша в семье ямщика; что материальные блага не рассматривались ими, как самое важное в жизни. В материнском взгляде, в самоотверженности брата, в отношениях между членами семьи будущий моралист уже тогда поучался христианскому милосердию, которое впоследствии стало основой его жизни и его нравоучения.

В семье же он познакомился с христианскими добродетелями: кротостью, смирением, покорностью воле Божьей — неизменными спутниками в бедности для каждой истинно-христианской семьи. Положительные элементы в жизни семьи, с присущей им прямотой и искренностью, были таким мощным двигателем в воспитании личности юного святого, что и отрицательные стороны имели на Тихона только положительное влияние. В его словах, когда он говорит о своем детстве, нет ни горечи, ни озлобления. Наоборот, в них слышится отзвук того, что позднее Святитель выскажет в своем завещании, готовясь покинуть этот мир: „Слава Богу о всем! Слава Богу, яко о мне недостойном промышлял! Слава Богу, яко помогал мне в многоразличных искушениях, бедах и напастях! Слава Богу, яко мене печалующегося утешал! Слава Богу, яко мене отечески наказывал! Слава Богу и о прочих Его благах, которые мне к содержанию и утешению моему подавал! Столько я от Него получил благодеяний, сколько дыхал! Слава Богу о всем...“. Знание жизни народа и бедняков, по собственному опыту, страдание к ним и искреннее желание всегда им помогать — вот то ценное наследство, которое будущий святой учитель унес из родительского дома. Говоря словами самого Святителя, семья посеяла добрые семена в его душе, а от них произросло „деревцо малое, к какой стороне наклонено будет, так и будет рости...“

В начале 1735 года, императрицею Анной Иоанновной изданы были два указа, коими „предписывалось сделать церковно-служительским детям разбор и лишних, особливъ же не учащихся, отдавать в военную службу“. Пришлось подчиниться и мать Тимофея повезла сына в Новгород, где было тогда две школы: Духовное Училище, для детей духовенства, и Военная Арифметическая Школа. Количество кандидатов в Духовное Училище было так велико, что сын бедного причетника не мог и мечтать о ней. Поэтому мать, „для облегчения собственного пропитания“, представила его на усмотрение гражданского

начальства, — а оно назначило было его к исключению из духовного звания и к определению в военную школу. Этот поступок в корне изменил бы его судьбу, если бы не вмешательство другого брата, бывшего причетником в Новгороде и взявшегося помочь меньшому брату, беря на себя расходы по учению. 11 декабря 1738 года, Тимофей был принят в Духовное Училище на собственный счет. Бедность преследовала его; при новых обстоятельствах нужда все увеличивалась и жизнь становилась труднее, чем прежде. Тиме было четырнадцать лет. По взглядам того времени, в этом возрасте юноша из бедной духовной семьи мог жить независимо и исполнять должность дьячка. Но, начав учение, юноша хотел продолжать его, хотя, по его собственным словам, „терпел великую нужду”. Вечерами, после занятий в школе, он под надзором брата изучал дома книги, необходимые для его будущей должности. В свободные же часы копал гряды на огородах, чтоб немного заработать на пропитание. Уже в таком раннем возрасте он вынужден был разрешить сложный вопрос о возможности сопоставления двух различных занятий с тем, чтобы одно не вредило другому. От чтения он переходил к полевым работам, а от копанья грядок к изучению грамматики. В 1740 году, благодаря вмешательству архисдея, в Новгороде открылась Семинария, где преподавали выписанные из Киева учителя. Двести учеников из Духовного Училища, „наиболее способных к наукам”, были избраны для обучения в Семинарии латыни, греческому языку, философии, богословию и риторике. Тимофей был среди них и был зачислен в Семинарию, на сей раз уже на казенный счет. Теперь ему не приходилось думать ни об еде, ни об одежде, ни об обуви. Это было большим облегчением. Все же нужда продолжалась и крест Тимы был тяжел. „Я начал продолжать учение на казенном коште и терпел великую нужду, — рассказывал Святитель в бытность свою в Задонске, — и так бывало: когда получу казенный хлеб, то из одного половину оставлю для проповедования себе, а другую половину продам: куплю свечу, с нею сяду на печку и читаю книжку”. В 1751 году, будучи еще учеником, он начал преподавать греческий язык. К довершению всех бед, он потерял мать, без памяти любившую младшего сына. Скончалась она в год его поступления в Семинарию.

С той поры у ребенка, одаренного природной чувствительностью, не было ни дома родительского, ни матери, что „жалела” Тиму, ни братьев, отдававших ему последние гроши, не слыхал он ни от кого доброго слова, не видал участия и поддержки. Жил он в среде семинаристов, в те времена грубой и

невежественной, где дети состоятельных родителей, для которых бедность его была причиной постоянных насмешек и издевательств, не щадили самолюбия мальчика. „Матушка моя скончалась, — рассказывал св. Тихон, — а богатых отцов дети, соученики мои, играют или найдут отопки, то-есть, осметки лаптей и начнут смеяться надо мною и оными махать на мене, говоря: „Величаем тя”. Надо читать между строк, чтобы понять все, что несчастный ребенок переживал в подобные минуты.

15 июня 1754 г. Тимофеи окончил Семинарию. Он провел там четырнадцать лет, в течение которых развивал в душе своей добродетели, привычные ему с детства, и ставшие с тех пор его основными добродетелями: **трудолюбие и терпение**. Пребыванию в Новгородской Семинарии Святитель обязан превосходным знанием греческого языка, Священного Писания и святоотеческой литературы. Истинная любовь к труду помогла ему „извлечь драгоценное из ничтожного” (Иерем. XV. 19), обрести содержимое, заслоненное формализмом, процветавшим тогда в семинариях, и воспринять жизнь сквозь сухую схоластику. По природе своей Тимофеи был человеком живого характера, практического склада, у которого мысль и действия были нераздельны. Он не удовлетворялся одними лишь рассуждениями, как случалось это с большинством людей его эпохи, но пылко стремился превратить мысль в дело. Система преподавания в Семинарии, носившая тогда печать отвлеченностей, без всякого общения с интересами народа, ничуть не изменила его врожденных качеств. Вот почему его богословские сочинения так живы, конкретны и так близки русской душе. Из всех бедствий, перенесенных Тимофеем в годы его пребывания в Семинарии, смерть матери была, несомненно, наибольшим горем. Эта потеря заставила его остро осознать свое одиночество. Одиночество всегда тяжело человеческому сердцу, особенно сердцу ребенка или подростка. Тем не менее, для Святителя одиночество, которое он испытывал среди своих товарищей, было противоядием. Оно спасло его от дурных примеров, встречающихся в этой среде, довольно грубой и мало нравственной, и сохранило нетронутыми в его душе семена, некогда посеянные семью. Оно помогло ему взрастить и взлелеять их. Одиночество, которое Тимофеи испытывал в школе, было одной из причин (и не малой) того, что личность его оказалась явлением единичным и исключительным того времени, личность соединившая в себе наивысший христианский дух с достойнейшим примером жизни своего века. Все дурное, все зло условий воспитания и жизни, забыто или побеждено добром. „Слава Богу

о всем ! ”, — последние слова умирающего Тихона звучат заключительным аккордом земным страданиям и всем переживаниям святой души. Все покрылось глубиною духа и потонуло в благодарственном гимне Богу и Его Промыслу.

Одиночество — состояние не нормальное для человека. По происхождению своему он находится в зависимости от Бога и себе подобных. Поэтому, когда одиночество охватывает сердце человека, он старается освободиться от него, как от навязанной неприятности. В некоторых исключительных случаях стремление к освобождению может найти ненормальный выход, особенно если человек не имеет христианской веры. Тогда он сам себя уничтожает : это — самоубийство в какой бы то ни было форме. Нормальный выход — совсем иной, особенно, когда это случается в условиях христианской обстановки, основанной на вере, надежде и любви. Тогда человек отдает всего себя Богу. Жизнь человеческая растворяется во Христе. Так случилось и с Тимофеем. Одиночество, которое он испытывал в отроческие годы, оказалось благодатной почвой для укрепления его внутренней жизни, и с той поры вся жизнь его была непрерывным предстоянием Богу. „ Слава Богу, — читаем мы в его завещании, — яко мне подал слово Свое святое, яко святительник, сияющий в темном месте и тем мене на путь истинный наставлял ! Столько я от Него получил благодеяний ! .. ”

Верующей душе Тимофея Бог стал единственным прибежищем, единственной поддержкой. Мир идеальный, мир веры, надежды и любви был для него единственным упокоением в житейских трудностях и тяжелой действительности. Только там его одинокое сердце находило покой и он чувствовал себя недосягаемым для скверных выходок его товарищей. В написанной позднее „ Инструкции семинаристам ” Святитель призывает их, еще в ученические годы, держать взор направленным ко Господу, молиться чистым сердцем Богу Отцу, Который соблюдает нас Своим Промыслом, нас охраняет и питает нас.

Св. Тихон, действительно, „ от юности возлюбил Христа ”, как поется в тропаре на день его памяти. В школе и в семинарии он изучил „ азбуку ” жизни христианской. Там он личным опытом познал добродетель смирения, „ духовной нищеты ”, там же впервые понял, что появление в душе „ страха Божьего и есть „ начало мудрости ” христианской.

В сентябре 1754 года, Тимофея получил официально должность учителя греческого языка при семинарии, в ноябре же к прежнему предмету его преподавания прибавлен был новый

— риторика. Настал, наконец, день, когда будущее его казалось обеспеченным и он мог помогать своим родным. Прежде всего он вызывал к себе, в Новгород, свою старшую сестру, вдову, „чтобы избавить ее от тех тяжелых и унизительных работ, которыми она доставала себе пропитание: она мыла полы у богатых людей и скучною платою за то жила...” Но напрасно родственники „упрашивали его выйти на какое-нибудь священническое место”, он отказался, как отказался и жениться. Мы прекрасно знаем каково было состояние его души, благодаря воспоминаниям двух его келейников, служивших ему в Задонске, Василия Чеботарева и Ивана Ефимова. Оба эти ценных документа находятся в приложении к пятому тому Полного собрания сочинений св. Тихона, в Синодальном издании. Они содержат подробное описание жизни Святителя в Задонске, а также несколько его собственных рассказов о детских и юношеских годах.

Судя по этим свидетельствам, одной из характерных черт юного Тимофея, в годы учительства, было сознание непрерывного предстояния Богу, откуда и отданье всего себя целиком Воле Провидения. Не раз почувствовал он на себе проявление Воли Божьей; о двух случаях Святитель часто любил вспоминать.

Однажды, взойдя на церковную колокольню, он случайно схватился рукой за перила. В ту же минуту они обвалились, а Тимофея был отброшен к колоколам, где и упал, полумертвый от страха. В другой раз, тоже в бытность свою преподавателем, он ехал верхом на лошади. „Вдруг лошадь стала так его бить, что седло свернулось и он упал на землю, при чем одна нога его запуталась в стремени. Опасность была очевидная, но Господь и здесь видимо сохранил его: взбесившаяся лошадь вдруг остановилась, как будто усмиренная кем, — и Тимофея Савельич остался невредимым”.

Другая черта, характерная для Тимофея, это — его любовь к уединению и стремление к богомыслию и созерцательной жизни. Мы видели, как еще в семинарии, душа его, отрываясь от жестокой действительности, любила молитвенно уходить ввысь. Мы видим, что тогда уже он „любил ночное время без сна провождать, а занимался либо чтением душеполезных книг, либо душеспасительными размышлениями”. Летней ночью любил он, зайдя из комнаты, „стоячи размышлять о вечном блаженстве” Будучи ректором семинарии в Твери, Тихон мечтал „построить в монастырской вотчине келию и удалиться в нее для подвигов безмолвия, молитвы и душеспасительных размышлений”.

ний". Такая любовь к „богомысленному созерцанию" дала возможность духовным очам его узреть видение. Однажды ночью, когда, по привычке, он бодрствовал, размышая на крыльце, вдруг увидел, что „небеса разверзлись и там такое сияние и светлость, что бренным языком сказать и умом понять никак невозможно; то только сияние было кратко (почти однominутно), и паки небеса натурально в своем виде стали, и я от чудного видения более горячее возымел желание к уединенной жизни, и долго, после оного чудного видения, чувствовал и восхищался умом, да и ныне, когда вспомню то, ощущаю в сердце моем некое веселье". Подобное состояние духа не могло найти себе выхода иного кроме монастыря. Это и избрал Тимофей Савельич. 10 апреля 1758 года он был пострижен в монахи и наречен Тихоном. В Фомино Воскресенье Тихона рукоположили во иеродиакона, а летом, в вакацию, во иеромонаха.

Осенью того же года он был назначен преподавателем философии, а в январе месяце префектом семинарии. Год спустя, по просьбе архиепископа Тверского, пожелавшего назначить его ректором Свято-Троицкой семинарии и настоятелем Отроча монастыря, Тихон был уволен из Новгорода и отдан в распоряжение преосвященного Афанасия, архиепископа Тверского, который немедленно и назначил его на новую должность.

Здесь, на новом месте, как и раньше в семинарии, Тихон продолжал развивать, привычные с детства, добродетели: смирение и кротость. Однажды, в бытность свою архимандритом и ректором Тверской семинарии, получил он через сторожа приказ немедленно сесть в поданную коляску и ехать в архиерейский дом. Не прекословя, он смиленно исполнил приказание „и не дослушав вечерни, поехал в архиерейский дом; но, дорогою едучи, чувствовал в сердце свое и печаль и радость; ибо некоторые из архиерейского дома были недоброжелательны мне, и думал: нет ли от них каких-либо клевет на мене архиерею". Так искушалось его терпение и Тихон смиленно покорялся.

Прошло три года, после чего архиепископ Новгородский пожелал вновь вернуть к себе Тихона и сделать его своим викарием. Тихон, по его собственным словам, „никогда не мыслил о сем важном сане... но Всевышнего судьбе так угодно, что есмь недостойный — епископ". Он не перечил этому назначению, хотя у него „мысли были непременно куда-нибудь удалиться в пустынный монастырь и проводить уединенную жизнь". Обливаясь слезами, простился Тихон с Тверскою братиесю и выехал в Петербург, где, 11 мая 1761 года, был назначен епископом Кексгольмским и Ладожским и викарием архиепископа

Новгородского. Два дня спустя, 13 мая, была его хиротония в Петропавловском соборе.

Будучи назначен Новгородским викарием, Тихон возвратился на жительство в город, где провел свою юность. По обычаю, новый архипастырь был торжественно встречен Новгородским духовенством, „при колокольном звоне”; весь город ликовал, что один из его сынов удостоился высокого звания епископа. Среди встречающих Тихона было много его старых товарищей по школе, „в то время иные из них священниками и диаконами были, оные-ж и пришли ко мне, по обыкновению для принятия благословения, но я им сказал: вы, братцы, смеялись надо мною, когда были малолетними щельми, и отопками на мене махали, теперь же и кадилами будете кадить. А они сказали мне: — Прости, владыка святый! — Я же сказал им: я шутя вам говорю, братцы”. В Новгороде же Тихон встретился со своей сестрой, плакавшей от радости. Он принял ее, как любящий брат: „Сестрица, — сказал он, — теперь есть тебе на чем приезжать ко мне: у меня есть услуга, лошади и коляска для тебя... родная, я никогда не соскучу твоим посещением и сердечно люблю тебя и почитаю”.

Бедная сестра вскоре умерла и сам Святитель отпевал ее. „Едучи дорогою к погребению, также всю литургию и погребален едва мог отслужить от горчайших слез...”

3 февраля 1763 года, Екатерина Великая сама избрала его, хотя имя его не значилось в списке кандидатов, и назначила его на должность епископа городов Ельца и Воронежа, который еще в эпоху Петра Великого был прославлен Святителем Митрофаном.

Епископ Воронежский.

14 мая 1763 года Тихон прибыл в Воронеж и вступил в свои права. Его епархия была в то время одной из самых обширных в России и весьма трудной для управления. За последние 80 лет население ее стало смешанным: казаки, украинцы, бывшие крепостные люди, бежавшие от господских наказаний, великороссы, перемещенные из Центральной России для защиты от татарских набегов, бродяги. Весь этот люд жил на берегах Дона, в атмосфере беспорядков и распущенных нравов, с которыми Тихону пришлось бороться в течение всего срока его епископства. Один из местных историков называет Воронежскую епархию времен св. Тихона „краем полуязыческим, полу-варварским”. Внешнее управление епархией если и было кое-как

налажено, то оставалось проделать всю работу нравственного и религиозного просвещения. Административная и юридическая деятельность должна была уступить место деятельности наставнической, прямому влиянию пастыря на пасомых. Такова была роль св. Тихона. С первых же шагов на архиерейском поприще, он сразу выделился из всех, современных ему, епископов. В эпоху Екатерины Великой большинство из них держалось и жило вельможами, не особенно заботясь о духовных запросах своего стада. Тихон же горел христианской любовью к людям и хранил в сердце завет старо-русских святителей: служить Богу и людям.

Тихон пробыл на Воронежской кафедре только четыре года и семь месяцев, но его деятельность, как администратора, как педагога и как духовного наставника была необычайной. Прежде всего он взялся за преобразование и воспитание духовенства, которое было в высшей степени невежественным и нерадивым. Его первая проповедь, на семнадцатый день по приезде, была на тему об отборе ставленников (кандидатов в священники). Он просил прихожан выбирать людей доброго поведения и подходящего возраста. В самом расцвете XVIII века он проповедывал, как пастырь озабоченный духовной жизнью своего стада, „Пастыри” и „стадо” — два направления, которым отдавал он всю энергию, всю благодатную силу, полученную благодаря его сану, во все время его пребывания в Воронежской епархии. Действуя на пастырей он через них соприкасался со стадом; входя в личные сношения со стадом, он сам становился в ряды пастырей и тем самым нравственно влиял на них.

На поле деятельности, где встречались архипастырь, духовенство и пасомые, шла борьба „плоти и духа”. Тихон понимал свою собственную задачу, как роль вождя, указывающего другим „Истинное христианство”, помогающего пастырям и овцам ему порученным найти „Сокровище духа”, Царство Божие, живущее внутри каждого человека. Пастырское нравоучение Тихона зиждется на евангельской точке зрения на пастырский долг: пастыри — „соль земли” и „свет миру”. Их положение, указанное им Богом, в жизни христианской то же, что и пастуха по отношению к овцам, или головы, по отношению к другим членам тела. Пастырь — это факел, горящий в ночи и освещающий дорогу, это — ангел, возвещающий волю Отца небесного. Не одним лишь нравоучением указывают пастыри путь спасения своему стаду, но любовно охраняя его, идя впереди него и во всем подавая ему добрый пример. Пастырь не

должен походить на верстовой столб, который не двигается с места, он — вождь, идущий впереди всех и указывающий дорогу.

Воронежские пастыри и пасомые были очень далеки от того, чем они должны были быть. В наше время трудно себе представить, что священники не только не знали богослужений, но не умели бегло читать и писать и не имели Евангелия. Святитель распорядился, чтобы, после проверки, незнающих службы и чтения присыпали к нему. Многим священникам он должен был объяснить сущность таинств и молитв. Всем священникам он приказал иметь на руках Новый Завет и читать его с благоговением и прилежанием. Он написал наставления о покаянии, о браке, о таинствах; составил образцы наставлений: „како увещевати и преклоняти подсудимых к раскаянию и признанию“ и „Как поступать при исповеди и приобщении св. Таин болящего“. Нравственный уровень духовенства также заставлял желать лучшего. Нерадение, в мыслях, словах и делах, о спасении душ, им порученных; обычай напиваться до-пьяна по праздникам; небрежное приготовление себя к совершению Таинств; незнание песнопений и богослужений — обо всем этом Святитель написал множество наставлений. Порою он старался предупредить это, порою искоренить, угрожая Страшным Судом. Если Тихон был строг и требователен, то лишь потому, что чувствовал свою ответственность за вверенные ему Богом души. Тем не менее, он относился к духовенству, как старший брат, и даже когда ему приходилось отдавать строгие приказания, обращался с подчиненными доброжелательно, проявляя глубокое милосердие к провинившемуся собрату. Рассказывают, что однажды, отлучив временно какого-то священника от должности, Тихон взял на себя содержание его и его семьи.

Духовенство, зачастую, не имело никакого авторитета среди населения. Чтобы поднять его престиж, Тихон не удовлетворялся одними только „инструкциями“ и духовными наставлениями. Сразу же по приезде в Воронеж, он постановил открыть во всех городах епархии школы для детей духовенства. Эта попытка, однако, не увенчалась успехом из-за денежных затруднений и равнодушия самого духовенства. Все же ему удалось открыть две таких школы и восстановить семинарию в Воронеже. В „Инструкции, что семинаристам должно соблюдать“, он внушает им, чтобы они „смотрели на будущее служение не как на средство к жизни, но как на подвиг ради Бога и ближних“. Тихон выписал бывших учеников из Киева и Харькова, поручив им обучение семинаристов наукам и доброй жизни в страхе Божьем. „Обучать не только грамоте, но и честного

жития, страху Божия, понеже грамота без страху Божия есть не что иное, как безумному меч". По субботам учителя должны были собирать воспитанников для чтения и пояснения „Катехизиса православного исповедания" и толкования молитв, которые должны быть читаны спокойно и благочестиво. Большое внимание уделялось тому, что Тихон называл „обучение честному житию", то-есть соблюдению благочестия, благоговения перед Именем Божиим, братской любви, почитания старших.

Поднимая таким образом культурный и нравственный уровень духовенства, Святитель старался одновременно оберегать его от нередких грубых выходок со стороны населения и от телесных наказаний со стороны гражданских властей. Он был одним из первых епископов, запретивших „применять телесные наказания к священникам и грубо обращаться с ними", а также „не раз штрафовал он членов консистории и секретаря за несправедливые решения" (1).

Если свет померкнет, что будет освещать живущих в доме? Если волк похитит пастыря, кто будет стеречь? Если начальник сойдет с правильной дороги и заблудится, смогут ли идущие за ним не сбиться с прямого пути? Эти мысли, взятые из различных наставлений Тихона, произнесенных им по разным случаям, дают нам картину нравственности овец Воронежского стада того времени. В России, во все эпохи, монастыри показывали степень духовного уровня населения. В бытность св. Тихона архиереем, в Воронежской епархии было 13 монастырей, но их нравственный уровень был далеко не на высоте. Привычки казачьей вольницы еще жили в них. Нравы монашествующих были крайней грубыми: драки, розги, пьянство, непристойное поведение и т. д. Все это встречалось и среди мирского населения, но еще в больших размерах. Среди него тоже царила непристойность, грубость и суеверие. Сам Преосвященный был однажды жертвой народной грубы, когда объезжая как-то раз епархию, остановился в селе Хлевном переменить лошадей. „Крестьяне в грубой форме отказались дать лошадей: — Ты нам не губернатор, чтоб тебе лошадей давать. Ты пастырь над попами, да над дьячками. — „Побойтесь Бога, не мучьте меня!", кротко сказал Святитель и кротость подействовала лучше всяких криков и угроз. Лошадей дали, а позже, когда Святитель был уже на покое, однажды явились эти самые грубившие крестьяне и просили Святителя, чтобы он простил их и снял с них проклятие. — У нас все лошади падают. — Святитель ответил, что никогда он их

(1) А. Гиппиус. Св. Тихон Задонский, Париж. стр. 15.

не проклинал, а что Сам Господь наказывает их за оскорбление пастыря. Он же их „кающими с любовью прощает и разрешает“. „Вольтерианский дух“ века Екатерины был тяжелым наследством, оставшимся после нее. Если при дворе процветал дух „свободной мысли“ под видом улыбающегося скептика, то вдали от столицы блеск его стирался и вовсе исчезал в низших слоях общества. К нему прибавлялись остатки язычества, продолжавшие жить в народе, и все превращалось в несдержанную грубость; среди интеллигенции, широко распространенное вольтерианство принимало форму дерзкого нигилизма. И то и другое привело в конце концов к неверию, к большевистскому безбожничеству. В лице св. Тихона дух этот с самого начала встретил непримиримого врага. Святитель беспощадно обличал в своих проповедях тех, кто считает, что Евангелие — человеческая выдумка, Царство Небесное — басня, грех — пустяки; кто говорит душе: „ешь, пей и веселись“. Истый представитель древне-русского благочестия, он сам на себе испытал ненависть. Однажды, когда Святитель находился в доме соседнего помещика, хояйский сын, хвалившийся своими противухристианскими убеждениями, вступил с ним в спор. Несмотря на кротость, с которою Тихон говорил, ответы его были так метки, что юноша, потеряв голову, дерзнул ударить по лицу своего архиерея. Святитель упал в ноги обидчику, прося у него прощения за то, что ввел его в гнев. Предание гласит, что такой пример смирения настолько поразил юного вольтерианца, что вскоре он сделался ревностным христианином.

В 1764 году, Тихон написал предписание, запрещающее „раскольническим суеверам подходить к св. Тайнам в течение семи лет“. Подобная строгость объясняется невероятными злоупотреблениями, имевшими место в епархии. В самом Воронеже, кроме празднования Масляницы, сопровождаемого пьянством и бесчинствами, на глазах у благосклонного духовенства праздновался языческий праздник „Ярило“, праздник бога плодородия. Одним из обрядов этого праздника были неистовые пляски толпы, под предводительством „юноши в бумажном колпаке, украшенном бубенцами, лентами и цветами, с набеленным и нарумяненным лицом, изображавшего собою Ярило“. Тихон решил раз и навсегда покончить с этим бесчинством. 30 мая 1765 года, — „в самый разгар безобразия неожиданно появился на площади Святитель и, грозно обличая „смердящий“ праздник, угрожал изгнанием от Церкви. Он говорил с такою пророческою силой и пламенной убедительностью, что в один миг, тут же, на глазах Святителя, толпа разнесла в щепки балаганы и лавченки и чинно

разошлась по домам ". Ряженый юноша в испуге бежал и с тех пор праздник Ярило больше не повторялся в Воронеже.

Класс так называемой интеллигенции, был не лучше народа: пьяństво, бесчинства, азартная карточная игра, где ставились на ставку крепостные люди, бывшие на положении рабов, жестокость к ним, двоеженство, браки с малолетними, женоубийства, блуд и прочие бесстыдства заполняют страницы консисторских книг; там же рукою Тихона вписаны его приговоры. Понятно, что эта картина общественной нравственности была в глазах Святителя „ пожаром, опустошающим душу огнем беззаконий ". Святитель молился за свое стадо Богу милосердному, Спасителю и Искупителю, прося Его : „ Возврати, Господи, плenение наше, яко потоки югом ". (Пс. 125.4). Вспомяни, Господи, что есть Ты для нас... Виждь нашу беду... Наша жизнь испорченная, аки дщерь Вавилонская, рождает детей беззакония... Горе нам грешным!. Возвози нас к Себе, Господи, и мы придем, и обновятся дни наши и станут, как прежде... "

Верный своим привычкам Тихон не удовлетворялся и здесь одними лишь пофорицаниями. В целях нравственного и духовного просвещения народа, он велел священникам каждый праздник обязательно говорить проповеди; написал несколько наставлений : „ Как подобает в святые храмы ходить на славословие ", „ Всякому христианину от младенчества до смерти в памяти всегда содержать обеты крещения ", „ Объяснение христианских обязанностей " и другие. Наставление об обетах крещения было прибито на стенах храмов. Накануне революции 1917 года его еще можно было видеть в церквях Воронежской епархии.

Тихон не довольствовался одними наставлениями. Он писал сочинения, проповедовал сам в церквях о духовной истине, которая в его глазах тесно связана с учением Христа, нашего „ Вождя ". „ Что глава и тело между собою, тое Христос и Христиане : что глава замышляет и хощет, тое уды телесные и делают; когда глава страждет, то и все телесные уды ей состраждут. Тако со Христом пострадавшим должно и христианам в мире зде пострадать, должно с посмеянным Христом посмеянными быть. Уды телесные суть орудия главы... тако христиане суть орудия Христа — Главы, Который через них добрые дела делает. Что уду какому телесному делается, то состраждёт и глава : тако когда христиане страждут, состраждёт им Христос. Что уду телесному делается, то вменяет себе и глава; тако что христианам делается, то вменяет Себе и Христос. Обида-ли убо или зло какое делается христианину ? тое все Самому Христу делается. Сколь тяжкий грех делают христиане, которые хри-

стиан обижают ! Понеже тая обида Самого Христа касается, что и говорить страшно, но в самом деле истина есть ". Святитель говорил еще, что " когда стригут овец, они молчат и когда их бьют, они молчат; тако и христиане суть кротки и терпеливы. В овцах не примечается зависти, ибо когда едят, не дерутся меж собою... и пастухам своим послушливы. Тако христиане Пастырю и Господу своему Иисусу Христу показуют послушание "... Благодать сходит на смиренных. Отсутствие смирения порождает тяжкие нарушения заповедей Божьих. Вот перечень тяжких грехов, от которых Святитель остерегает своих „ овец ” : совершение поступков, вредящих целомудрию; сквернословие; неправедное обвинение других; ссоры; клевета; нанесение увечий языком, как мечом; хитрость, обман; лесть; пользование чародействами; пение скверных и непристойных песен; участие в разгульных празднествах, бесстыдные пляски, участие в драках и кулачных боях; кражи, продажа товаров за преувеличенную цену, да еще призывая Бога в свидетели; взяточничество, употребление хульных и кощунственных слов... Рассказывая о Страшном Суде, Святитель любил повторять следующее : „Господину беззаконному представляются все его наглости, насилия, озлобления, которые он рабам и крестьянам своим показывал, и их или бесчеловечно мучил, или несносными работами и оброками обременял... ” „ ...Представляются и вам, миролюбцы и прихотливцы, представляются вам банкеты ваши, балы ваши, оперы ваши, маскарады ваши, танцы ваши, картические игры ваши, собачья охота ваша, и прочие ваши забавы... ” Говорил он также, что господа, бывающие беспощадно своих крепостных, не пробовали этого на себе и не знают, что это за ранения и как от них болит тело... Перед Богом мы все товарищи. (1) Обладатели богатств забывают, что их крепостные такие же люди, как и они. К чему строить и украшать церкви, если на это идут деньги, добытые эксплуатацией работников. В этом нет заслуги... грех поступать так... Крестьянам и крепостным твоим будь отцом...

Святитель исходил из принципа, что богатство — Божья собственность. Надо давать бедным, не требуя от них благодарности, ни даже молитв. Милостыня, поданная от чистого сердца, — сама по себе молитва, и молится она лучше людей... За товары надо давать их настоящую цену, как и за выполненную работу.

Из поучений и наставлений Святителя можно было бы приводить выдержки целыми страницами. Но нам достаточно показать их смысл и цель. Св. Тихон очень высокоставил апостольское

(1) Очевидно, эту истину открыли не большевики и не революционеры.

служение. Он навещал своих прихожан, как только узнавал, что кто-либо из них нуждается в утешении и ободрении. Ничто не могло удержать его от посещения страждущей души. Он входил во всякую дверь: лачуги, тюрьмы или гостиной. Одетый в черную рясу, как простой монах, Святитель приносил с собой слова участия, горячее сердце и раскрытый кошелек. Строгий к себе, он был сострадателен к слабостям других, без тени суровости и формализма по отношению к проявившему хоть каплю усердия. Его кротость и смирение не имели границ, и когда ему казалось, что он обидел кого, то немедленно просил у него прощения, земно кланяясь.

Мелкий люд видел в нем отца и ходатая перед сильными мира сего. Никогда Тихон не забывал, что родился и вырос среди бедных, как и он, крестьян. Он любил расспрашивать их об их нуждах, с которыми был знаком по личному опыту, и никто не уходил от него без доброго слова, совета или, при надобности, денежной помощи, — на что он тратил все свои доходы.

Мы видели в каком состоянии находились монастыри Воронежской епархии. Владычна рука и здесь дала себя почувствовать. Не говоря уже о смещениях настоятелей за нерадение и небрежность, в 1763 году Святитель разослал по монастырям наставление: „Зерцало иноческого жития”, дабы монахи „во всегдашней памяти содержали, что обещались, чем обязались и тако бы обеты свои исполнять тщались...” Год спустя, он повелел „по всем монастырям послать указы, чтобы чин пострижения читаем был в трапезе братии в един день недели — понедельник”. В 1767 году, Тихон предписал „монахов не отпускать из монастырей без крайней надобности, — самим настоятелям не отлучаться, не получив предварительного разрешения от архиепрея”. В том же году появился его указ против пьянства, с суровыми взысканиями с провинившихся.

Стоит ли удивляться, что Святитель имел злейших врагов? Его ревность к Богу и к ближнему далеко не всем нравилась и тот факт, что на него бывали доносы, доказывает его плодотворную деятельность.

Можно, не преувеличивая сказать, что Тихон сделал все, что было в его силах, для прославления Бога в своей епархии.

„Видя себе поставлена на ступени архиерейства, Святителю отче Тихоне, — воспевает акафист Святителю, — не дал еси сна очам твоим, ниже веждом дремания...”

Духовные плоды от трудов его и нравственное влияние на прихожан почувствовались еще во время его епископства. Граж-

дане Воронежа, увещевая кого-нибудь из своей среды к повиновению Тихону, обыкновенно говоривали, что „ он Богу пожалуется ”. Даже пьяная и раздраженная толпа слушалась его, как это было на празднике Ярило. И то, что это буйное празднество больше никогда не повторялось и после ухода Тихона, свидетельствует о достигнутых им результатах.

В своем великом милосердии и усердии к Богу и ближнему Святитель совсем не заботился о состоянии своего здоровья. Три месяца спустя по его приезде в Воронеж, он почувствовал уже „ слабость здоровья и тяжесть архиерейского омофора ”. 7 августа 1763 года, он послал прошение в Св. Синод, прося об отставке. „ Как из Москвы выехал я болен, так и ныне нахожусь в той же болезни, еще и паче, — которую, как внутри себя, так и в голове чувствую, почему (сегодня) и литургии служить и прочих дел по должности отправлять не в состоянии, — ибо по часту, как кроме служения, так и в служении, обморок находит, о чем как служащие со мною, так и прочие засвидетельствовать могут ”. Поэтому Тихон и просил уволить его от должности и „ определить в келию в Троице-Сергиеву лавру ”... В ответ на эту просьбу, Св. Синод советовал только Святителю обратиться к помощи врачей, в надежде, что его молодые годы помогут ему освободиться от болезни. Святитель покорился. Мы знаем с каким рвением продолжал он свое служение. Добавим, что он никогда не забывал, что он не только **епископ**, но еще и **монах**, обязанный соблюдать строгий аскетизм. Во время всего своего пребывания в Воронеже он, как и его предшественники периода расцвета монашества, соединял жизнь аскетическую с общественной деятельностью. Огорчения, испытания, работа и нравственные страдания окончательно расстроили его слабое здоровье. Весной 1766 года он возобновил свое прошение. Не получив ответа, он послал прошение об увольнении прямо на имя императрицы Екатерины, прося вместе с тем назначения ему небольшого пособия на содержание и дозволения жить в каком-нибудь монастыре Воронежской епархии.

Святитель был болен и это не подлежало сомнению. Но это не было единственной причиной, заставившей его отказаться от должности. Кроме состояния его здоровья, была причина личного характера. Мы видели, как еще юношей задолго до архиерейства, он таил желание жить уединенной отшельнической жизнью. Благодаря этому желанию он ушел в монашество. Ни возраст, ни архиерейские почести не изменили его. Душа его видимо страдала от жизни в мире и соприкосновений с ним. В своем прошении он писал, что „ уже в крайнюю пришел слабость,

так что по своей должности и отправлять дел, которых по здешней епархии много, и трудные, и мне, по немощи моей несносны, и служить не могу ". 17 октября 1767 года, императрица изъявила согласие на увольнение преосвященного Тихона, определив ему на содержание 500 рублей в год и дозволив жить в том монастыре Воронежской епархии, в каком пожелает он сам. 3 января 1768 года св. Тихон получил указ из Синода, увольняющий его от должности, а 8 числа он уже сдал все дела и вещи, принадлежащие архиерейскому дому.

Едва освободившись от своих обязанностей, Тихон поспешил провести в жизнь свою давнишнюю мечту о монастырском житии. Он избрал для жительства Толшевский монастырь, в 40 верстах от Воронежа, окруженный непроходимыми лесами и болотами. Местность была сырья и нездоровая, монахи были все из невежественных крестьян, настоятель оказался закоренелым раскольником, грубым и властным. Издавна монастырь этот служил местом ссылки для духовенства и монахов, провинившихся нарушением дисциплины и нравственности. Все же Тихону там нравилось. „ Вот здесь на монастырь походит, — говорил он, — здесь самая монастырская уединенная жизнь ". Он надеялся окончить свои дни в этой обители, но к осени его слабое здоровье расстроилось еще более. В 1769 году он покинул Толшевский монастырь и поселился в Задонском. „ Эх ! если бы не вода здесь гнилая, не подумал бы я никогда в иной монастырь идти жить ", рассказывал он.

Позднее, в 1771 и 1776 годах, Святитель дважды приезжал на несколько дней в Толшевский монастырь. По словам его келейника, Василия Чеботарева, он ездил туда „ для глубочайшего, безмолвного, богомысленного упражнения ". Интересно было бы знать : знаком ли был Тихон с „ упражнениями св. Игнатия " ? Это вполне возможно. Во всяком случае Чеботарев употребляет слова „ богомысленное упражнение " — выражение не употребляемое по-русски в применении к молитве и благочестию.

ПОДВИЖНИК.

Задонский монастырь расположен на полугоре, близ реки Дона, в 90 верстах от Воронежа. Местоположение в окружности красивое, воздух здоровый. Монастырь в память Владимирской Божьей Матери был невелик. Обитель насчитывала не более 18 монахов.

По приезде в Задонский монастырь, архиерей — отшельник устроился в маленьком домике из трех комнаток и кухни, примы-

кающей к колокольне, так сказать, „ на рубеже обители и мира ”. Благодаря двум документам, доставшимся нам из первых рук, запискам его келейников, Василия Чеботарева и Ивана Ефимова, нам представляется, во всех ее мелочах, картина жизни Святителя в Задонском монастыре. Хотя эти записки содержат главным образом описание мелочей, относящихся к его внешнему образу жизни, (все святые вообще, а русские в особенности, отличаются большой сдержанностью), они дают нам возможность увидеть, как душа его поднималась к Богу под действием Его благодати. На душу Своего избранника Господь действовал так же, как и на души других святых, посредством **смирения, самоотречения и борьбы с самолюбием**, во всех его видах и во всех уголках души. С этой стороны жизнь св. Тихона в Задонском монастыре является особый интерес, ибо дает нам возможность увидеть на живом примере то, что Таулер называет „ охотой Бога за человеком ”, который соглашается быть „ дичью ” убитой, как олень, чтобы быть затем „ съеденным на царском пире ”.

Взглянем же на внешние детали жизни св. Тихона в Задонске. В них есть своя прелесть чистоты и кротости, отражающих душевную чистоту и кротость, которой веяло от образа самого Святителя. Рассказывая об условиях, в которых Тихон жил в Задонском монастыре, Василий Чеботарев говорит, что обстановка его кельи была самая простая : несколько икон, постель, над нею на стене изображение страждущего Христа, маленький стол с книгами и все. „ Постеля у него была — коверчик постлан, да две подушки, одеяла не имел, но шубу овчинную, китайкою покрытую ”. В келье, по крестьянской привычке, носил лапти и суконную „ гарусную ” рясу, опоясывался ременным поясом. „ Не было у него ни сундука, ни влагалища, но только кожанная киса, и то ветхая, и куда ехать ему, он брал ее с собою и клал в нее книги да гребень ”. В этом была его роскошь. Сохранившийся до нашего времени его портрет последних лет жизни, изображает его настоящим отшельником : старец с седыми волосами, пристальным и грустным взглядом, держащий в одной руке четки, а в другой посох. Архиерей одет в черную рясу и монашеский клубок. На груди панагия, полуоткрытая отворотом рясы. Распорядок дня у него был следующий: заря заставала его уже на коленной молитве, после чего он шел в церковь и присутствовал на ранней литургии. По воскресеньям и праздникам стоял в алтаре, в будние же дни присоединялся к певчим или сам читал на клиросе. Присутствовавшие с ним на богослужениях часто видели, как у него из глаз текли слезы. Иногда, не обращая ни на кого внимания, он рыдал. На службах в церкви св. Тихон,

по рассказам очевидца, держал себя всегда с большим достоинством и сознанием своего сана. „ Во время пения „ Тебе поем „, — если замечал, что предстоящие худо молятся, или рассеянно стоят в храме, побуждал всех к должной молитве, какой требует важность совершающего в это время в алтаре священномействия „. Ревнуя о проповедании слова Божия, он наблюдал, чтобы по праздникам не упустительно произносимы были, так называемые, синодские поучения и своими замечаниями принуждал к тому настоятеля; порою же давал для произнесения в церкви свои проповеди „. „ Иногда, при всем собрании, остановя по заамвонной молитве пение, побуждал с выговором „ к чтению проповеди. Во время пребывания своего в Задонском монастыре, Святитель почти никогда не служил литургии. В ризнице не было даже полного архиерейского облачения. У преосвященного была только мантия, омофор и орлец, на который он обыкновенно становился, приступая к причастию, одетый в мантию и омофор.

Трудно сказать почему св. Тихон не служил литургии. Русские биографы объясняют это разными причинами. Одни думают, что из-за его болезни, заставившей его уйти на покой, оттого что, по его словам, „ в служении на меня обморок находил... „ Другие видят в этом его глубочайшее смиление. Трети обвиняют его преемника в неприязни к Святителю. И действительно, Тихон II запросил Св. Синод : дозволять-ли уволенному епископу, если он пожелает, священноместовать или служить литургию ? Возможно, что св. Тихон не служил по двум причинам : из-за своих недугов и из-за недоброжелательного отношения к нему Тихона II. Как будет видно дальше, поведение настоятеля монастыря не способствовало изменению создавшейся обстановки.

После литургии, все дообеднное время Святитель посвящал писанию сочинений. Стол его был очень скучным. Во время еды он имел привычку слушать чтение Ветхого Завета. Иногда, заслушавшись или задумавшись над слышанным, забывал еду и начинал плакать. Особенно любил он слушать пророчества Исаии, которые часто просил перечесть еще раз. „ После обеденного стола, — рассказывает Чеботарев, — имел он краткое отдохновение, час, иногда и более; вставши читал жития святых отец и прочие книги. В летнее же время прохаживался в монастырском саду и за монастырем; на случай же крайней надобности к нему, он приказывал : „ когда тебе необходимая надобность ко мне, не доходя покашляй, чтобы я оглянулся „. Так и делал я, но однажды случилось, когда он был в саду, я, не подходя к нему, много кашлял, но он в таком глубокомыслии был, что ничего не чувствовал, сам же на коленях стоял лицем на восток, руки

поднявши к небесам. Я подошел и сказал : „ Ваше преосвященство ! ” Он так испугался, что даже пот пошел из него, почему и сказал мне : „ Вот сердце у мене, как голубь дрожит; ведь я тебе давно говорил, чтобы, не доходя до мене показывал ”... Никуда и никогда не ходил он и не езжал без псалтири, но всегда при себе имел оную за пазухою, ибо оная была маленькая, а наконец он ее всю и наизусть читал. Дорогою, куда отъезжал, он всегда читал псалтири, а иногда и гласно пел, и мне показывал, либо какой текст объяснил... В полуночное время один вокруг церкви обхаживал и пред всеми дверьми с коленопреклонением молился и горячие слезы проливал, чего и я зрителем бывал. Прислушаешься бывало, он читает : „ Слава в вышних Богу ” и проч. также и псалмы святые. Пред западными же дверьми с полчаса и более маливался и паки скорыми шагами в келию возвращался. Тамо он и в вялых трудах находился, ибо временем сам дрова рубил; прикажет мне : „ Наточи топор хорошенько и рукавицы свои принеси мне, я дров нарублю себе на печку, авось-либо поразобью кровь себе и, может быть, и поздоровее буду ”. Однажды прохаживался он за монастырем, и, пришед в келию, сказал мне : „ Я нашел в лесу лежащую колоду, из которой дров воза два или более будет; возьми топор, пойдем и раздробим ее, а то мы, братец, дрова-то покупаем ”. Мы пошли в лес и начали колоть; он же разделся и колол в одной рубашке... Так он собою подавал мне пример к трудолюбию. Он ничем так не оскорблялся, как когда, пришед к нам, бывало, заставал нас в праздности. Он часто говоривал им : „ Кто в праздности живет, тот непрестанно грешит ”. Сам же он никогда в праздности не бывал. ”

„ Три лета имел он лошадь и одноколку, данные от господ Бехтеевых; после обеда и отдохновения, проезжался в поле; с ним всегда езжал я один. „ Пойди, — скажет, — заложи одноколку, проедемся; возьми с собою чашку и косу; накосим травы старику (ибо лошадь весьма старая была), также и воды напьемся там ”. Дорогою все говорил, либо с травы материю возьмет, или из Священного Писания какие тексты объясняет мне, и все наклонял к вечности... Иногда и в лес езжали, где на полянах и траву сам косил, а мне прикажет подгребать, скажет : Клади в одноколку, старику годится на ночь ”. Иногда приезжал и к источнику, который был расстоянием от Задонска около десяти верст, на берегу реки Дона; бывало там и воды напьемся; он любил сей источник, ибо вода в нем весьма чистая была... ”

Вечерами и ночью Святитель слушал чтение Нового Завета или диктовал свои сочинения келейнику. По словам Ефимова,

„ слово его было скоротечно... когда что-либо я писывал у него, я не успевал писать. А когда не столь Дух Святый в нем действовал, отсылал он меня в мою келию, а сам, став на колена, а иногда крестообразно распостерт, маливался со слезами Богу о ниспослании Вседействующего. Призвав же паки меня, начнет говорить так пространно, что я не успевал иногда рукою водить пера ”.

Кроме Нового Завета и святоотеческих писаний, Тихон любил читать и западных духовных писателей. Так читал он охотно Арндта (1), и не случайно, кажется, одно из его больших сочинений „ Об истинном христианстве ” носит то же название, что и произведение Арндта. Другое его сочинение, „ Сокровище духовное от мира собираемое ”, имеет некоторое сходство с произведением англиканского епископа Холла, что ничуть не мешает ни своеобразию, ни духу Святителя, строго придерживавшегося православных традиций. Не сходя со своих богословских позиций, он только пользовался тем хорошим, что встречал у писателей западных школ. В этом он лишь следовал примеру великих Восточных и Западных учителей Церкви, умевших извлечь отовсюду, даже из современной мысли, будь она даже языческой, все могущее послужить на пользу христианского учения. Во все эпохи, обмен взглядов увеличивал жизнеспособность христианства : Святые Отцы это понимали, понял это и св. Тихон.

С наступлением ночи, Тихон отсылал келейника и запирался в своей келье. Он любил проводить это время в уединении и напряженной молитве. Насельники монастыря, его соседи по келье, рассказывали, что оттуда слышались вопли, рыдания, шум падающего на колени тела, пение псалмов и вперемежку с ними отрывочные фразы молитв : „ Господи, помилуй мя ! Господи, пощади ! Кормилец, помилуй ! ”, а также нечленораздельные восклицания. Святитель беседовал с Богом.

Как-то раз ночью, в 1770 году, в самом начале его пребывания в Задонске, — вспоминает Ефимов, — „ в то время, когда он упражнялся в сочинении „ Об истинном христианстве ”, видение ему было такое : размышлял он о страдании Христа Сына Божия (поелику он великой был Страстей Спасителевых любитель)... увидел, акки с горы Голгофы, с самого креста идуща к нему Христа, всего ураненного, всего уязвленного, умученного, окровавленна ”... „ Святитель в трепете великой скорби и неиз-

(1) Иоганн Арндт (1555-1621). Богослов, протестант, склонный к католицизму, известный своим учением о Царстве Божием внутри нас. Одно из его главных сочинений „ Об истинном христианстве ”, Брауншвейг, 1606.

глаголанной радости упал к Его ногам, чтобы облобызать их : „ Не ты ли, Спасителю мой, ко мне идеши ? ”... „ Радуйся, яко телесными очима видети Христа сподобивыйся, радуйся, яко пречистым стопам Его поклонился еси, радуйся, яко спасительные язвы облобызал еси... ” — воспевает это событие акафист Святителю.

Подвижничество св. Тихона в Задонске, главное о котором мы только что сказали, проходило в условиях, по человечеству, мало благоприятных. Ни настоятель монастыря, ни его насельники, в большинстве своем, не понимали на какой духовной высоте находился живущий среди них, и какой огромный и редкий подвиг он совершал в той нравственной обстановке, которая царила в после-Петровской России. Но невидимо перст Божий управлял событиями и вел их к Своему прославлению и прославлению Своего избранника, чья жизнь была соткана из противоречий и душевных страданий. От юных лет и до кончины, его преследовали и высмеивали все, с кем он встречался на жизненном пути. Так было и в семинарии, когда товарищи кадили на него старыми лаптями; так было и в Воронеже, когда его грубо высмеивали крестьяне и где повеса дал ему пощечину. Так было и в Задонске : начать с того, что преемник Святителя на Воронежской кафедре назначил настоятелем монастыря человека из числа тех, кого св. Тихон запрещал в служении за нерадение в исполнении долга. Когда Св. Синод, на вопрос Тихона II : „ дозволять ли уволенному епископу священничествовать ? ”, найдя „ даже излишним такой вопрос, приказал не только не препятствовать в священничестве Тихону, но даже снабдить его необходимою для служения ризницей ”, то последнее распоряжение исполнено не было. „ В ризнице не было полного архиерейского облачения, некому было и облачить Святителя, когда приступая к принятию св. Тайн, он одевал просто священническую ризу ”. Другой настоятель, бывший ректор Воронежской семинарии, выпив лишнего, нередко говаривал на стороне, высмеивая Тихона, что „ он живет у меня хуже всякого монаха ”. Однажды тот же настоятель, „ нетерпеливый монах, самолюбивый и вспыльчивый ”, призвал к себе послушника, бывшего на службе у св. Тихона.

Послушник, занятый спешной перепиской сочинений Святителя, опоздал на несколько минут на зов настоятеля. Предвидя недовольство игумена и желая объяснить причину опоздания, Тихон пошел вслед за ним. Но не успел он и рта раскрыть для извинения, как ослепленный гневом настоятель, теряя свое достоинство, дал пощечину Святителю. Тихон упал перед ним на колени, прося

прощения за то, что был причиной его гнева. Кротость Тихона усмирила настоятеля, который понял все безобразие своего поступка. Что оставалось ему сделать, как не упасть в свою очередь в ноги преосвященному, моля о прощении?

По примеру их настоятеля, насельники монастыря также относились с презрением к Святителю. Келейник Ефимов говорит, что „хоть и был он епископом, никто не поспешал исполнять его просьб”. Это, мельком сделанное замечание, раскрывает многое. Даже монастырские служители смеялись над ним и в глаза брали его. Следующий случай показывает до какой степени унижения его епископского достоинства доходили эти оскорблении: „Шел он раз, прохаживаясь по монастырю, мимо братской трапезы, где служители рубили дрова. Едва прошел он их, как, подняв поленья, стали они шибать вслед за ним, произнося поносные слова: „Вон наш ханжа ходит по монастырю, все ханжит! „ В другой раз, услыхав, что один из соседних помещиков дурно обращается с крестьянами, Тихон счел долгом служителя Божьего вмешаться в это дело. Он отправился к помещику, который пришел в ярость от обличений Святителя. Тихон отвечал ему кротко, но с твердостью. Распаляясь все больше и больше, помещик в конце концов набросился на него и дал ему оплеуху. Архиерей молча удалился, но по дороге пришла ему в голову мысль смириться и, возвратившись к обидчику, попросить у него прощения за то, что ввел его во искушение. Так он и поступил. По преданию, помещик, как настоятель монастыря, был изумлен такой кротостью и смиренiem, и, зарыдав, упал в ноги Святителя, моля о прощении и обещая изменить свое отношение к крепостным.

К этим искушениям внешнего характера прибавились искушения духовные, знакомые всем отшельникам и часто связанные с нервным расстройством, причиной которых является душевное горение. Природные качества Тихона не облегчали его состояния. Он был чувствительного характера,ластный, склонный к гордости, и был далек от непосредственно-равнодушного восприятия дурного отношения к себе. Прежде чем простить обидчиков, как он это делал, ему приходилось бороться с чувством самолюбия и обуревающим его желанием отомстить. Искушение было тем более велико, что он имел власть и в руках его были средства для приведения в исполнение желаемого. Однако, кротость и смижение брали верх. Ефимов, повествуя о случае с помещиком, подчеркивает, что Тихон решил вернуться и просить прощения после сильной внутренней борьбы. Так же после происшествия со служителями. Этот случай настолько

смутил его душевный покой, что он должен был прибегнуть к другу своему и духовнику схимонаху Митрофану. „Отец Митрофан, — со скорбю сказал владыка, — скажу я тебе новую историю про мое убожество...” и кончив рассказ, воскликнул: „Каково же от этаких людей терпеть озлобление! ” „Схимонах же Митрофан ответствовал преосвященному: — Это, владыка, вам хорошо, что делают вам озлобление: аще кого человецы укоряют и поносят, того Бог превозносит и прославит на небеси и на земли. — Святитель сказал: Благодарю тебе, о. Митрофан, что ты скорбь мою отогнал; знать Господь тебе вразумил...”

Внутренняя борьба изнуряла и без того слабое здоровье Тихона и была тяжесть на его душе. К довершению испытаний, Бог попустил, чтобы Его слуга был искушаем плотию. „Один раз во время литургии, вдруг напали на него нечистые помыслы. Чтобы победить их, Тихон, скрывая себя от предстоящих, стал очищать руками горящую свечу и при этом жег свои пальцы: от жгучей мучительной силы огня внешнего угасал внутренний огонь естества ”.

После нескольких лет пребывания в Задонске здоровье Святителя улучшилось и он окреп. Но наряду с этим появились беспокойства иного характера. Он начал сомневаться в пользе своего уединения. Был ли он прав, оставив епископскую кафедру и возложенное на него Богом служение? Не было ли это малодушием и не погубил ли он душ, вверенных ему Богом? Все беспокойства и мерзости, терзавшие его в Задонске, не были ли знаком того, что он идет по ложному пути? Сомнение в подвиге было настолько невыносимо, что в смущении Тихон не знал на что ему решиться: оставаться ли покорным Промыслу Божию, приведшему его в Задонск, или же вернуться в мир и взять на себя вновь епископские обязанности, как предлагал ему уже не раз друг его, преосвященный Гавриил, митрополит С.-Петербургский. В один прекрасный день он решился на последнее и, написав прошение, стал собираться к отъезду. В это время к нему вошел один весьма уважаемый Тихоном старец. Узнав о решении Святителя, тот строго сказал: „Что ты беснешься? Матерь Божия не велит тебе выезжать”. „Ну, так я и не поеду отсюда”, — и, взял приготовленную просьбу, разорвал ее. Однако же тяжелое состояние его продолжалось и сомнения по прежнему терзали его. Тихон „был скучен и беспокоен, — говорит его келейник, — по целым дням сидел, запершись в своей келии, ничего не принимал и не вкушал пищи”. Жившие при нем слышали только быстрые шаги его по комнате и голос его молитв. „По прошествии же года, однажды, лежа на диване, обдумывал он свою жизнь

и скучное пребывание, до бесконечности беспокоен, борясь с влекущими его паки на спархию мыслями, что черезмерным весь потом облит, встал вдруг и возопил громким голосом тако: „Господи, хоть умру, но не пойду!” От того часа не столь уже стали беспокоить его таковые мысли; в спокойствии духа стал он проводить житие свое, духовною радостию всякий день напояемый”.

В часы искушения любил Тихон изливать свои чувства словами 118 псалма: „благо ми, яко смирил мя смирил мя...”, пел этот псалом, свидетельствует Чеботарев, когда „был в мрачных мыслях”; он отдавал себе отчет „в своей натуральной горячности”, — добавляет Ефимов, — „но так преуспел в кротости и негневливости, что за правильный выговор последнему келейнику из простых мужиков, если замечал его оскорбившимся, — кланялся в об руку (касаясь рукой земли), испрашивая у него прощения”. Больше того, „осознавая чрезмерную свою горячность”, он начал усердно просить Бога, „дабы посетил его какою-либо болезнью”, чтобы научить его „смиренномудрию и кротости”, и был искренно рад, будучи услышан, ибо паралич временно разбил левую сторону его тела. Когда Святителю передавали бранные слова, сказанные на его счет настоятелем, рассказывает Чеботарев, „он бывало только и скажет мне: возьми сахару голову или виноградного вина боченок или иного чего и отнеси начальнику. У него, может быть, нет его”. Случалось, что к человеческим гадким поступкам прибавлялись явления чисто демонические: порой, когда Тихон писал или предавался богомыслию, среди ночи над потолком его кельи вдруг слышалась беготня, яростное топанье и прыжки. Преосвященный посыпал келейнику на крышу, посмотреть что там происходит, но обычно не оказывалось никого. Иной раз, днем, таинственная сила разбрасывала его черновики, все перерывая и перемешивая. Тогда тоже не могли найти причин случившегося беспорядка. При этих явлениях дьявольской силы, Тихона охватывал ужас. Он прекращал работу и ему требовался продолжительный срок времени, чтобы прийти в равновесие и собраться с мыслями. Все эти искушения угнетали глубоко-христианский дух Святителя. Порою находило на него мрачное уныние, наполняя душу его „отвращением ко всем и ко всему”. Все окружающее казалось ему пустым, угрюмым и погруженным в мрак. В такие минуты он, обычно добрый и ласковый к людям, с ужасом ощущал в себе неприязнь ко всем. „В искушениях, — говорил св. Тихон, — Бог показывает нам каковы мы суть сами по себе и к чему склонна природа наша... что скрыто в сердце нашем”. На своем собственном опыте он

проверил истину этих слов. Прийдя в спокойное состояние духа, он делал выводы: „Богу так угодно, что и служители смеются надо мною, — говорил он, — да я же и достоин сего за грехи мои. Но еще и мало сего”.

Кроткая и смиренная любовь, характеризующая его, не сразу пришла к Святителю. Она была ниспослана ему благодатью Божьей, после долгой внутренней борьбы, и в этом ее ценность.

Трудно найти в русской агиографии другой образ святого, о котором можно без ошибки сказать, что он познал „темную ночь”, „ночесокура”, о которой говорят св. Иоанн Креста и Таулер. Она была горнилом, где расплывилась, очищаясь, душа Тихона; благодаря ей вернулись душе его первобытное сияние и природная чистота. И чем выше поднималась душа, тем становилась она менее уязвимой, наполнялась миром, „как птица, улетающая в небо, недостижима для врага”. И замечательно в святости Тихона то, что испытания были не только ступенями для личного восхождения, подвига самого по себе, но как Господь, возлюбленный им, он мог сказать: „Освяти их истиной Твоей, слово Твое есть истина”. Горя любовью к Богу, он не разделял подвига собственного спасения от служения и любви к близким. В этом св. Тихон Задонский находится на одной духовной ступени со святым Феодосием или святым Сергием. Покинув мир для монастыря, а епископскую кафедру для кельи в Задонске, он остался пастырем и душевным врачом. Своим страданием к тяготам мира, тонкой проницательностью его нужд, он продолжал пребывать в мире. Он писал для мира, свидетельствовал о Господе миру, упорно идущему к гибели и пренебрегающему своим спасением. Он был христианским и апостольским откликом на безумие века и вольнодумство. В русском благочестии это первая встреча цельного христианского духа с безбожничеством.

Озаряемый Божественным светом, Тихон и сам стал свечочем для других. В этом-то и заключается тайный смысл его подвига и вообще подвиги старчества. Со дня приезда своего в Задонск, Святитель стал притягательной силой для всех, ищущих правды, утешения и света. К великому негодованию настоятеля, домик, занимаемый Тихоном, „был полон мирских особ, неизвестных ему, настоятелю, не ведающему даже есть-ли у них паспорта... Должно опасаться не случится ли от этого каких неприятностей монастырю”. Тон этого донесения показателен и освещает создавшиеся отношения между настоятелем и Святым. Действительно, люди всех сословий и возрастов, пришедшие без зова из дальних концов России, толпились у дверей его

кельи. Как в древности отцы-пустынники, он был миротворцем соседних помещиков, защитником крестьян от их жестоких и несправедливых господ, заступником за невинно осужденных Задонским и Елецким судом, благотворителем нищих и заключенных. Несмотря на собственные недуги, искушения, душевный мрак, у него для каждого была улыбка, доброе слово, которое подбодряло и несло свет, и, как во время архиерейства в Воронеже, рука его поднималась не только для благословения, но и для материальной поддержки.

„С первых же лет своего пребывания в Задонске, — пишет Ефимов, — преосвященный все, что привез с собою, как-то : шелковое платье, теплые и холодные подрясники и рясы на теплом меху и прочее, приличное архиерейскому сану одеяние, перину с подушками, одеяла хорошие, карманные серебряные часы и подобное, продал и вырученные деньги раздал бедным... Так же и рясу шелковую, дарованную ему преосвященным Астраханским — и деньги раздал бедным вдовам и сиротам... ”. „Он был милосерден к нищете и убожеству, — повествует Чеботарев, — словом, он все раздавал, как-то : деньги, кои из казны получали, что привозили к нему старшины донских казаков; также из городов Воронежа и Острогожска благородные и купцы богатые присыпали немалое количество денег, но он не только деньги, но и самое белье раздавал, а оставалось лишь то, что на себе имел, и хлеб, который присыпали благотельные господа помещики, но и того еще не доставало : он покупал еще и раздавал. И одежду, и обувь получали от него неимущие, для чего покупал он шубы, кафтаны, холст, а иным хижины покупал, иным скотину; как-то: лошадей, коров и оными снабдевал их. Мало сего дяже и деньги занимал. Когда все раздаст, скажет мне : „Пойди, пожалуй, в Елец и займи денег у такого-то купца; я отдаю ему когда из казни получу, а теперь у меня нет ничего; вот приходит бедная собратия ко мне, и отходит без утешения, жалко мне и смотреть на них ”. Иногда и то бывало, что приходящему бедному и откажет, но только расспросит, откуда и какой : на другой день приходил в сожаление, призовет меня и скажет : „Вчера я отказал такому-то бедному, возьми деньги, пожалуй, отнеси ему : так, может быть, и утешим его ”. И всем бедным приходящим к нему весьма удобный был доступ. Смиренномудрие в нем было удивительное : из приходивших поселян стариков сажал при себе и с ними ласково много разговаривал о их сельской жизни, и, снабдя их нужным, отпускал их радостными. Так же близ монастыря живущих экономических бедных крестьян, а паче вдов и сирот, он на своем коште содержал, и за них подушные и про-

чие казенные подати платил, хлебом кормил и одеждами одевал их; словом, во всех нуждах помогал им. Замечательно было: в который день приходящих бедных более бывало у него и когда больше раздаст денег и прочего, в тот вечер он веселее и радостнее был; а в который день мало или никого не было, в тот день он прискорбен был. Смело скажу: он был, по Иову, око слепым и нога хромым, у него двери всегда были отворены всем приходившим бедным, нищим и странным, пищу и питие и спокойствие готовое они находили у него”.

Ту же заботливость проявлял св. Тихон и к своим недоброжелателям. Мы видели, как он относился к настоятелю. А вот как он вел себя по отношению к монахам, бывшим зачастую грубыми и непочтительными к нему: когда им случалось хворать, Святитель посещал их по несколько раз в день, утешал, подбодрял их своими беседами, делясь с ними духовным опытом, снабжал приятной для них пищей и питьем. „Господь учит любить врагов”. Также помогал он, бравившим его и насмехавшимся над ним, монастырским служителям, посыпая им хлеба и денег.

Заметив, что никто не занимается религиозным воспитанием крестьянских детей, Тихон взялся за их обучение. „Он их приучал к обедне ходить, и чем же? Когда он из церкви пойдет, то они за ним все идут; войдет в переднюю келию, и они за ним войдут, по три земных поклона положат, единогласно и громко скажут: „Слава Тебе, Боже наш, слава Тебе!“ А он скажет им: „Дети, где Бог наш?“ они так же единогласно и громко скажут: „Бог наш на небеси и не земли!“ — „Вот хорошо, дети!“, и погладит рукою всех по голове, даст по копейке и белого хлеба по куску, а в летнее время по яблоку оделит их. Когда же, по слабости здоровья, не бывал у обедни, то дети придут в церковь, посмотрят — нет его преосвященства в церкви, они и уйдут вон; когда же я приду к нему от обедни, то он спросит: были-ли дети у обедни? Скажешь, что входили в церкви, посмотрели, что нет вашего преосвященства в церкви, и ушли по домам. Он улыбнется и скажет: „Это не беда: они, бедные ходят к обедне для хлеба и копеек. Что ты их не привел ко мне? Я весьма радуюсь, что они ходят к обедне“.

Когда в 1768 году, в соседнем городе, Ливнах, был большой пожар, Святитель помог пострадавшим. Год спустя, такос же несчастье постигло Елец. Преосвященный сам отправился в Воронеж для сбора пожертвований на постройку новых домов по горельцам. Любил он посещать тюрьмы и когда в Задонске был учрежден острог, „преосвященный любил ходить туда вочные часы, как для посещения больных колодников, так и ради подая-

ния милостыни; а на Пасху первого дня, приходя в тюрьму, со всеми христосовался. Равно, как и в городе Ельце, бывая там по просьбе граждан, тюрьму и богадельни благоизволил посещать, скрыв сан свой простым одеянием".

Если Святителя не понимало монастырское окружение, то были все-же люди, понимавшие всю высоту и значение его подвига. Эти лица, искренно верующие и чающие собственного спасения, оказывали ему глубокое почтение и дружеское расположение. Никто из них, как и сам Святитель, не делал различия между личным спасением и спасением ближнего. Святитель никогда не настаивал на том, чтобы друзья его отрещались от мира и шли в монастырь, наоборот, некоторых из них он отговаривал. Многие из его друзей не жили в Задонске, как например, Козьма Игнатьевич Студенков, умерший в 1802 году, проживавший в Ельце и ведший безбрачную жизнь. Святитель очень любил его и имел к нему полное доверие. Он поручал ему деньги для раздачи милостыни и возлагал на него иные поручения, требующие большой тонкости, если сам не мог ими заняться. Иногда, в часы чересчурного уныния, Святитель вызывал к себе Студенкова, чтоб излить ему душу. В один из таких приездов, Козьма Игнатьевич заночевал в монастыре и был приглашен ужинать к другу и духовнику Святителя, отцу Митрофану. Это было на шестой неделе Великого Поста; о. Митрофан получил, в подарок к Вербному Воскресению, от кого-то из соседских крестьян рыбу. Несмотря на то, что среди недели не полагалось есть рыбы, он приготовил ее, чтобы угостить гостя. Когда оба они ели уху и заливное, к ним неожиданно вошел преосвященный. Оба вскочили в смущении: Тихон, „зная строгую их жизнь, сказал: „садитесь, я знаю вас: любовь выше поста". Севши около них, он велел положить и себе ухи и несмотря на то, что весь великий пост, даже не вкушал масла в понедельник, среду и пяток, съел ложки две ухи и потчевал Козьму". Эта трогательная сцена, в духе Франциска Сальского, живо рисует отношение Тихона к его друзьям: любовь, любовь чудесная, всеобъемлющая и всепонимающая. Она относилась, впрочем, не только к друзьям или же к нищим и убогим, как это можно было бы заключить из всего вышесказанного. Святитель Тихон не походил на нынешних любителей дел милосердия, благочестивых или неверующих, которые думают, что одни лишь труженики да нищие имают духовную и телесную нужду. У нас имеется прекрасный отрывок из его сочинений, напоминающий „Анну Кристи".

В нем Святитель обращается к Любви чистой, искренней и совершенной, называя ее Светом существенным. Он просит: дай

мне Твой свет, да познаю Твой свет. Дай мне Твой свет, да увижу Твою Любовь. Дай мне Твой свет, да увижу сердце Твое отеческое. Дай мне сердце, чтобы любить Тебя; дай мне очи, чтобы видеть Тебя; дай мне уши, чтобы слышать Твой глас; дай мне уста, чтобы проповедывать о Тебе; вкус, чтобы почувствовать Тебя. Дай мне обоняние, чтобы слышать запах Твой; дай мне руки, чтобы осязать Тебя; ноги, чтобы следовать за Тобою. На земли и на небеси я ищу только Тебя, Господи. Ты — мое желание, мое утешение, конец страданий и уныния. Я ищу лишь Тебя, в Тебе одном — моя радость и мое блаженство ныне и, как я того желаю, во веки.

Такая любовь к Богу была бы пустым воображением, если бы сердце Святителя, благодаря ей, не открылось для всего мира. И действительно, его любовь охватывала все классы и слои общества, все возрасты и народы. Она любила человека, любя его во Христе. Она молилась за врагов, благословляя преследовавших, делала добро желавшим ей зла. С любовью молил он Божью Матерь, во время чудесного видения ему, „о продолжении Божьей милости ко всему миру“. Любовь руководила им, когда, по словам его, он порою мысленно обнимал весь мир, лобзая всех людей... желая пришествия Царства Божия и вечного спасения не только еретикам, являющимся заблудшими овцами стада Христова, но и туркам, и прочим неверным, и даже хулителям Имени Божьего. Любовь, наконец, толкнула его на проповедничество через писание духовных трудов. Если не было у него больше овец, которых надо было пасти, то надо было спасать „ближнего своего“, „брата во Христе, единого со мною создания Божьего, созданного по Его образу и подобию, христианина, искупленного пречистой кровью Сына Божьего“. Св. Тихон понимал и знал, что в стране, столь бедной собственной духовной литературой, как была Россия его времени, подобное проповедничество было необходимо. Вот почему он много писал. Картинность его изложения, простота, ясность, общедоступность его речи, богатство воображения, ставят его в ряды лучших русских писателей. Все его труды преследуют одну цель: дать душам истинное, крепкое духовное христианское воспитание и привести их путем спасения к единению с Богом.

Святитель говорил, что его труды касаются каждого христианина, ибо того требует христианская любовь. „Возлюбленный христианин! брат твой и ближний твой, едино с тобою создание Божие.. идет в ров погибели, как слепой, когда беззаконует... Ах, идет, как слепой, и имеет власти, и не изыдет оттуду! Закричи убо в след его, возлюбленне, когда видишь его идуща, за-

кричи : „Брате ! не туды идешь : тамо ров пред тобою ископан, в который имеешь впасти и никогда оттуду не изыти”. Удержи, возлюбленне, удержи его пока еще не впал”. К этому грешнику, ко христианину, к „брату” обращался Тихон с „доброй вестью” всякий раз, когда представлялся случай : частные беседы, письма, богословские и духовные общедоступные сочинения, нравоучения — всем пользовался он для своего проповедничества. Св. Тихон был первым русским епископом, у которого зародилась мысль дать народу Евангелие в русском переводе. Он хотел было сам взяться за перевод с греческого языка, но здоровье не позволило ему. В Задонске были написаны его лучшие сочинения : „Об истинном христианстве”, „Сокровище духовное от мира собираемое”, „Письма келейные”, „Христианские наставления”, „О истине евангельского учения”, не считая множества духовных поучений в письмах к некоторым лицам по разным случаям.

Впервые полное собрание сочинений Святителя было издано его другом митрополитом Евгением Болховитиновым, в 1825 году, в Киеве. Оно было переиздано несколько раз (6-е издание в 1899 году). Митрополит Евгений написал и издал в 1799 году жизнеописание св. Тихона. Это жизнеописание ценно тем, что было написано по личным воспоминаниям митрополита и близких Святителю людей, еще живых в то время.

Мы не станем разбирать трудов св. Тихона; заметим лишь, что он всегда старался представить догматы веры в соотношении с нравственно-религиозными вопросами, подчеркивая живую связь, соединяющую догматы и действительность повседневной жизни. Таким образом его сочинения доступны читателям, не имеющим богословского образования. Природа, простые житейские явления, все служит ему материалом для иллюстрации и обоснования его религиозных выводов, объяснения сущности догмата и его скрытого смысла. Как сказал один из его биографов, „Тихон был наиболее популярным из христианских руководителей”. Поскольку нам известно, он, единственный, облекал богословское учение в своеобразную форму, подходящую для русского мышления. Во всех своих писаниях, как и в устной проповеди, св. Тихон, будучи сам Его учеником, настаивает на подражании Христу. Подражать Христу в Его земной жизни, в Его повседневных добродетелях, трудах, самопожертвовании, милосердии ко всем, послушании, — вот высшее правило, определяющее наш нравственный долг. „Пусть сыны века сего друг другу подражают : мы положим пред собою Христа и святое житие Его и подражаем Тому, якоже Сам нам Себе во образ и подражание представляет : „Образ дах вам, да якоже Аз сотворих вам, и

вы творите ”. (Иоан. 13,15). Угодно сие есть Христу, когда Ему подражаем : ибо Он хощет сего от нас, не так ради Себе, как ради нас... Поручим себе в предводительство Спасителю нашему... ” (Сокровище духовное, стр. 72). Или еще : „ Христианине ! когда хощем тамо Христу сообразны быти и подобны быти в славе, то должны и эде в житии и терпении подобны и сообразны Ему быть... Вси хотят со Христом прославленным и превознесенным быть; но Христу последовать и со Христом крест носить, и поругание, унижение, посмение и скорбь терпеть мало кто хощет ”. (То же, § 157, б: также Письма келейные, 53).

Св. Тихон употребил редкое выражение : „ Христоподражательное житие ”. Писал ли он, беседовал ли, сидя на краю колодца или в келье, повсюду сеял он щедрой рукой семена евангельского учения, подтверждаемого личным примером. Об этом свидетельствует вся его жизнь. Что может быть прекраснее его духовного облика, изображенного в Икосе 8 Акафиста Святителю : „ Весь исполнъ любвѣ Христовы..., душу твою полагал еси за други твоя, и аки ангел хранитель присущъ был еси ближним и дальним, озлобленные укрощая, враждующие примиряя и спасение всем устрояя... ”

Мог ли Господь, чьи щедроты не превзойдены никем, оставаться равнодушным и немым перед таким щедрым милосердием ? Если Он особо очищает души возлюбленных чад, то Он и осыпает их редкими милостями, дающими им предвкушение блаженства, которое их ждет. Житие св. Тихона лишний раз подтверждает эту истину. Как сурова была с ним судьба ! Что касается до милостей Божьих, то теперь, когда все свершилось, и мы видим оконченную картину, можно сказать, что среди чад Божьих он был „ баловень ”. Даже в годы земных испытаний он получал знаки исключительной любви. Вспомним видение бывшее ему в Новгороде, которое хоть и „ было на короткое время ”, но наполнило его радостью; он всю жизнь хранил о нем память. Вспомним также другое, скорбное, видение страдающего Христа. Впоследствии, общения с невидимым миром стали еще ближе и ярче. Нам известны некоторые из них. Так в 1778 году „ в тонком сне было ему видение... видел Богоматерь, сидящую на облацах, и около Нея стоящих апостолов свв. Петра и Павла; а он, стоя перед Нею на коленях, просил о продолжении Божьей милости всему миру ”. Проснувшись, Святитель увидел себя, по словам келейника, „ трепетна и в слезах ”. Год спустя, также „ в тонком сновидении, видел он Богоматерь, сидящую на воздухе, и около Нея стоящие некие лица. Он упал на колена, и видел — вокруг него также упали на колена 4 человека, обле-

ченные в белое одеяние ". Имен их Святитель не указал. В другой раз, незадолго до смерти, он, по привычке своей, гулял ночью вокруг церкви и молился : „ Господи, скажи мне уготованное любящим Тя... ? ” Вдруг, „ все небо отворилось и монастырь весь во свете стал, и глас был : „ Виждь уготованное любящим Бога ”, и видел он неизреченная благая, и от страха пал на землю, и едва мог до келии доползть ”. И было ему еще одно, похожее видение : „ Привели его к хрустальным и красоты предивной палатам, и видел в оных столы убранные, и пирующих, и пение, и лики, хотя и не разумел стихов. „ Хороши-ли ? ” — вопросили его. И отвешал : „ Зело хороши ”. — Пойди и заслуживай, — было ему ответом ”. Ефимов, келейник Тихона, сохранивший это воспоминание, наивно подчеркивает „ палаты хрустальные, и пение, и лики... ”; однако за всеми этими благочестивыми украшениями мы улавливаем действительность, показывающую нам, что в этот период его жизни, небо и его обитатели были привычным явлением для Святителя. Подчиняя плоть духу, борясь с недугами и злом, он достиг состояния, в котором подвижник непосредственно соприкасается с небесным миром. И следствием этого был дар прозорливости, то-есть проницание будущего и тайников человеческих сердец, дарованный св. Тихону. Если некогда, в Новгороде, он видел небо „ приоткрытое ”, то теперь он созерцал „ все небо отворенное ”, и сам был озарен его светом. Отныне „ небесное ” спустилось к „ земному ”. Душа Святителя достигла высшей степени совершенства, доступной человеку на земле, той черты, где человек становится ангелом. „ Радуйся Ангеле земный и человече небесный ”, воспевает Акафист (Икос 7). Борьба была доведена до „ доброго конца ”, плоть подчинилась духу, зло было побеждено добром. Вместе с апостолом Тихон мог сказать : „ для меня жизнь — Христос, и смерть — приобретение ”. (Фил. 1.21).

25 декабря 1779 года, Святитель, вопреки своему обычаю не покидать храма во время богослужений, после чтения Евангелия, вышел из церкви и около четверти часа молился на северной паперти. Возвратясь, оностоял литургию и благословил народ. Это был последний раз, что он присутствовал на богослужении. Прийдя к себе, он сказал келейнику : „ Запри двери; ежели кто придет, то скажи, что преосвященный ослаб здоровьем ”. С этого дня Святитель начал новый подвиг, подвиг затворничества и полного уединения, которому посвятил остаток жизни, проведенной на земле. В письме от 23 марта 1780 года он объясняет с какой целью он это сделал : „ Редко бывает, что человек той же в келию возвращается, который из келии в народ вышел. Пу-

стыня и уединение собирает добро, но соблазны мира расточают. Нигде человек не каётся, как на уединении. Тут все житие прошедшее собирает человек на ум, и на то смотря, ко Христу вздыхает и просит милости от Него. Ничем так человек не грешит, как языком, а во уединении убегает от греха сего. Глаза и уши наша суть как двери, которыми соблазны до сердца доходят и ударяют в оное, **уединение того убегает, но соблазна не примет**" (1).

За четыре или пять лет до смерти, Святитель заказал себе гроб и подготовил все необходимое для попребения, одежду и ветхое архиерейское облачение. Он поставил гроб у себя в келье и по несколько раз в день подолгу стаивал перед ним.

Оставаясь один в келье, Святитель целиком предавался молитве. Порой оттуда слышались возгласы и рыдания, а когда туда входил для прислуживания келейник, то часто заставал преосвященного, сидящего, опершись лбом на правую руку, и настолько погруженного в мысли, что он казалось не слышал и не видел никого. Он почти не разговаривал и только изредка по крайней необходимости, обращался к кому-нибудь с несколькими словами. Чтобы подышать воздухом, выходил один на несколько минут на крыльце. Тем не менее, даже в затворе, св. Тихон оставался верным себе до конца, не разделяя своего подвига апостольской проповеди и спасения своей души. „ Некоторый святый слышал глас, — пишет он, — „ Бежи от человек, да спасешися ”. Да звенит сей глас и нам. Однако-ж, убегая от человеков, не ради человеков, но ради греха убегать должны мы. Грех должно нам ненавидеть, а не человеков, а их любить должно ”. Хотя оба келейника одинаково свидетельствуют о строгости его затвора, — „ к себе никого не пускал... и был в глубоком молчании ”, — они также говорят, что „ за три дня до кончины благоволил он, чтобы все ближайшие к нему, равно и благотворители его были у него в тот день для принятия благословения от него ”, что и было исполнено. Мы также видели, что Святитель нарушал затвор по большим праздникам для посещения заключенных в тюрьме. „ Любовь выше поста ”, сказал он однажды; в его глазах любовь выше и затвора. „ Все, что делается ближнему — молитва ”, говорил на другом конце света, в Риме, другой святой, Игнатий Лойола.

За год и три месяца до кончины, св. Тихон видел сон : он увидел себя в монастырской церкви. Священник вышел из алтаря,

(1) Здесь явно чувствуется влияние „Подражания Христу”, кн. I, гл. 20.

неся на руках младенца; Святитель поцеловал младенца в правую щеку и почувствовал, что тот ударил его в левую. Проснувшись, он увидел, что вся левая сторона его тела парализована. Он с радостью принял эту болезнь, как знак Божий. С этого дня он не покидал постели; силы его понемногу угасали, голос так ослабел, что его трудно было расслышать. Он чувствовал приближение смерти. По просьбе друзей, созванных к нему келейником и собравшихся вокруг его постели, он, „ подняв свою десницу и указуя на картину распятого Христа, сказал : „ Господу Богу вручаю вас ”. Это были его последние слова, 10 августа 1783 года. Два последующих дня Святитель был настолько слаб, что не мог произнести ни слова. Уже два раза на этой неделе он приобщался Святых Тайн; около полуночи, с 12 на 13 августа (23-24, по новому стилю), чувствуя близость конца, он попросил начать пораньше литургию, чтобы причаститься еще раз. В три часа утра, он вызвал чередного иеромонаха, прося его принести Дары, но, по небрежению, эта просьба не была выполнена. Тогда один из келейников пошел за игуменом, но не смог добудиться его (!). Монастырская же братия пришла навестить умирающего, а затем ушла в церковь слушать утреню. Святитель снова спросил, служат ли литургию, но опять это было напрасно. Его мучила нестерпимая жажда. С помощью келейника он приподнялся и выпил глоток горячей воды и в последний раз справился о литургии. Но было уже поздно. В шесть часов сорок пять минут, Святитель открыл на секунду глаза, а затем закрыв их испустил последнее дыхание. Он тихо почил в Бозе на 59 году от рождения. Видно Бог рассудил, что Причащение Св. Тайнам на земле не было необходимо тому, для кого Он открыл врата небесные, кого ждал Жених „ для приобщения за Трапезой Своей в невечернем дне Царствия Своего ”.

Слава Святителя Тихона распространилась в первые же дни после его кончины. Теперь уже не тесный круг, а вся страна, на которую распространял он свою благодатную силу, почитала его, как любимого святого. Сколько душ поддержал он и спас ! Сколько, по его заступничеству, было ниспослано Божих милостей ! Наконец, 25 августа 1861 года, синодальным указом преосвященный Тихон был причислен к лику святых и празднование памяти его назначено на 13-24 августа, день его кончины. В присутствии многочисленной толпы (больше 300.000 человек) его мощи были торжественно открыты и положены в гробницу для поклонения в церкви Задонского монастыря. Светильник был поставлен на подсвечник и светил верным всей России.

Духовное учение Святителя Тихона.

Духовное учение св. Тихона может быть кратко изложено, как завет всеобъемлющей радости. Присутствие Божие в мире — основная мысль преобладавшая над жизнью и проповедью Святителя. Несмотря на то, что он никогда не излагал ее с научной точки зрения в богословских трудах, она была неиссякаемым источником его вдохновения, двигателем его внутренней жизни, главным принципом его священнослужения. Ее подземное течение чувствуется во всех проявлениях его повседневной жизни. Вспомним рассказ его келейника Чеботарева о том, как приучал он деревенских детей к церкви : „Когда он из церкви пойдет, то они за ним все идут; войдет в переднюю келию, а они за ним войдут... А он скажет им : — дсти, где Бог наш ? — они же единогласно и громко скажут : „Бог наш на небеси и на земли ! ” — Вот хорошо, дети, — и погладит рукою всех по голове... ”

В лучшей из известных нам биографий св. Тихона, Т. Попов замечает, что мысли об Искуплении и о восстановлении образа Божия в душе грешника через Искупление, — больше всего притягивали внимание Святого. Человек создан „ по образу Божию и в сем его достоинство, ни с чем несравнимое... Он, как живое отражение своего Творца... Грех, аки яд смертельный, влился в наше существо, и от того часа все наши силы духовные и телесные стали зараженными... Из зеркала, к небу повернутого, душа человеческая стала зеркалом, повернутым к земле ”. Уже не благодать наполняет душу, „ но смерть и грех... грех разлучает Бога с человеком ”. Это состояние, однако, противно человеческой природе. „ Образ тянется к прообразу... человек — к Богу... упавший — к восстанию ”. Если правда, что образ есть дар; если плод Прообраза и отражение, которое носит образ, суть действие благодати Прообраза, то возвращение падшего человека в его нормальное состояние потребует нового проявления любви и благодати Божией. Творец придет и склонится, как врач, над повернутым в прах человеком. Врач этот — Христос. Он будет для человека то же, что и вода для бесплодной земли, свет для тьмы, пастырь для заблудшей овцы... Он — Спаситель и Восстановитель Жизни в человеске... Благодаря Ему, образ вновь получил возможность отражать совершенства Прообраза и Царство Божие восстановилось на земле... Благодаря Ему, Бог вновь стал Отцом человеческим и человек — сыном Богу... Благодаря Ему, возможным стало на земле участие в жизни небесной.

В этом учении о Боге и о человеке св. Тихон прекрасно вы-

разил понятие, которое впоследствии нашло себе отклик у Владимира Соловьева в его учении о Богочеловечестве. Как Соловьев, он живо ощущает онтологическое подобие, существующее между Богом и миром. Как и Соловьев, он верит в возрастание этого подобия до полного расцвета и блеска, ибо его зародыши, в большом количестве, были заложены во вселенную, еще в зачаточный период ее существования. Здесь мы далеки от Иосифа Волоколамского или Антония Печерского, но очень близки к религиозным чувствам русского народа. Любимыми образами Тихона для иллюстрации его мыслей были притчи о „Сеятеле” и о „горчичном зерне”. Он любил к ним возвращаться и всегда находил новые темы для их применения. В частности, выбор притчи о Сеятеле выражает глубокое и живое познание мира и доказывает, что начальный и конечный периоды вселенной подчинены идею прогрессивного возрастания и просветления, что и является подобием Божиим. „Всякое зерно дает плод себе подобный”, говорит св. Тихон, подразумевая здесь не только слово Божие, то-есть Евангелие, но и создание Божие. Он провозглашает закон природы вполне согласным „положительному закону Божию”. Вера в то, что образ Божий существует в человеке и был заложен в него при создании (Быт. 1.26), проявляется у Тихона восхищением, с которым он представляет себе человека до грехопадения. „Вот до чего довел себя человек: будучи сотворен от Бога непорочным и бессмертным, как скот зарывается в землю !”

Эта вера проявляется также в глубоком убеждении, что искупительная жертва Спасителя является окончательной победой над всеми последствиями грехопадения. Вот почему, в своей духовности, придавал он первостепенное значение личности Господа Бога нашего Иисуса Христа — Бога, ставшего человеком. Духовность Тихона можно назвать „христостремительной”. Он ощущает существование тесных уз, соединяющих нравственность с учением Христа — Вождя, и говорит об этом везде и всегда, давая, по привычке, живые и конкретные образы. Христос „Сам нам Себе во образ и подражание представляет... Христос являет собою величайший пример смирения... Размышляйте, возлюбленные, по всякому случаю о смирении Христа. Господь имел обыкновение входить в дома, куда зван бывал, и сидел с ними... И принимавшие Христа в домах своих думали, что Он пророк или мудрый учитель... Не знали они, что был Он Пророк из пророков... Ах ! если бы знали они, что гость, которого принимают они — Истинный Бог, сошедший на землю во образе человеческом ! Гость велик и пре-

красен и исполнен любви; Он дает радость окружающим Еgo, как Бог. От нас Он не требует ни пищи, ни пития, но Сам уготовал для нас Трапезу..."

Понятие о Богочеловечестве у Тихона неразрывно связано с мыслью об Искуплении. По его словам, этому действию благодати Божией соответствует в человеке врожденная одаренность, делающая его способным к участию в славе Божией. Святитель говорит, что действие Бога — Искупление; Он его совершил на земле и поднялся от нас на небо... Насколько важно должно быть дело, если Бог проявил к нему столько заботы, что и не вместить нашему разумению; насколько ценно, если было оно достигнуто такою ценой — кровью Сына Божия! Явно человек дорог Богу, если для него Он пришел в мир... Человек — чудесное создание Божие, полное благородства. В той же мере, в какой он был обесчещен грехом, он вновь обрел теперь прежнее сияние Искуплением Сына Божия...

Св. Тихон считает, что пришествие Иисуса Христа осуществило ту встречу Божественного с человеческим, к которой мир был направлен и стремился от своего начала. Он приобщается к мысли бл. Августина: „Сердце человеческое не может найти удовлетворения ни в чем, кроме Бога” (1). Исходя от Бога, душа не может найти удовлетворения вне Бога. Святитель, не переставая, напоминает нам, что „Образ должен уподобиться Прообразу”; он представляет нам его то, как созревание семени, брошенного в сложное строение мира; то, как исполнение Божественного обещания; то, как пример Христа; наконец, как долг каждого христианина.

Христиане должны сражаться с врагами: с грешной плотью ветхого человека, с прелестями мира и с диаволом, их заклятым врагом. Жизнь христианина напоминает состояние человека, сидящего на богатом троне, держащего в руках все блага мира, и видящего у себя под ногами пропасть, открытую, чтобы принять его; над головой меч, готовый упасть ему на шею... справа и слева он окружен хитрыми врагами... Жизнь наша — брань, в которой то одна, то другая сторона бывает победительницей или терпит поражение. Борьба эта прежде всего подразумевает помочь благодати Божией, а также и труд и личные усилия человека. Благодать Божия для жизни христианской — то же, что сок лозы для побегов, что ветер и парус для корабля, плывущего против течения. С благодатью Божией, живущей в нем, человек может все, без нее — ничего.

(1) „Исповедь” кн. I, гл. 1, 1.

Усилие и труд будут вознаграждены радостью. Тихон настаивает на понятии о радости, которая в конце времен охватит весь мир. Если он и говорит о брани с грешной плотью, то всегда старается поддержать надежду в воскресение и одухотворение плоти. Короче говоря, понятие о подобии Божием нераздельно связано с понятиями эсхатологическими, исполненными радости. В своих писаниях Тихон все время возвращается к доктрине о грядущем воскресении. Этот доктрина находит в нем необычайно живой отклик. Итак, стараясь убедить своих современников в их неверии, он упрекает их в том, что они забыли именно этот доктрина. Его радость и надежда ничуть не смущаются мыслью о Страшном Суде и наказании за грехи. Над этими мыслями преобладает мысль о грядущей славе, в которой человек, как сын Божий, будет принимать участие. Другими словами, Тихон рассматривает христианство не только отрицательно, как борьбу с грехом, но и положительно во всей его полноте, как облечение во Христа. Положительная сторона, не исключая отрицательной, охватывает ее и совершенствует. Она ближе сердцу и, следовательно, более действенна.

Так например, говоря об Евхаристии, св. Тихон предстavляет себе Господа, Который, как „хозяин, возлагает гостям, послушавшим звания Его и пришедшем на небесную Его вечерю: „Обещал Я вам воскресение из мертвых ваших телес: вот видите тое! — воскреснете из мертвых. Обещал Я вам тело духовное, нетленное и бессмертное: вот имсете тое! Обещал Я вам тело прославленное, чистое, светлое и сияющее: вот сияете, яко солнце и яко звезды небесные...” „Христос преобразит тело смирения нашего... В так великую и чудную славу облекутся избранныи Божии, что как солнце будут сиять... Аще христиане суть чада Божии, то в какую славу облекутся, когда откроются чада Божии”... Однако это „будущее объявление” уже существует на земле, как понятие о возрастании Царства Божия в притче о Сеятеле. Уже здесь, в нашем мире, таком, каков он есть, в мире плоти и праха, мы живем жизнью прославленной. Уже теперь, во времени переходящем, небесный Иерусалим незаметно начал существовать. Новое Небо и новая земля возрастают, жата зреет. Об эсхатологических испытаниях, о сиянии славы Божьей и об освященной плоти мира грядущего св. Тихон рассуждает с необыкновенной „пластичностью”. Слышатся отклики его собственного духовного опыта, „небо отверстое, свет незадимый, пресладкое пение”. Порой его описания изобилуют такими красочными примерами, заимствованными у природы, что как у св. Франциска Сальского, природа сама кажется про-

низанной небесным светом и славой. Так он описывает воскресение из мертвых, пользуясь картиной весны, развивая эту тему при помощи образных сравнений, оригинальных и разительных.

„Что во время весны делается, тое будет и в воскресение мертвых. Во время весны вся поднебесная тварь обновляется: тако во время воскресения все обновится. Во время весны всякая трава и зелие исходит из недр земли... тако в последний день умершии люди изыдут из гробов своих. В зиме древеса и травы показуются аки иссохшие; но во время весны живность их покажется: тако умершии неведущим воскресения мертвых показуются как бы погибшии... Суровые древеса и травы во время весны одеваются листвицем и различными цветами: тако в воскресение мертвых... телеса преобразятся в новый, светлый, благоприятный и прекрасный вид...”

Основной труд, и можно сказать характерный для св. Тихона, „Сокровище духовное от мира собираемое”, изобилует подобными образами. Название его очень показательно: оно открывает нам в Святителе „естествоиспытателя” и отправную точку, служащую основой его убеждениям. Благодаря этому возможен переход от „созерцания вещей видимых к размышлению о невидимых” и „освещение вещей небесных примерами, взятыми у вещей осозаемых”. В отличие от его предшественников на пути спасения, для Тихона мир походит на ларец, содержащий „сокровище духовное”. „Всякое творение исповедует любовь Божию...” утверждал он постоянно. Его благочестие чаще всего проявлялось в любовном созерцании природы. Летом, любил он подолгу гулять в лесу или на берегу Дона. Во время этих прогулок он собирал свое „Сокровище”.

Св. Тихон — не Жан-Жак Руссо: между ними целая пропасть. Тихон не отрицает существования зла в мире; он знает, что вся земная жизнь христианина должна быть подвигом, работой „во спасение”; что жизнь на земле не есть только „Царство Божие”, но и узкий каменистый путь, ведущий к нему. Он также знает, что искупление не пустое слово. Ему знакомы страдания и крест, он знает, что они ведут к райской радости. Несмотря на меланхолический характер, нервную раздражительность и застенчивость, радость жила в глубине его сердца. Двигимый ею, он обнимал весь мир, в порыве любви желая всем испытать ее, предав себя Богу, как это сделал он. Его бедный человеческий ум был одарен особым духовным разумом, дававшим ему способность распознавать сверхъестественное, скрывающееся в мире природы. Он „узнавал возлюбленную по пряди волос” (Песнь Песн. 4.9). Беспределная радость охватывала

Тихона, когда бывало ему дано созерцать вселенную не в отдельных явлениях, но в ее целом, в проявлении ее совершенства, данного ей от начала и восстановленного искупительной жертвой Спасителя.

Этим объясняется его преклонение и любовь к тайне Преображенения. „Прославлением святого тела Своего на горе Фаворской, — говорил он, — исполнил Он нас веселием и надеждою на то, что избранныи Божии прославятся в жизни вечной...” Он советовал в сомнениях и в унынии (состоянии хорошо ему знакомом) обращать мысли туда, где лик Христов сияет „яко солнце, и праведницы сияют, яко светила”. Действительно, что открылось нам в тайне Преображенения? Есть ли что новое, неизвестное, на Фаворе? Что увидели эта гора, эта земля, апостолы Христовы? Действенное откровение Святого Духа сошедшего на Христа, и в Нем преображающего все творение. Это было проявлением Красоты — Святой Дух не есть ли Красота? Это было предвосхищенное видение „Нового Неба” и „новой земли”, мира преображенного и блистающего красотой. Как в день Богоявления, это было откровение всех лиц Святой Троицы: Отца, пославшего Духа на возлюбленного Сына, а через Него на все творение, с которым Сын соединился Своим воплощением. Это было явление того состояния мира, пришествие которого связано с общим воскресением. Это было пророчество, действием и образом, грядущего Царства Божия. Св. Тихон верил во все это и жил этой верой. И описывая все это своим, оригинальным, образом, он ничего не вносил нового и ничуть не отступал от русских духовных традиций. Это обычный предмет чаяний всеобщего счастья, чаяний Староверов, не без причины просивших Тихона стать их епископом (1). Мысль,

(1) Этот случай, лучше другого объяснения дает нам возможность понять состояние духа так называемых Староверов или Раскольников. Изучая личность св. Тихона, мы постигаем их стремления и убеждаемся, что вся история Раскола и схизмы, вызванных реформами патриарха Никона, была лишь вопросом душевного состояния. Между „идеалом” раскольника и идеалом представителя православной после-никонианской Церкви, при условии, что этот представитель обязательно Святой, — нет никакой разницы. Для того, чтобы понять Раскол и огромную роль, которую он сыграл в истории русской духовности, надо прийти к этому заключению. Тогда все объясняется и с удивлением видишь схизматиков (то-есть раскольников), оставшихся до конца верными исконному благочестию. Невольно спрашиваешь себя: кто отдался и от чего? Это одна из причин, по которой мы не говорили о Расколе и Раскольниках, как о духовном течении, отличном от русской духовности вообще. Св. Феодосий, св. Сергий, св. Тихон, протоиерей Аввакум, ярый поборник Раскола, — все они дети одной семьи. Различать их — вполне правильно; разделять — весьма неправильно.

классическое изображение которой дано нам на древней иконе, и которая является утверждением Небесного Иерусалима, иного плана бытия, где не будет места насилию и где будет царствовать одна лишь правда. (1)

Тема, которую Тихон ищет и находит в плане сверхъестественном, другие ищут в плане естественном. Все бунты против установленного порядка, все злоупотребления, которым изобилует русская история, до большевизма включительно, являются только ее вариациями и различными применениями. Эта тема — русская в высшей степени. Она придаст характерный оттенок духовности, из нее истекающей и присоединяющей к общественному достоянию вклад личного благочестия. Надо ли сказать еще, что это вовсе не слабое христианство? „Радость Фаворская”, как и „Пасхальная радость”, — радость не скучная; вся жизнь Тихона свидетельствует об этом. Если он исполнен пасхальной радости, „духа пасхального”, то, как мы видели, он — ревнитель почитания Креста. Одно неотделимо от другого: оттого что человек, страдая, несет крест, двери рая открываются перед ним. Страданию и кресту следует радость воскресения. Вот почему эта радость не случайная, не мимолетная, обусловленная тысячью мелких условностей, но радость поистине существенная: радость навеки обретенного рая.

Св. Тихон был одним из редких избраников, которому было дано уже здесь вкусить этой радости. Ею подтверждались и укреплялись его духовные испытания. Благодаря этим испытаниям, он мог сказать, что весь мир не погружен во зло, ибо ему дано Божественное обещание стать когда-нибудь подобным Богу. Становится понятным, что закаленная душа св. Тихона возбудила интерес у такого психолога, как Достоевский. Он задался целью противопоставить его и его духовность нигилистическим и социалистическим доктринам своего времени, в которых он правильно предчувствовал зачатки нынешнего большевизма. Несмотря на свою гениальность, Достоевский не смог справиться с задачей и восстановить в точности образ Задонского Святителя. Его старец Зосима из „Братьев Карамазовых” — только слабое отражение, изрядно „обмищенное”, и, по словам истинных старцев из Оптины Пустыни, ни своим духовным обликом,

(1) Старинные иконы, называемые „Знамение”, изображают Матерь Божию молящуюся с поднятыми руками и с Божественным Младенцем на груди, как если бы Он находился внутри Ее. Это — символ человечества в его расцвете, то-есть творения, исполненного Святого Духа и, свободным действием, соединенного неразрывно с Воплощенным Словом, „Престолом Мудрости” в полном смысле слова.

ни личностью, он отнюдь не походил на настоящего монаха, а тем менее на русского старца. В отличие от Зосимы Достоевского, св. Тихон непрестанно говорил, что всеобщее счастье, плод любви и милосердия, — в „небесном житии”. Оно начнется уже здесь, но лишь тогда, когда все народы, существовавшие от начала мира и до его конца, будут собраны вместе, то-есть после Страшного Суда, когда исполнятся слова Господни: „Се творю все новое”. (Откр. 21.5).

Библиография :

И. Шляпкин „Св. Дмитрий Ростовский и его время”, СПБ 1891. — Св. Дмитрий Ростовский „Сочинения” изд. Сойкина, СПБ (2 тома). — „Житие и творения Св. Дмитрия Ростовского” изд. Сытина, Москва 1893. — А. Горский (Нечаев) „Жизнь Св. Дмитрия”, 1849. — М. Попов „Святитель Дмитрий Ростовский”, СПБ 1910 — Е. Поселянин „Русская Церковь и русские подвижники XVIII века”, СПБ 1905. — Ф. Титов „Св. Дмитрий Ростовский” („Труды Киевской Дух. Академии” 1909, III). — A. Helsch « *De Theologia Demetri Metrop. Rostovensis* », Romae 1936.

А. Гиппиус. „Св. Тихон Задонский”, Париж. — А. Лебедев. „Св. Тихон Задонский, его жизнь и писания”, С. Петербург, 1865 (несколько изданий без изменений). — Т. Попов. „Святитель Тихон Задонский и его нравоучение”, Москва, 1916. — Св. Тихон „Сочинения”, 5 томов, Москва, 1899. Том 5 содержит записки (воспоминания) Василия Чеботарева и Ивана Ефимова, келейников Святителя.

ПАИСИЙ ВЕЛИЧКОВСКИЙ И НАЧАЛО ДУХОВНОГО ОБНОВЛЕНИЯ.

XIX век и начало XX, в России отмечены духовным обновлением. Это обновление происходит и процветает под знаком „Старчества”. Старчество — это стариннейшее монастырское установление, заимствованное Россией у Востока.

„Старец” — это монах (священник или нет), исполненный Духа Святого и ставший для других наставником, водителем на пути к духовному совершенству. Возможность стать старцем зависит не от взятого на себя определенного послушания, ни даже от ревностного стремления к Божьему делу (кроме случаев харизматических), но исключительно от духовного облика человека, преображенного Благодатью. В монастыре, старец (в точном смысле — старик, уважаемый муж) не касается ни управления, ни власти. Он не избран, не поставлен кем-либо, кроме самих обстоятельств. Его духовный навык, молитвенный образ жизни и самоотречение делают его старцем. Старец невольно притягивает к себе всякую душу, ищущую Бога, так как в нем самом ощущается присутствие Божие. Несмотря на то, что в начале это установление было сугубо-монастырское, рожденное монастырскими требованиями, позднее оно распространяется далеко за монастырские стены и приобретает более широкое значение. В таких случаях, как было это и с Оптиной Пустынью, толпы народа стекаются к старцу. Исполненный милости Божьей, он выслушивает их покаянные признания, призывает к христианскому совершенству и направляет на путь Божий. Это старцы приучили русский народ „смотреть в небо поверх куполов и дивных соборов”, то-есть, отрываясь от обрядности и формализма, жить внутренней жизнью, стремиться к Богу не только во внешнем поклонении Ему. Старцы старались научить смиреннию, прощению и управлению своей волей. Это были поистине учителя русского народа, а кельи их были своего рода университетскими кафедрами, где он получал свое духовное образование. Влияние этих людей, живущих как бы в стороне от обычного духовенства, было и остается огромным. Оно значительно больше влияния простых монахов и священников.

Русские старцы никогда не были отделены плотной стеной

от мира, его нужд и страданий. Их кельи были всегда открыты для всех страждущих и ищущих помощи, что однако не мешало старцам быть „не от мира“ и выше мира сего. Так например, Оптинский старец Амвросий, отслужив в воскресенье раннюю обедню для богомольцев, после общего Причастия возвращался в свою келью, где жил сосредоточенной монашеской жизнью, отдавая себя безраздельно Богу. И этим вырабатывалось в его душе ясное, радостное, спокойное настроение, именуемое „душевный мир“.

Влияние старцев распространялось в России не только на определенные слои общества: крестьян, мещан. Напротив, старчество являлось центром духовной жизни, народным источником, где каждый черпал живую воду благодати.

Старчество, как явление духовное, существовало в русских монастырях гораздо раньше XIX века, что доказано преп. Сергием, св. Кириллом, великим старцем Нилом Сорским, святителем Тихоном Задонским и другими. Но как школа, „имеющая твердое обоснование в святоотеческой подвижнической литературе, имеющая свои правила, установленные на приемах и преданиях старчества“, — такое русское старчество было введено старцем Паисием Величковским (1722 – 1794). По примеру св. Нила, много веков спустя, „он напомнил монашеству цель духовной жизни, состоящую не во внешних подвигах, а во внутреннем приближении к Богу, в „духовном делании“, в постоянном „внимании себе“, в борьбе со своими греховными влечениями, в освящении и просвещении сердца „умною молитвою“. Эта цель не может быть достигнута без отречения от своей греховной воли, без подчинения себя руководству опытного наставника, или, за отсутствием его, руководству Слова Божия и писаний св. Отцов. Замечая недостаток в его время опытных в духовной жизни наставников, старец Паисий принял на себя огромный труд перевода с греческого языка многих святоотеческих подвижнических книг и исправления прежних ошибочных переводов. На строго монашеских основаниях он собрал в Молдавии многолюдное монашеское братство, послужившее образцом для русских обителей. Обладая особым даром организации и объединения, он создал в своем монастыре некоторый духовно-просветительный центр, как бы опытную Академию духовной жизни, где воспиталось не мало будущих русских старцев, распространивших учение и заветы старца Паисия по русским монастырям“.

Паисий Величковский родился 21 декабря 1722 года на Украине, в Полтаве, в семье священника и при крещении был

назван Петром. Отец его, Иоанн Величковский, был настоятелем Успенского собора; „на пятом году жизни ребенок потерял отца, а на седьмом году был отдан матерью в соборную школу, где изучал букварь, часослов и псалтири. Выучившись читать, Петр предался „ненасытному” чтению книг. По его словам, он в детстве прочитал все Священное Писание Ветхого и Нового Завета, жития святых, поучения св. Иоанна Златоуста и св. Ефрема Сирина. С раннего детства он увлекался подвигами святых, особенно пустынножителей и мечтал проводить, подобно им, жизнь в пустыне, в уединении, в трудах и молитве, подражая нищете и простоте Христовой. Уже в это время в нем обнаружились все главные свойства его души: глубокая преданность Богу, кротость, ясность, скромность, доходившая до робости, и вместе с тем настойчивость и непреклонность в достижении поставленной събе цели, постоянное самоуглубление, молитвенная собранность и умиленность духа”.

Когда ему исполнилось 12 лет, умер его старший брат, бывший настоятелем собора по смерти отца. Мать выпросила у архиепископа, чтобы за мальчиком, по окончании его образования, было зачислено священническое место отца и брата; было решено отправить ребенка в Киев и отдать его в Киевское Братское Училище, то-есть в младшее отделение Киевской Академии. „Поступив в Академию, Петр первые годы учился очень прилежно, но потом жажда монашества стала превозмогать усердие к науке”. Последование Христу и строгое исполнение Евангельских заповедей — сделались его заветной целью. Имея всего 14 лет от роду, он поставил себе за правило: 1. ближнего своего не осуждать, хотя бы собственными глазами видел его согрешающим; 2. ни к кому не питать ненависти, и 3. от всего сердца прощать обиды. В Академии он подружился с единомышленными товарищами: собираясь где-нибудь в тихом и уединенном уголке Братского монастыря, они целые ночи проводили в задушевных беседах о монашестве и пустынножительстве и давали друг другу обещания и клятвы не постригаться и не жить в богатых монастырях, где невозможно „подражать нищете Христовой” и спасать свои души „во всяком злострадании и тесноте”. „Лучше уж, — говорили они, — оставаться в миру, нежели, отрекшись на словах от мирских благ, проводить в монастыре жизнь беззаботную и широкую, на облазны мирянам, на поругание монашеского образа, на вечное осуждение душ своих в день суда Божия”. По праздникам и в свободные дни Петр посещал Киевские святыни; он нередко оставался ночевать среди странников и богомольцев в Печерской Лавре. С

ними же ходил на службы и посещал святые пещеры. „В Братском монастыре Петр нашел своего первого духовного руководителя, иеросхимонаха Пахомия, много лет прожившего в пустыне и в странствовании. Пахомий снабжал Петра святоотеческими книгами и своими рассказами еще больше возбуждал в нем жажду монашеского подвига. Охладевая все более и более к учению, Петр вскоре совсем перестал учиться”. Вызванный к разгневанному префекту Академии, он изложил три причины, по которым перестал учиться: желание возможно скорее принять пострижение в монашество; отвращение к языческой мудрости, преподаваемой в школе, за исключением иных наук; возмущение плодами этого учения при виде „лиц монашеского чина, пребывающих в великой чести и славе и во всяком телесном покое... не в осуждение говорю, да не будет!... боюсь и трепещу, как бы и самому, ставши монахом, не впасть не в такие только, но и в худшие немощи”. В ответ префект „пригрозил Петру беспощадным телесным наказанием”. Тогда Петр решил бежать. Дождавшись лета, он приехал в Полтаву, чтобы в последний раз повидаться с матерью. Услыхав о намерении сына, бедная женщина пришла в отчаяние: она считывала на его помощь в старости.

Все же она почувствовала, что решение сына непоколебимо. По окончании каникул Петр покинул родительский дом, делая вид, что возвращается в Киев. Мать проводила его немного по дороге, обливаясь слезами и умоляя его не бросать ученья в Академии. Плакал и Петр, и, упав на колени перед матерью, целовал ей руки, прося ее материнского благословения. Мать благословила его и они расстались. Как ни больно было Петру покинуть мать, в душе своей он испытывал глубокий мир и радость, сознавая, что преодолел самые сильные узы мира и свободен, теперь, всецело предаться Единому Богу.

Божьим Промыслом, он был сперва приведен в Любечский монастырь, расположенный на берегу Днепра, на польской границе. Мудрый и опытный игумен Никифор „ласково принял Петра и сразу же дал ему „келарное послушание”, поручил ему заведывать монастырскою кладовою. В Любечском монастыре Петр прожил около пяти месяцев и испытал здесь и свои первые монашеские радости и свои первые искушения. Для духовного руководства игумен дал Петру книгу преп. Иоанна Лествичника. Книга эта так пришлась по душе Петру, что он решил списать ее для себя, пользуясь свободным от послушания ночным временем...

Но пришло искушение и потерял он душевный мир. „Мо-

нахи, заметив его молодость и доброту, стали пользоваться его слабостью, выпрашивая для себя то одно, то другое, без дозволения игумена. Видя как они перед ним смиряются, Петр от стыда не мог им в лицо взглянуть, но не решался отказывать им. Заглушая свою совесть, он давал им просимое, но в глубине души мучился. Неизвестно чем бы это кончилось, если бы игумен не был переведен в другой монастырь, а на его место назначен другой, властный, резкий, который стал управлять обителю „властительски”.

Братия, в большинстве своем, стала разбегаться. Однажды, за небольшую оплошность, Петр „был так собственоручно избит игуменом и так напуган, что решил последовать общему примеру и скрыться из обители”.

Вместе с другим послушником, он ночью перешел по льду Днепр и направился к Югу. Он добрался до Медведовского монастыря Святителя Николая Чудотворца, стоявшего на реке Тясмин, в Молдавии, и здесь радушно был принят игуменом. Месяц спустя он был пострижен в первую степень монашества — рясофор — и ему дано было новое имя — Платон. Игумен указал Платону и старца для духовного руководства. Но когда Платон попросил старца дать ему келейное правило, старец ответил: „Ты, брат, ученый, поэтому, как Бог тебя вразумит, так и содержи правило в келии своей”. В Медведовском монастыре Платон прожил недолго, так как монастырь был закрыт и церковь запечатана. Не зная куда идти, юный инок отправился обратно в Киев и постучался у дверей Киево-Печерской Лавры. Вместо бедного, пустынного пребывания, которого с детства жаждала его душа, он оказался в самом богатом и шумном монастыре России.

В Лавре также Платон был принят ласково и ему дали послушание гравера и резчика в граверной мастерской. Все же прежняя мечта о пустынной и бедной жизни не покидала его. Встретив однажды старого товарища по школе, с которым они когда-то разделяли одни и те же взгляды, Платон решил вновь отправиться в поиски одиночества и опытного духовного руководителя. Юные иноки оказались опять на дороге, ведущей к польской границе. Великим постом 1743 года они пришли в Митронинский монастырь. Там в то время проживал старец, русский уроженец, иеросхимонах Михаил, полюбивший своего соотечественника. Он часто с ним беседовал, давал ему книги для чтения и наконец, весной, отправил его вместе с двумя другими своими учениками в Молдовлахию (теперь Румыния). Платон пошел с радостью и тайным желанием добраться когда-

нибудь до Афона, предела его мечтаний. Первое пребывание Платона в Молдовлахии продолжалось около трех лет. Он считал, что эти годы были самым лучшим, счастливым временем его послушничества. Там нашел он и желанное ему пустынное безмолвие, и опытных наставников в духовной жизни.

Вследствие неприятных в то время для монашества условий в России, молдовлахийские монастыри были переполнены русскими иноками высокой жизни. Платон прожил некоторое время в Свято-Николаевском Тройстенском скиту, в общежитии для 12 братьев, вблизи 15 других монахов, живших уединенно вокруг скита, каждый в особой келье. Здесь впервые услышал он церковные службы, совершаемые строго по Афонскому чину „с великим благоговением и страхом Божиим”. Здесь же научился он варить пищу и печь хлебы. Однажды, к удивлению и радости Платона, в скит пришел друг его, иеросхимонах Михаил из Митронинского монастыря. С его прибытием жизнь в скиту стала оживленнее. Старец имел обыкновение по воскресеньям и праздникам после обеда собирать братию около церкви на траве под деревьями и вести беседу. Каждый мог обращаться к нему со съюзими вопросами и он отвечал им. Особенno любил он увещавать братию не поддаваться духу времени, не вести жизнь „бесстрашную”, но свято хранить закон Христов и заветы древних отцов Церкви. Эти беседы имели большое влияние на Платона. Они одушевляли его, возбуждали и укрепляли в нем решимость всецелого служения Богу. Но он понимал, что христианская жизнь не исчерпывается разговорами, хотя бы и самыми высокими, и самыми искренними, и что Христос требует от нас, чтобы наши пожелания и решения непременно закреплялись живым, хотя и не большим делом. „Верный в малом и во многом верен будет, а неверный в малом и во многом будет неверным”. Поэтому Платон старался все слышанное им от старца сейчас же, по мере сил, осуществлять в своей жизни, и таким опытным и жизненным путем достигать все большего и большего духовного возрастания, приобретать все больший и больший духовный опыт.

Однажды, мирная жизни Платона была нарушена одним неожиданным искушением. Не услышав звона к заутрене, Платон поздно проснулся и пришел в церковь после Евангелия. От стыда, он не решился войти, а убежал в лес, где его нашли лежащим на траве и плачущим. Приведенный в обитель, он упал на колени перед братией, обливаясь слезами. Старец и братия подняли его, стали утешать и успокаивать, и заставили его разделить со всеми трапезу. Когда Платон ушел к себе в келью, старец воспользовался случаем привести братии в пример его ревность к

богослужениям. „Посмотрите, братие, какую ревность и огненную печаль имеет этот юный брат наш! Невольно пришлось ему пропустить молитву, и как он опечалился душою, как горько скорбит и плачет. Молитесь и вы Христу Богу, да даст и вам всем такую же ревность и печаль огненную по Боге!” С этого дня Платон положил себе за правило во все время своего пребывания в скиту не ложиться для сна в постель, но спать сидя.

С разрешения старца, Платон и еще несколько братий отправились в скит „Керкул” или „Кярнул”, чтобы повидать другого Божьего слугу, старца Онуфрия. Келья старца стояла уединенно на краю горы, откуда открывался чудный вид. Старец проводил время в молитве, чтении, псалмопении и рукоделии, выделяя отличные деревянные ложки, чашки и тарелки. Платон и его спутники приходили ежедневно к старцу и слушали его рассказы о его жизни в уединении. Старец рассказывал им „о страстях душевных и телесных, о страшной и неотходной мысленной брани с бесами...” Он говорил, что „человеколюбец Христос” единственная от них защита, что „кто припадает ко Христу Богу с верою и любовию, со смирением и слезами, тому скоро подаются неизреченные утешения, мир и радость о Господе и любовь к Богу горячая”. Слушая речи старца Онуфрия, Платон все больше и больше разгорался любовью к Богу и желанием пустынно-жительства. Под влиянием возраставшего в нем чувства, он уходил в глубину леса, падал на землю, бил себя в грудь и со слезами просил у Христа Бога помочи, произнося свои обеты, и, как св. Андрей Авеллинский, которого он не мог знать, „ежедневно полагал начало своему исправлению и духовному восхождению”.

Казалось, что жизнь Платона сложилась наконец так, как он желал. Но... „пути Божии — не пути человеческие и мысли Божии — не мысли человеческие”. Юному подвижнику предстояло пережить еще один подготовительный период своей жизни, быть на время предоставленным только самому себе, и в этом одиночестве и, казалось, полной духовной беспомощности окончательно созреть для своей будущей духовной деятельности и из застенчивого, робкого, слабого юноши превратиться в самостоятельного и мудрого руководителя жизни и совести ищущих его духовной помощи.

„До Платона стали доходить тревожные слухи о том, что старцы, несмотря на его молодость, поговаривают о введении его в сан священства”. Он решительно отказался, не желая нарушать ни одного церковного правила, и объявил, что „он положил в сердце своем и по достижении установленного возраста не принимать на себя столь страшного и ответственного сана”.

„ Платон сознавал, что служение священства является для него непосильным подвигом и потому, продолжая по внешности вести прежний образ жизни, решил покинуть Молдовлахийские скиты и удалиться на Святую Афонскую Гору ”.

„ Величковскому было 24 года, когда летом 1746 года он добрался наконец до Афонской горы. Отдохнув несколько дней в лавре преподобного Афанасия, Платон отправился к монастырю Пантократор, около которого проживали, как ему было известно, инонки славянского племени. Там он обходил окрестных монахов и пустынников, желая найти себе духовного наставника по душе. Но такого наставника он не мог найти и ему пришлось жить в одиночестве. Тогда началось самое трудное время в жизни Платона ”. Это были годы одиноких трудов, тяжелой внутренней борьбы с помыслами и страстями. Так прошло четыре года. Юный инонк много молился со слезами. Он проводил ночи в чтении Священного Писания и творений святых Отцов, за которыми он ходил в окрестные сербские и болгарские монастыри. Он вел очень строгий образ жизни: ел только раз в два дня, да и то лишь сухой хлеб и воду. У него не было даже рубашки и он довольствовался старым подрясником и заплатаной рясой. Нищета наполняла его радостью, как если бы это было огромное богатство. На четвертый год его уединенной жизни, прибыл на Афон Молдавский старец Василий, один из желавших видеть его священником. Он встретился с Платоном и, по его просьбе, постриг его в мантию с наречением ему имени Паисий. Он также объяснил ему опасность уединения для новоначального подвижника, советуя избрать путь более спокойный и менее опасный, т. е. общежитие с двумя или тремя братьями. Паисий и сам подумывал об этом, но до сих пор ему еще не представился случай привести эту мысль в исполнение. Но теперь, казалось, Промыслом Божиим все устраивалось к лучшему. Однажды пришел к Паисию из Молдовлахии юный монах по имени Виссарион, который, как и он, не мог найти себе духовного руководителя по душе. Он стал со слезами молить Паисия указать ему наставника. „ Брат, — отвечал Паисий, — ты вынуждаешь меня говорить о печальных вещах. Я сам, как и ты, с великим усердием искал себе наставника и не нашел... Как можно вести кого-нибудь по пути, по которому сам не ходил. Нужно самому до крови бороться против всех страстей душевных и телесных, победить при помощи Христа похоть и гнев, исцелить смиренномудрием и молитвой разумное начало души от безумия и гордости, покорить сластолюбие, славолюбие и сребролюбие и все прочие злые страсти, имея в этой борьбе вождем и начальником

Господа нашего Иисуса Христа... И тот, кто во всем этом со смириением и любовию последует своему Господу, и примет от Него служение врачевать и другие души и наставлять их на заповеди Божии, тот в состоянии будет и своему ученику показать на деле без обмана все заповеди Христовы и все добродетели. Но где найти нам такого наставника? Мало таких, особенно в наше время. Итак, брат мой, из всего вышесказанного видно, что мы имеем крайнюю нужду со многою печалью и со многими слезами день и ночь поучаться в божественных отеческих писаниях, и, советуясь с единомысленными ревнителями и старейшими отцами, учиться выполнять заповеди Божии и подражать примеру святых отцов наших и только таким путем милостью Божией и собственными трудами мы можем достигнуть спасения".

Выслушав эти слова, Виссарион упал к ногам Паисия и стал со слезами молить принять его к себе в ученики. Паисий решительно отклонил его просьбу; он сам искал опытного руководителя и не помышлял о наставлении других. Он согласился, однако, принять Виссариона, как друга и брата, чтобы жить вместе, исповедывать друг другу все помыслы, изучать Священное Писание и помогать друг другу на пути взаимного спасения. Оба монаха прожили совместно четыре года в большом согласии и взаимном повиновении. Затем к ним стали присоединяться новые братья. Они принимали их с большой осторожностью, после длительного испытания. Вскоре келья Паисия стала слишком мала, чтобы вместить всех. Тогда они купили вторую и с нею часовню. "Первые ученики Паисия были из Молдовлахии и лишь позднее стали приходить славяне. Собралось наконец двенадцать человек: семь волохов и пять славян. Тогда стали читать и петь правило в церкви на двух языках: по-воловски и по-славянски. С течением времени явилась крайняя нужда в священнике и в духовнике. Согласившись между собою, братья стали умолять своего старца быть для них и священником и духовником, но он и слышать об этом не хотел. „Из-за этого я покинул Молдовлахию", говорил он. Братья указали ему, что исповедуясь у других духовников, они могут получить от них советы, несогласные с советами старца, и это смутит их душевный покой, ибо они не будут знать кого слушать. К просьбам братии присоединились настоятели соседних монастырей, уговаривая Паисия согласиться. „Как сможешь ты научить братию послушанию, если сам не следуешь ему?", говорили они. Паисий покорился общему желанию, сказав: „Да будет воля Божия". В 1758 году, 36 лет от роду, и после 12-тилетнего пребывания на Афоне, Паисий

был рукоположен в иеромонахи. Теперь, когда он стал священником и духовником своей маленькой обители, еще более тесные узы связали его с братией.

Так как количество насельников все увеличивалось, Паисий выпросил у игумена монастыря Пантократора ветхую церковь и пустую келью святого пророка Божия Илии, расположенную в пустынной и живописной местности над монастырем, и приступил к устроению скита. Слух о добре жизни Паисия распространился по всей Святой Горе и многие приходили посмотреть красоту и благолепие богослужений, а также трудолюбивую жизнь скитских насельников, исполненную любви и послушания к настоятелю обители Святого Илии. Многие выражали желание присоединиться к ним. Вскоре стало так тесно, что братья селились по два и по три в одной келье. Кроме иноков, множество народа стекалось к Паисию со всех сторон, чтобы послушать его советов и получить от него наставление. Порою бывало столько пришельцев, что Старец не успевал беседовать со своими братьями, что их очень огорчало.

„ Так росло и крепло около старца Паисия иноческое братство и распространялось его доброе влияние и добрая слава по Святой Горе Афонской. ”

Чтобы проникнуть глубже во внутреннее устройство обители отца Паисия, следует познакомиться с его взглядами на монашество. Он сам изложил их в письме к своему другу иерею Дмитрию. Паисий различает „ три чина монашеского жительства : отшельническое уединенное пребывание, сожительство с двумя или тремя единомысленными братьями и общежитие ”. Это последнее требует от братьев полного послушания старцу, под чьим руководством они проводят свою жизнь. „ Общежитие начинается от совместного сожительства не менее, по примеру Спасителя и Его Апостолов, двенадцати братьев, и может возрастать до многочисленного собрания, состоящего из людей даже различного племени, и заключается в том, чтобы вся собравшаяся во имя Христово братия имела одну душу, одну мысль, одно желание работать вместе Христу через исполнение Его божественных заповедей, и друг друга тяготы носить, повинуясь друг другу в страхе Божием, имея во главе своего общежития отца и наставника, настоятеля обители ”. „ Общежительное житие ” требует большого терпения, ибо „ в общежитии нужно повиноваться не только отцу своему, но и всей братии до последнего человека и терпеть от них досады, укоризны, поругания и разного рода искушения, быть прахом и пеплом под ногами всех, и, подобно рабу купленному, всем служить со смиренномудрием и

страхом Божиим, без ропота терпеть крайнюю нужду, свойственную общежитию, и скудость в пище и в одежде ”.

В общежитии инок учится „ святому послушанию, являющемуся корнем истинной монашеской жизни ”, путем ведущим к искреннему смирению и освобождению от страстей. „ Общее жительство и святое в нем послушание установил на земле для людей Сам Христос Спаситель... Сын Божий, по крайнему Своему человеколюбию и милосердию, в Себе Самом возобновил и восстановил эту добродетель, будучи послужен Своему Небесному Отцу даже до смерти, смерти же крестных. (Фил. 2.8)... Своим послушанием Он исцелил наше непослушание... Никакой другой образ жизни помимо общежития с блаженным послушанием не приносит человеку такого преуспеяния, не избавляет его так скоро от всех душевных и телесных страстей благодаря смирению, которое рождается от блаженного послушания и приводит человека в его первобытное чистое состояние... Общежительное пребывание соединяет их столь великою взаимною любовью, что все они становятся единым телом и членами друг друга, имея одну общую главу Христа... Во имя этой святой, истинной и единомысленной любви они повинуются во всем своему духовному отцу, исповедуя ему все тайны своего сердца, принимая его слова и заповеди как бы из уст Самого Бога, свою волю и свое рассуждение, противные разуму отца своего, как нечистую одежду презирая... Послушание есть самая короткая лестница к небу, имеющая только одну ступень — отсечение своей воли... А кто отпадает от послушания, отпадает от Бога и от небес... ”

Вышесказанные мысли не были пустыми словами : отец Паисий провел их в жизнь и на них обосновал свою деятельность. В этом то и заключалась притягательная сила его подвига. Старец не удовлетворялся одними лишь рассуждениями о монашеской жизни, он устроил около себя деятельное монашеское общежитие, воодушевленное и проникнутое одним стремлением и одним общим трудом.

Отец Паисий, как никто другой, сознавал важность своего дела и огромную ответственность перед Богом за вверившиеся ему души. Он возлагал свои упования исключительно на Господа Бога, на Матерь Божию и на молитвы братии.

Однако, непрерывное расширение обители и различные неприятности внешнего порядка принудили о. Паисия подумать об уходе со Святой Горы. После долгих размышлений и молитв, он решил переселить свою общину в Молдовлахию. В 1763 году, после семнадцатилетнего пребывания на Святой Горе, о. Паисий с братией, в количестве 64 монахов, покинул Афон и нашел приста-

нище в Буковине, близ Драгомирны, в монастыре Святого Духа, предоставленном в его распоряжение митрополитом Молдавским. На новом месте жизнь была быстро налажена, как общежитие по правилу свв. Василия Великого и Феодора Студита. Основанием духовной жизни являлись богослужения, совершаемые строго по чину Святой Горы. Пели на два клироса : на правом по-славянски, на левом по-молдавски. Все послушания назначались с благословения отца настоятеля, который и сам разделял общие труды. Когда братия во время полевых работ проводила по несколько дней вдали от монастыря, их сопровождал священник, имеющий при себе Святые Дары, и врач. Нередко и старец приезжал к ним во время уборки хлеба и проводил с ними два или три дня в поле. С особым вниманием следил о. Паисий за келейной жизнью братьев. „ Каждый вечер они должны были исповедываться перед своим духовником, рассказывая все помыслы; если между братьями случалось недоразумение, то непременно в тот же день должно было последовать и примирение по слову Писания: „ солнце да не зайдет в гневе вашем ”. (Ефес. 4.26). А если бы кто-нибудь из братии до такой степени ожесточился, что не захотел бы и мириться, такого старец отлучал, запрещая ему даже и на порог церковный становиться и молитву „ Отче наш ” читать, пока не смирится ”. В келье надо было предаваться умеренному чтению Святого Писания, пению псалмов и умной молитве. Особенно советовал старец творить умную молитву. С первых же дней пребывания в Буковине, о. Паисий ввел обычай, имевший большое и благодатное действие. „ Когда наступало зимнее время и все братья собирались от внешних послушаний в монастырь, тогда старец начинал вести с братией беседы и это продолжалось от начала рождественского поста до Лазаревой субботы. Каждый день, за исключением воскресных и праздничных дней, братия собиралась вечером в трапезу, зажигались свечи, приходил старец и начинал читать какой-нибудь труд святых отцов ”. Затем объяснялось прочитанное и все оканчивалось кратким поучением. „ Один вечер чтение и поучение велось на славянском языке, другой на молдавском. Когда чтение шло на славянском языке, молдаване в этот вечер читали повечерие и наоборот ”.

Еще на Афоне, изучая святоотеческие писания, о. Паисий заметил, что славянские переводы часто ошибочны и мало понятны. Он стал тогда собирать старинные славянские рукописи и по ним исправлять более новые. Но работа эта не была удовлетворительной. Незадолго до отъезда в Молдовлахию, ему удалось достать интересующие его книги на древнегреческом языке, а устроившись в Драгомирне, он начал проверять и исправлять по

ним славянские переводы. Все свое свободное время употреблял он на это занятие. В этот же период написал он свой главный труд об „умной молитве”, молитве „умом в сердце совершающей” для сохранения в нем постоянной памяти о Господе нашем Иисусе Христе. Память эта очищает и освящает мысли и чувства молящегося и направляет все его действия к исполнению заповедей Божьих. Краткой молитве „Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного!”, сказанной из глубины сердца, о. Паисий придавал очень большое значение в деле спасения души. Еще на Афоне советовал он своим ученикам непрестанно творить ее в сердце и пребывать внутренне в единении с Христом. Главные свои мысли отец Паисий Величковский высказал в длинном послании „к врагам и хулиителям молитвы Иисусовой”. Он говорил: „Да будет известно, что это божественное делание (творение умной молитвы) было постоянным занятием древних богоносных отцов наших и просияло, как солнце, во многих местах пустынных и в общежительных монастырях: Синайской горе, в Египетском ските, в Нитрийской горе, в Иерусалиме и окружающих его монастырях — словом, на всем востоке, и в Царьграде, и на святой Афонской горе, и на островах морских, в последние же времена и в Великой России” (1).

Итак, о. Паисий не был новатором, но старался лишь возобновить весьма почитаемую традицию древней Церкви. Для этого-то, главным образом, он и трудился, переводя на церковно-славянский язык знаменитую „Филокалию”, — сборник писаний древних отцов Церкви — под названием „Добротолюбие”. Большая часть его посвящена наставлениям об очищении души от страстей, средствах и способах к этому, и в особенности о молитве Иисусовой. „Добротолюбие”, в первой половине XIX века, вместе с Ветхим и Новым Заветами и „Четы-Минсиями” святителя Дмитрия Ростовского, были любимым духовным чтением русских монахов и благочестивых мирян.

Мы кратко определили умную молитву, как горячее обращение к Имени Христову, умом в сердце совершающееся. Уточним теперь смысл этого определения: „Оно прежде всего утверждает, что главная основа молитвы — Имя Иисуса Христа”. Статей Паисий объясняет это так: „всегдашнее делание этой молитвы, чтобы ею всегда сберегать в душе и в сердце Всеславчайшего Иисуса и непрестанно поминать в себе Его вседражай-

(1) Указано в „Ирениконе” 1947, т. XX, стр 405 (Молитва Иисусова).

шее Имя, неизреченно воспламеняясь ею любить Его ” (1). Это определение, как мы видим, устанавливает тесную связь между Именем и Личностью Иисуса Христа. Призывать Его Имя — это значит носить Его в себе. Сила Имени — сила Самого Христа. Огонь Его благодати, открываясь в Имени Спасителя, зажигает сердце неизреченной Божественной любовью. Здесь нет и тени номинализма : Имя Иисусово — не пустой звук : это — символ, орудие истинного общения с называемым предметом. Оно открывает Господа и содержит Его, как содержится Он в освященной иконе или в другом священном предмете.

Вот почему творение молитвы Иисусовой является не только средством, но и конечной целью духовной жизни. Средством, потому что слова помогают остановить внимание в одном месте и на одном предмете; конечной целью, ибо Всеышнее присутствие Божие, открываясь и передаваясь через Имя Иисуса Христа, достигает своей цели и настолько захватывает все наше существо, главным образом сердце, что даже биение его становится молитвой и прославлением Господа. Пока молитва повторяется механически и под контролем разума, цель эта не может быть достигнута. Необходимо, чтобы ум как бы углубился в молитву, и чтобы молитва овладела им, дабы небесный свет проник до самой глубины человеческого существа и осветил его. Таков смысл слов старца, когда он учил своих учеников „ сходить от разума в сердце ”. Речь идет не только об умственном усилии для восприятия смысла слов молитвы, сопровождающемся некоторой взволнованностью чувств. Имя Иисусово, поминаемое в молитве, действительно приносит с собою присутствие Божие. От молящегося требуется усилие для того, чтобы открыть себя к восприятию этого „ действительного присутствия ”, чтобы проникло оно до самой глубины разума и озарило его (2).

О. Паисий различает две ступени умной молитвы. В первой преобладает ощущение личного болезненного усилия : это — „ для новоначальных, молитва, соответствующая деланию ”; молитва „ деятельная ” ведет молящегося сквозь пустыню, где вера, как звезда путеводная, освещает один лишь образ, на который возлагает упование разум : Сладчайшее Имя Иисусово.

Вторая ступень — „ молитва благодатная ”, преображающая, действующая непроизвольно, под особым влиянием благо-

(1) E. Behr-Sigel « La prière de Jésus » dans « Dieu Vivant », cahier 8, p. 75.

(2) Там же, стр. 69 и д.

дати и граничащая с „видением”. „Благодать Божия, въявши очищенный ею ум, как младенца, за руку возводит его” на духовные вершины. Это — „зрительная или чистая молитва”. Никто не может достигнуть этого состояния без помощи Божией. Каждый, кто хоть немного знаком с восточной духовностью, без труда найдет в этом определении исихастическое влияние; вопрос в том, является ли оно преобладающим, был ли о. Паисий прямым последователем отшельников XIV века или же, своим выступлением на защиту молитвы Иисусовой, он может быть сопоставлен Григорию Паламе в его споре с калабрийским монахом (1).

Нет сомнения в том, что существует связь между взглядами исихастов и Паисия Величковского. Но, как и у Нила Сорского, в них надо внимательно вдуматься, чтобы не сделать поспешных и ошибочных выводов. Прежде всего, о. Паисий сторонник „общежительного жития”, в то время, как отшельники XIV века отклоняли его, как и „ручной труд”. Кроме того манера его объяснений и даваемые им советы по поводу творения „умной молитвы”, в сравнении с известным исихастическим толкованием „О молитве и духовном внимании” (2) отличаются необычайной сдержанностью. Наконец, указывая своим ученикам путь внутреннего подвига единения с Богом, который можно назвать путем духовно-аскетическим, старец все время настаивает на другом пути, привычном для русского благочестия, пути деятельного милосердия к ближним. Итак, когда в 1768 году началась война России с Турцией, о. Паисий широко раскрыл двери своего монастыря для нуждающихся и беженцев. Обитель была настолько переполнена, что монахи ютились по четыре-пять человек в одной келье. Трапеза была предоставлена женщинам и детям, а келарь, повар и пекарь получили приказ от старца давать пищу „всем приходящим и требующим”. День и ночь, в течение двух недель, не тушились печи кухни и пекарни.

Рассматривая эти события, можно заключить, что духовность Паисия Величковского близка к исихастам в вопросах молитвы, находясь особенно под непосредственным влиянием Нила Сорского. Тот же дух, то же своеобразие в применении духовных опытов востока к русскому исконному благочестию. Отцу Паисию был знаком Устав св. Нила Сорского, находившийся среди книг его библиотеки. Он распространял его среди своих учеников.

(1) О Григории Паламе см. M. Jugie dans « Dict. Théol. Cath. » XI 2 (Palamas, Palamites-Controverse) col. 1735-1818.

(2) Греческая Патрология Миня, т. 120, 702, 710.

Имеются рукописи с пометкой, что они были переписаны под руководством старца. Наконец в своем очерке об умной молитве о. Паисий, в подтверждение своим словам, приводит выдержки из тех же духовных писателей, что и св. Нил во второй главе Устава, обсуждая тот же предмет. Оба опираются на свв. Иоанна Лествичника, Симеона Нового Богослова, Григория Синаита и проч. Больше того: Величковский приводит те же выдержки, что встречаем мы у св. Нила. И когда говорит он о трудности, в его время, найти хороших руководителей для обучения молитве и о необходимости прибегать в этом к святоотеческим трудам, то приводит подлинные слова великого русского старца. Если он не принял для монастырей „среднего образа“ жизни, жития в скиту, советуемого св. Нилом, то лишь потому, что на опыте это оказалось невозможным в широком распространении в России, и потому, что внешние условия, в которых жил о. Величковский, не позволяли этого.

О. Паисий любил подчеркивать свое русское происхождение: „Родимец Полтавский“ говорил он и так подписывался на письмах. Современный восстановитель монашеской и духовной жизни в России был более русским, чем его считали. Корни его укреплены не столько на Афонских скалах, сколько в русском черноземе, и исходят от традиции XV века, столь богатого святостью (1). Уничтоженная ссорами между „Осифлянами“ и князем-монахом Вассианом Патрикеевым, она возродилась на окраине Молдавии, став основой для возобновления русской духовной жизни.

Последствием Русско-Турецкой войны для о. Паисия было вынужденное переселение его монастыря из Драгомирны в Секуль, по другую сторону новой австрийской границы. Жизнь в обители ничуть не изменилась. Однако, из-за тесноты и большого количества монахов (триста человек), в Секуле было больше шума и оживления. Там пришла о. Паисию мысль устроить школу для обучения молодых иноков греческому языку и подготовления хороших переводчиков святоотеческой литературы. Но провести это в жизнь не удалось, ибо, по приказу митрополита, о. Паисий должен был переехать в соседний большой монастырь — Нямецкий, оставаясь одновременно настоятелем Секуля. Здесь начинается последний период жизни старца, самый трудный, но и самый плодотворный. Период этот длился пятнадцать лет, до смерти старца в 1794 году. За это время численность братий в

(1) См. статью Боровковой-Майковой в Сборнике посвященном Платонову, С. Петербург, 1911, стр. 27-33.

его обителях непрестанно увеличивалась : в одном Нямецком монастыре насчитывалось 700 монахов, а в Секуле 300. Книжные занятия были поставлены в широком масштабе, так как отовсюду, особенно из России приходили запросы на святоотеческую литературу. Целая школа переводчиков, переписчиков и справщиков неустанно трудилась над исправлением и переводами трудов греческих и латинских отцов Церкви. Так мало по малу Нямецкий монастырь сделался „ центром и светочем православного монашества и школою аскетической жизни и духовного просвещения ”. Старец и сам предавался этому труду, не щадя своих сил. Большой настолько, что его правый бок был весь покрыт ранами, он работал, сидя, согнувшись на кровати, обложив себя книгами и рукописями. Забывая свои раны, старец писал иногда всю ночь, не давая даже ответа спрашивающим его, чтобы не отвлекаться от любимого занятия.

Слух об отце Паисии и его Лавре распространился далеко среди монастырей и русского общества. Со всех сторон съезжались в Нямец богомольцы. Милосердие старца не имело границ :казалось, что его притягивали людские нужды, так поспешал он к ним на помощь. В самом монастыре он устроил лечебницу для болящих и приют для нищих. Он принимал всех : престарелых, слепых,увечных, всех имевших нужду в заботах и в отдыхе. Даже турки уважали старца и всячески старались отблагодарить его.

Переписка отца Паисия росла вместе с его известностью. Он обменивался письмами со многими русскими монастырями, с митрополитом новгородским и ладожским Гавриилом, реформатором русских монастырей и другом Святого Тихона Задонского. Митрополит Гавриил содействовал переводу и изданию „ Добротолюбия ”. Не раз старец Паисий должен был разбирать тонкие вопросы, касающиеся старооберов. Его ученики сделались впоследствии старцами и настоятелями во многих русских монастырях, насадителями православного монашества по уставу Паисиева братства. В течение почти целого века, до самой революции 1917 года, в русских монастырях ощущалось влияние огромного духовного вклада, принесенного трудами отца Величковского.

Так проходили годы в трудах, в молитве и в милосердии. Подошел 1794 год, последний в жизни старца. Несмотря на возраст и болезни, он продолжал свою работу. Он перестал лично заниматься переводами и просмотром рукописей лишь незадолго до своей предсмертной болезни. Пятого ноября, почувствовав особенную слабость, он должен был слечь в постель и пролежать

четыре дня. Затем он встал и, так как это было воскресенье, захотел пойти в церковь выслушать литургию и причаститься. После богослужения он должен был возвратиться к келью и снова лечь в постель, ибо силы покинули его. Прошло еще три дня. На четвертый день старец еще раз причастился и призвал к себе двух старших духовников, славянского и молдавского. Через них он преподал мир и благословение всему братству, но своего преемника не указал, „предоставляя это воле Божией, избранию Богоматери и желанию самого Братства. После этого он тихо скончался, как бы уснул, 15 ноября 1794 года, на 72 году своей жизни ”.

Биография :

М. Боровкова-Майкова „Нил Сорский и Паисий Величковский” (Сборник посвященный Платонову), СПБ. 1911. — „Житие старца Молдавского Паисия Величковского”, изд. Оптиной Пустыни с приложением его трудов, предисловие старца Макария (без указания года). — Прот. С Четвериков „Молдавский старец Паисий Величковский”, Печоры 1938. — Его же „Из истории русского старчества” в журнале „Путь” 1925, 1926, 1937, № 1, 3, 7. — Монах Восточной Церкви « La Prière de Jésus » dans « Irénikon » t. XX, 1947. — E. Behr-Sigel « La Prière de Jésus » dans « Dieu Vivant » № 8, Paris 1947.

ОПТИНА ПУСТЫНЬ И ЕЕ СТАРЦЫ

Оптина Пустынь, расположенная в Калужской губернии, близ города Козельска, в течение XIX века и первой четверти XX, до самой революции, была центром духовного возрождения, основоположником которого был старец Паисий Величковский. Этот старинный монастырь, получивший известность еще в XVI веке, в XVIII пришел в полное запустение. В конце столетия в нем оставалось только три монаха, из которых один был слепой. Однажды, обезжая свою епархию, Московский митрополит Платон пленился прекрасным местоположением Оптины Пустыни и решил восстановить старинную обитель. Он обратился к ученику старца Паисия, архимандриту Макарию, настоятелю Пешношской обители, прося его указать ему монаха, способного выполнить эту задачу. Макарий назвал монаха Пешношской обители, по имени Авраамия, которому митрополит Платон и поручил восстановление Оптины Пустыни. Прежде всего Авраамий устроил там общежитие и начал проводить в жизнь заветы старца Величковского, унаследованные им от его наставника, архимандрита Макария.

Еще раньше, в 1800 году, один из учеников старца Паисия, по имени Феофан, жил в Оптине. Бывший военный, он был послушником у отца Величковского, после смерти которого вернулся в Россию. Молитвенник и аскет, в Оптине он был живым примером жития по заветам старца Паисия. В 1821 году, во главе Калужской епархии стоял Филарет Амфитеатров, будущий митрополит Киевский. Преосвященный славился строгостью монашеского жития и привязанностью ко всем последователям старца Паисия Величковского. Он задумал основать при Оптинской обители скит, „где иноческие, ищащие более уединенной, строгой и молитвенной жизни, находили бы удовлетворение этой своей потребности“. Для устройства скита, он обратился к двум братьям Путиловым, Моисею и Антонию, подвизавшимся уже около 10 лет в пустынных Рославльских скитах, Смоленской губернии. Они жили под руководством учеников старца Паисия, а следовательно были опытны в молчании, в рассуждениях, в борьбе со страстями и в творении молитвы Иисусовой, что давало им вы соту духа. Приведя с собой несколько Рославльских иноческих

тья Путиловы принялись за работу и вскоре Оптинский скит, в память Усекновения Главы св. Предтечи и Крестителя Иоанна, был открыт. Довольно точное описание его дано Достоевским в романе „Братья Карамазовы“. К тому времени, в 1829 году, с северного края, из Валаама, прибыл на жительство в Оптину иеромонах Леонид (в схиме Лев) Наголкин, ученик и друг старца Паисия Величковского. Его приезд положил начало Оптинскому старчеству.

Мы видим, как в этом уголке Калужской губернии „мало по малу“ сосредоточивались предания и заветы старца Паисия Величковского, приносимые туда со всех сторон разными лицами”; соединению их многообразных духовных влияний, обязано Оптинское старчество своим необычайным расцветом.

СТАРЕЦ ЛЕОНИД (1768 - 1841)

С самого присыда в Оптину Пустынь, старец Леонид (Лев) стал пользоваться большой известностью и его влияние очень скоро стало огромным не только среди обительской братии, но и среди окрестного населения и бесчисленных богомольцев, посещавших монастырь. „Свою святою жизнью, мудростью, прозорливостью, милосердием к страждущим, прямотою и смелыми обличениями людей порочных, старец Леонид приобрел общую любовь и глубокое почитание...“ „Самый наружный вид его был поразителен. Он был высокого роста, довольно полный, но легкий и быстрый, с небольшими проницательными и живыми глазами, с длинными, густыми и волнистыми волосами, напоминающими львиную гриву, с живою, резкою, прямою простонародною речью. В нем не было ничего напускного, заученного, формального. Народ любил его и теснился к нему. Келия его всегда была переполнена посетителями. Старец, в белом балахоне, сидел на своей кровати и плел пояски (это было его обычное занятие), беседуя с окружающими“ (1).

Однажды, приехал в Оптину один известный богослов, ректор одной из семинарий. Когда настоятель предложил ему навестить старца, от ответил: „О чем могу я разговаривать с мужиком?“ На другой день, однако, он отправился к старцу. Каково же было его изумление, когда тот приветствовал его словами: „Ну, что ты скажешь мне, мужику?“ Сгорая от стыда, богослов стал просить у него прощения и затем долго беседовал

(1) Е. Поселянин.

с ним. Вернувшись к настоятелю, он не раз повторял: „Что наши науки?! Его наука это — мудрость, плод благодати”.

В другой раз, Козельский уездный протоиерей, увидев старца, окруженнего толпой крестьян, сказал: „И охота вам, батюшка, так утруждать себя и возиться целые дни с народом?” Старец ответил: „Конечно, по настоящему, это — дело ваше, мирских иереев, но так как у вас для этого мало времени, то, поневоле, приходится возиться с народом нам — инокам”.

Следует заметить следующий знаменательный факт: переустройство монастырей по заветам Паисия Величковского, особенно, установление старчества, было принято недоброжелательно большинством мирского духовенства и епархиальных властей. „Пастырь остался без пасты; с прибытием старцев нарушился обычный порядок и мир обители”. Такие обвинения можно было слышать в начале XIX века в монастырях и в высших духовных кругах. Такие епископы, как преосвященный Новгородский и Ладожский Гавриил, оба Филарета, Московский и Киевский, Платон Московский, то-есть те, кому было дорого совершенство монашеского жития в монастырях и спасение душ, были немногочисленны. Добавим к этому некоторую зависть приходского духовенства, недоброжелательно посматривавшего на развитие, вне их участия, все возраставшего влияния старцев. Неприязнь между старчеством и архиерейскими властями продолжалась до самого конца, то-есть до революции. Таким образом Оптинские старцы, начиная с Леонида, затем Макария и знаменитого старца Амвросия, друга митрополита Киевского Иоанникия, несмотря на все творимое ими добро, всегда имели затруднения в отношениях с местными архиереями.

Кипучая деятельность старца Леонида была не по душе Калужскому епископу, который считал, что „инок, принявший на себя обеты схимничества, должен был проводить свою жизнь в совершенном уединении и молитве, а никак не в беседах с народом... Поэтому старцу Леониду было предложено прекратить прием посетителей. Старец исполнил распоряжение духовной власти. Но народ продолжал идти к нему. Собравшись у дверей его келии, или у ворот скита, люди часами и днями ожидали его выхода, окружали его, просили его благословения и молитвы, спрашивали советов, просили помочь больным. Тогда было предписано перевести старца в монастырь, но по прежнему не допускать к нему посетителей. Устраивали разного рода заграждения из досок, запирали ворота, чтобы народ не мог проникнуть к о. Леониду, но все оказывалось напрасным. Однажды, настоятель монастыря пришел посмотреть, что делается у старца,

и увидел, что его келья полна народа. Старец читал над большими молитвы и помазывал их святым елеем из лампадки, висевшей перед его келейной Владимирской иконой Божьей Матери. Настоятель ужаснулся и сказал: „Батюшка! Что же это вы делаете? Ведь вам же запрещено принимать народ! Вас могут под начал упрятать, сослать в Соловки!“ Старец ответил: „Что хотите, то и делайте со мною! Хоть в Сибирь меня пошлите, я останусь тем же Леонидом! Посмотрите на этих больных — могу ли я отказать им в молитве, на которую они только и надеются, которой ждут, и которая по их вере и усердию к Божией Матери подает им исцеление?“. Настоятель махнул рукою и ушел из кельи старца, промолвив: „Делайте, как знаете!“ (1).

В довершение всего, архиерей запретил старцу носить схимническое одеяние, объясняя это тем, что „он был пострижен в схиму келейно, без консисторского указа“. О. Леонид опять покорился, несмотря на явную несправедливость и причиненную ему боль. „Гонение, постигшее о. Леонида со стороны противников старчества, распространилось и на его учеников. Их называли „фармазонами“, и подвергали всяческим стеснениям и запрещениям. Гонение на старца Леонида улеглось, когда приехал, проездом, в Оптину Пустынь высокопреосвященный Филарет, митрополит Киевский, бывший Калужский. В Оптино Пустыни он был встречен Калужским преосвященным и всем монастырским братством. Он хорошо знал о. Леонида. Заметив, что старец был без схимнического одеяния, митрополит спросил, почему он не в схиме. Старец молчал. Митрополит понял причину молчания и сказал ему во всеуслышание: „Ты — схимник и должен носить схиму“. С этого дня старца и его учеников оставили в покое.

Советы старца имели огромный вес, ибо других он учили лишь тому, что сам исполнял всю жизнь. Все, что говорил он, было всегда обосновано на Евангелии или на церковных заветах, сам он был очень высокой духовной жизни, но прятал ее перед посторонними, прикрываясь простыми, бесхитростными словами. Особенно он старался приводить к исправлению приходивших к нему открывая им их помыслы и напоминая им грехи. Советую всегда держаться назначенных Церковью постов, он однако не одобрял чересмерного воздержания, которое некоторые брали на себя своей волей.

Прежде исцеления других душ, отец Леонид должен был начать со спасения своей. За весь период его старчества в Оп-

(1) Прот. С. Четвериков.

тине, „его не видели ни разу нетерпеливым, ропящим, раздраженным, унылым. Внутренний мир, успокоение сердечное и радость ощущались в присутствии старца; помыслы исчезали, горе утихало при виде его” (1).

„Старец Лев скончался в 1841 году, 11 октября, 72-х лет от рождения. До самой своей кончины он сохранил ясное сознание, много раз причащался во время болезни св. Христовых Тайн, был особорован, и до последнего вздоха призывал Имя Божие, часто осеняя себя крестным знаменем. Благословив в последний раз братию, он тихо предал дух свой в руки Божии”. Последние слова его были: „Слава Богу, слава Богу, слава Тебе, Господи!” Перед кончиною посетил его известный в той местности своею святою жизнью юродивый Брагузин, и старец просил его помолиться о нем, чтобы Бог помиловал его. Юродивый ответил: „Авось помилует!” (2).

СТАРЕЦ МАКАРИЙ (1788-1860)

Если старец Леонид имел влияние главным образом на монашествующих, крестьян и мелкий люд, Макарий, второй великий Оптинский старец, привлекал к себе культурнейших людей русского общества. Он был дворянского происхождения и прибыл в Оптину за семь лет до смерти своего предшественника, с которым был связан узами тесной дружбы. Нередко они даже писали общие письма своим духовным детям. Дополняя друг друга, они, между тем, были совершенно не похожи. „О. Леонид, из купцов, крупный и представительный, был прям, грубоват и резок и отличался не столько начитанностью в духовных писаниях, сколько духовно-практическою мудростью. О. Макарий, из дворян, был слабого сложения, некрасив, с неправильностью в устройстве глаз и в речи, обладал мягким и кротким характером, эстетическими наклонностями, знал и любил церковное пение, любил цветы, был очень начитан в церковной литературе, имел склонность к ученым, кабинетным занятиям. В молодости, Михаил Иванов, так звали его в миру, думал жениться, но, побывав однажды в Площанской Пустыни, Орловской епархии, он так пленился красотою монашества, что уже не захотел вернуться домой из этой обители. Там нашел он себе руководителя в лице ученика старца Паисия Величковского, схимонаха Афанасия” (3). После кончины старца Афанасия, в 1823 году, „началось его

(1) Е. Поселянин.

(2) Прот. С. Четвериков.

(3) Прот. С. Четвериков.

сближение и переписка со старцем Леонидом, результатом которых было переселение о. Макария в скит Оптины Пустыни". По смерти своего друга, о. Макарий принял на себя его обязанности, которые исполнял до самой своей смерти, 7 сентября 1860 года.

Как и его предшественник, о. Макарий употреблял все свое, свободное от иноческих и начальнических обязанностей, время на прием посетителей и переписку. „Мужчин старец принимал у себя, в келье во всякое время, от раннего утра до закрытия ворот; женщины — за вратами, или во внешней келье, у ворот. Не только души врачевал старец. Помазуя елеем из лампады, старец приносил великую пользу больным телом, и случаи таких исцелений немалочисленны" (1).

Однажды привели к нему одного очень образованного человека, одержимого духом беснования. „Долго родные, не хотевшие признать сущность болезни, лечили его за границей и на водах: пользы не было. Один верующий товарищ, не говоря ему ни слова, привез его в Оптину и из гостиницы послал потихоньку просить старца. Больной, не слыхавший о нем никогда, стал беспокоиться и заговорил: „Макарий идет, Макарий идет!”, — и, едва вошел старец, бросился на него с неистовым криком и заушил его. В ответ старец быстро подставил ему другую ланиту. Опаленный смирением бес вышел из страждущего, который в оцепенении лежал долго у ног старца, а потом, не помня о своем поступке, встал исцеленным" (2).

Характерно добродетелью старца Макария было смирение. Оно выражалось в каждом слове его, во всяком движении. Это же глубокое смирение давало ему и мирность духа. „Слава Богу, — говорил он, узнавая что кто-нибудь злословит его, — он один только и уразумел обо мне правильно: вы прельщаетесь считая меня нечто быти. А его мие слова — духовные щетки, стирающие мою душевную нечистоту". Некоторыми чертами своего характера он напоминает святого Тихона Задонского: та же простота, то же отсутствие духовной гордости. Старец всегда предупреждал от неуместного рвения, уверяя, что в нем кроется много гордыни и самолюбования. Одной девице, решившей уйти в монастырь и желавшей дома вести нищеский образ жизни, он написал: „Ты просиць у матери твоей обстэрить жизнь твою дома возможно проще. Но, по мнению святых Отцов, мы должны стать губителями не наших телес, но наших страстей. Вновь предостерегаю тебя от этой опасности: не вбивай себе в голову,

(1) и (2) Е. Поселянин.

что вдруг сразу сделаешься святой .Берегись ! Ты спрашиваешь меня о молитве. Во время молитвы надо иметь большое смиление, а оно рождается от уничтожения собственной воли и преувеличенного мнения о себе самом. Береги себя от исключительно умной молитвы : ты на нее еще не способна и впадешь в мечтание. Молись просто. Дающий дар молитвы тому, кто молится, даст и тебе молитву чистую, умную, если только ты смиришься искренно и сознаешься в грехе : только так душа будет сокрушенной и сердце смиренным... " И вновь к той же :,, Ты берешься за вещи, которые тебе не по плечу. О том, что нужно смирять свои помыслы, тебе и в голову не приходит... Если во всем, что ты предпринимаешь, ты не находишь никакой духовной пользы, значит ясно, что в тебе нет смирения. Ты занимаешься лишь внешними вещами и не помышляешь об искоренении страстей. Вот почему тебе необходимо посоветоваться с ближайшим духовником и смириТЬ собственную волю и твою гордость... " Или еще :,, Ты продолжаешь стремиться к наивысшим достижениям духовной жизни и к ее правилам, до которых ты еще не доросла. Ты должна лишь следовать по смиренному пути, как и все другие, и жить без внутреннего смущения. Не давай себе власть в душевное смятение, когда совершишь оплошность или ошибку, но сойди до самой глубины смирения и вновь поднимись через раскаяние... "

Вот что мы читаем в биографии старца Макария, написанной одним из его учеников, архимандритом Леонидом : „ В Великий Четверг сам певал посреди церкви песнь „ Чертог Твой вижду, Спасе мой, украшенный... " и как певал ! Казалось, что слово „ вижду " имело в устах его прямое значение, и что пение выражало лишь то, что в самом деле видели его душевные очи. Старческий голос дрожал от волнения чувств, слезы катились по бледным ланитам, и сердца слушающих проникались умилением... Лице его было бело и светло, как лицо Ангела Божия. Взор тих, слово смиленно и чуждо дерзновения. Ум же его, как дела-теля умной молитвы, всегда был соединен с Богом, от какового делания лицо его цвело духовною радостию и сияло любовью к ближнему. Причащаясь Св. Христовых Таин каждый месяц в алтаре, он всегда принимал их с глубоким и трогательным умилением... Одежда его была самая скромная и простая...

До самой кончины старец сохранил врожденную живость, делавшую его крайне подвижным и на всякое благое дело скоро уготованным... Память у него была изумительная и очевидно промыслительно дарованная для вспоможения в деле служения ближним. Если раз кто бывал у него на исповеди или откровении, он помнил все главные обстоятельства до него касающиеся.

Можно себе представить радость какой-нибудь бедной старухи, которая пришла всего другой раз в жизни к старцу, бывала встречаема от него приветствием в роде следующего : „ а, здравствуй, Дарья ! Что детки, здоровы ли ? Как Иринушка твоя поживает, ведь она, кажется, у тебя уж три года будет, как отдана замуж ? ”... И вот, изумленная таким неожиданным вниманием и памятованием о ней святого старца, старушка уже и забыла в половину то горе, которое привело ее в обитель, а вместе исчезла робость, с которой она шла к старцу, и она легко и свободно высказывает ему свою душу, черпая утешение в словах богохваливых уст его... Во всех телесных добродетелях и деланиях старец держался среднего нападательного, так называемого святыми отцами, царского пути, удаляясь всемерно крайностей... Прикрывая воздержание смирением, старец касался всего предложенного на трапезе, но не съедал и трети обыкновенной порции...

Он любил животных и проявлял к ним сострадание. Зимою заботился о птицах. Ежедневно насыпал конопляных зерен на особую за окном полочку. Множество синичек, коноплянок и маленьких серых дятлов пользовалось его добротой. Он следил, чтобы более крупные птицы, как сойки, не обижали маленьких. А так как сойки поедали всю порцию других птичек, он стал ссыпать зерна в стеклянную банку, куда синички могли легко за ними влетать...

Старец ежедневно вставал на утреннее правило по звону монастырского колокола, то-есть в два часа, а если с вечера дольше обыкновенного просидит за письмами, или чувствует себя не-здоровым, то не позже трех часов, и сам, выходя в корridor, будил на правило своих келейников. Утреннее правило его состояло из чтения утренних молитв, 12 псалмов, первого часа, дневного Богородичного канона и акафиста Божией Матери, при чем ирмосы пел сам; затем келейники уходили, и старец оставался один с Богом. В 6 часов старец призывал опять келейников для чтения „ часов и изобразительных ”. После сего выпивал чашку или две чая и принимался за письмо или книгу. С этого времени келия его была открыта для всех имевших до него какую-либо вещественную или духовную нужду... После трапезы запирается на полчаса, много на час... затем снова начинается прием посетителей, толпами идущих к нему...

По временам старец приходил в состояние духовного восторга, особенно при размышлении и беседе о неизреченных судьбах Промысла Божия, Его великой и присноящей силе и Божестве; тогда запевал одну из своих любимых церковных песней,

как например: „Приидите, люди, Триипостасному Божеству поклонимся...”, или один из догматиков, в коих воспевается неизреченное и недоуменное таинство воплощения и послужившая оному чистая Матерь Еммануилова... А иногда, выйдя из келии с костылем в руках, прохаживался по скитским дорожкам и, переходя от цветка к цветку, молча погружался в созерцание премудрости Творца от творений познаваемого” (1).

Как и в жизни святого Тихона, в жизни старца Макария была подлинная духовная собранность. Если в жизни святого Тихона мы слышим отголоски внутренней борьбы с духом уныния, здесь нам с необычайной силой представляются мир и тишина начавшегося преображения, в своем роде отражение, отблеск „вечной жизни”, упавший на землю.

Через старца Макария началось сближение с Оптиной Пустынью представителей русской науки и литературы, случай единственный в истории после-Петровской России. Произошло это благодаря издательству рукописей отца Паисия Величковского и других духовных трудов, предпринятым старцем Макарием при сотрудничестве некоторых учеников и духовных детей, среди которых надо отметить прежде всего философа и основоположника славянофильства Ивана Васильевича Киреевского и его жену. Живя в имении недалеко от Оптиной Пустыни, супруги Киреевские часто навещали старца и стали его духовными детьми. Оба также почитали старца Паисия, вели о нем беседы со старцем Макарием, сожалея, что эти драгоценные рукописи остаются в большинстве своем „под спудом”. Так зародилась у них мысль об их издании. Задумав это большое дело, они решили прежде всего известить об этом Московского митрополита Филарета и спросить у него совета и благословения. Митрополит отнесся очень сочувственно, дал свое благословение и обещал помочь и поддержку. Было решено начать с издательства жизнеописания отца Величковского, составленного его учениками, а также его писем.

В тот же день, когда состоялось это решение, старец Макарий написал первые страницы предисловия к изданию. Так было положено начало делу издательства духовных трудов, в котором, кроме Киреевских, принимали близкое участие профессора Шевырев и прот. Голубинский (исполнявший одновременно и должность цензора издания), ректор Духовной Академии Горский, и другие. Печатание первого тома началось в 1846 году,

(1) Архим. Леонид Кавелин „Сказание о жизни и подвигах старца Макария”, Москва, 1861.

а в январе 1847 книга уже вышла из печати. Последовали другие издания. Так были напечатаны: „Устав” Нила Сорского, писания преп. Варсануфия и Иоанна, преп. Исаака Сирина, Двенадцать Слов Симеона Нового Богослова, „Оглашения” св. Феодора Студита, Толкование на молитву „Отче наш” преп. Максима Исповедника и проч.

Работа старца Макария заключалась в подготовлении к печати славянских переводов, или снабжая их пояснительными примечаниями, или же переводя их на русский язык. Перегруженный и без того, он принял за эту деятельность с изумительным рвением. Он жертвовал для нее своим кратким отдыхом и, не отказываясь от обычных трудов своих, руководил группой сотрудников, которые кроме греческого языка и латыни, были сведущи в богословии и получили университетское образование. Мы здесь встречаем имена Амвросия Гренкова (будущего знаменитого старца), о. Леонида Кавелина (впоследствии наместника Троице-Сергиевой Лавры), о. Ювеналия Половцева (впоследствии Архиепископа Литовского) и других.

Эта новая деятельность, кроме непосредственной цели — распространения среди русского народа святоотеческих духовных ценностей — имела последствием то, что ученый русский мир обратил внимание на Оптину Пустынь. Литературные и ученые занятия помогли воспитать у монахов вкус, мышление и речь, что позволило людям с высшим образованием войти в сношения с монахами, без боязни быть непонятыми или непринятыми. Они находили в Оптине знакомую культурную почву, познавая жизнь и нравы монашества, которые будучи в течение восьми веков единственным образцом духовной деятельности, просвещали русский народ и были его идеалом и светочем. Действительно, для Киевской, как и для Московской Руси, монастырь являлся академией и парламентом. Там и только там обсуждались национальные и гражданские вопросы, там вершился суд каждому царствованию; там зарождались надежды будущего и хранилась память прошлого; наконец, там получали образование, зачастую устное, но также, более редко, письменное.

Все это, позабытое с XVIII века, возобновилось в иной форме, в общении с Оптинскими монахами. Кроме братьев Киреевских, мы встречаем там Николая Гоголя, и, позднее, в середине XIX века, Владимира Соловьева, Константина Леонтьева, Достоевского, поэта К. Р. (вел. князя Константина), гр. Алексея и Льва Толстых. Лев Толстой был там три раза, в последний раз за несколько дней до смерти, в очень тяжелый период его жизни.

когда, покинув семью, он метался, как раненый лев, ища логова, где бы спрятаться и мирно умереть.

Это случай, единственный в своем роде, в анналах истории русской культуры, совершенно „обмирщенной” со временем Петра Великого, и нигде в России, кроме Оптины, не бывало ничего подобного. Стоит ли подчеркивать, что эта связь была благотворной и спасительной? Впрочем, духовные власти далеко не радовались, а наоборот огорчались этим.

Так, было донесение на старца Макария о том, что он слишком часто посещает семью Киреевских; было даже послано письмо митрополиту Филарету Московскому о том, что старец покинул скит для продолжительного пребывания у своих друзей. Киреевские без труда убедили преосвященного, что все это клевета. Тогда была сделана попытка опорочить старца посредством анонимного письма к Наталье Петровне Киреевской с упреками за ее участие в издательстве жития о. Паисия Величковского и его сочинений о молитве Иисусовой. „Подобные вещи, — говорилось там, — должны храниться в глубине монастырских келий и не выноситься на улицу к соблазну непосвященных...” Письмо это не имело никаких последствий, но старцу Макарию была причинена боль и скорбь: в этом то и заключалась цель письма. Наконец, неизвестно по чьему ходатайству, митрополит Филарет возбудил в то же время в Синоде вопрос о назначении о. Макария настоятелем Болховского монастыря Орловской епархии. Это известие вызвало крайнюю тревогу среди братии Оптины Пустыни и среди светских почитателей старца Макария. Им пришлось употребить не мало усилий, чтобы уговорить преосвященного изменить свое решение и убедить его в том, что ни возраст о. Макария, ни его здоровье, ни положение его в Оптиной Пустыни, не позволяют **этого назначения**.

„В мире скорбни будсте, но мужайтесь, Аз победих мир”. (Иоан. 16.33). Эти слова Спасителя не были пустым звуком в жизни старца Макария, как и в жизни многих.

„С начала пятидесятых годов здоровье старца, всегда слабое, особенно пошатнулось; тщетно преданные лица убеждали его съездить в Москву в врачам”. Потребовалось вмешательство митрополита Филарета, предложившего ему гостеприимство, чтобы убедить его. Пребывание там и вынужденный отдых принесли ему пользу. Затем началась Крымская кампания... взятие Севастополя... Услышав эту весть, старец Макарий зарыдал и, упав на колени, долго молился перед иконой Богоматери. Старец проявлял большой интерес ко всем общественным вопросам и понимал их, постоянно соприкасаясь с людьми всех слоев об-

щества и всех положений. Он очень сочувствовал вопросам об улучшении народного быта, — это было накануне освобождения крестьян, — распространения образования и воспитания народа.

За два года до кончины, старец постригся в схиму (1858). Последняя его болезнь началась 26 августа 1860 года, в день празднования Владимирской иконы Божьей Матери, особенно чтимой им. 30-го он был особорован и не переставая благословлял всех подходивших к его постели. 6 сентября его страдания ожесточились. Сидя на постели, со слезами взирая на образ Спасителя в терновом венце и на Владимирскую икону, он взывал: „Слава Тебе, Царю мой и Боже мой, Мати Божия, помози мне!“ — и, простирая руки, молил о скорейшем разрешении. Наконец, 7 сентября в семь часов утра, — через час по приобщении, по окончании чтения канона на разлучение души с телом, — отец Макарий, окруженный учениками, предал дух в руки Божии.

Он был погребен возле своего наставника, отца Леонида. Философ Иван Киреевский, умерший в 1856 году, покоится в его ногах. Вдове его, Наталье Петровне, обязаны мы издательством писем старца Макария. Письма к монашествующим разделены на четыре тома, письма к мирянам собраны в один том. Письма эти содержат ценные наставления для жизни христианской, обоснованные на писаниях св. Отцов, древних подвижников и на собственном опыте старца. Чуткость и простота изложения, как и личности их автора, удивительно напоминают нам Святителя Тихона Задонского.

СТАРЕЦ АМВРОСИЙ (1812 - 1891)

После смерти старца Макария и с исчезновением первого, старшего, поколения Оптинских старцев, их дело не прекратилось. Хранителем и исполнителем их заветов был ученик старца Макария и его помощник в деле издательства духовной литературы — отец Амвросий. Старец Амвросий — из Оптинских старцев, без сомнения, самый известный, стяжавший наибольшую славу. Слава его жива еще и теперь, более полувека после его смерти, хотя при жизни он говорил: „Я всю жизнь свою крыл чужие крыши, а своя осталась непокрытою“.

„Александр Гренков, будущий отец Амвросий, родился 21 или 23 ноября 1812 года, в духовной семье села Большие Липовицы Тамбовской Епархии. Окончив Духовное Училище, он затем прошел успешно курс в Духовной Семинарии. Однако не пошел ни в Духовную Академию, ни в священники. Он как будто

чувствовал в душе своей особое призвание, и не спешил пристроить себя к определенному положению, как бы ожидая зова Божия. Некоторое время он был домашним учителем в одной помещичьей семье, а затем преподавателем Липецкого Духовного Училища. Обладая живым и веселым характером, добротою и остроумием, Александр Михайлович был очень любим своими товарищами и сослуживцами. В последнем классе Семинарии ему пришлось перенести опасную болезнь, и он дал обет постричься в монахи, если выздоровеет.

По выздоровлении он не забыл своего обета, но несколько лет откладывал его исполнение, „жался”, по его выражению. Однако, совесть не давала ему покоя. И чем больше проходило времени, тем мучительнее становились укоры совести. Периоды беззаботного веселья и беспечности сменялись периодами острой тоски и грусти, усиленной молитвы и слез. Однажды, будучи уже в Липецке, гуляя в соседнем лесу, он, стоя на берегу ручья, явственно рассыпал в его журчанье слова: „Хвалите Бога, любите Бога...”

Дома, уединяясь от любопытных взоров, он пламенно молился Божией Матери просветить его ум и направить его волю. Вообще, он не обладал настойчивою волею, и уже в старости говорил своим духовным детям: „Вы должны слушаться меня с первого слова. Я — человек уступчивый. Если будете спорить со мною, я могу уступить вам, но это не будет вам на пользу”. Изнемогая от своей нерешимости, Александр Михайлович отправился за советом к проживавшему в той местности известному подвижнику Илариону. „Иди в Оптину, — сказал ему старец, — и будешь опытен” (1). Гренков послушался. Осенью 1839 года он прибыл в Оптина Пустынь, где был ласково принят старцем Львом.

Вскоре он принял постриг и был наречен Амвросием, в память святителя Медиоланского, затем был рукоположен в иеродьякона и, позднее, во иеромонаха. Когда отец Макарий начал свое дело издательства, о. Амвросий, окончивший семинарию и знакомый с древними и новыми языками (он знал пять языков), был одним из его ближайших помощников. Занятие по подготовке к печати аскетических писаний послужило ему самому хорошей подготовкой к его будущему старчеству. Все обещало юному иконе большого успеха на ученом поприще, но Бог судил иначе. Скоро после своего рукоположения он заболел. Болезнь была настолько тяжела и продолжительна, что навсегда подорвала здоровье отца Амвросия и почти приковала его к постели. Вслед-

(1) Прот. С. Четвериков.

ствие своего болезненного состояния он до самой своей кончины не мог совершать литургии и участвовать в длинных монастырских богослужениях.

Постигшая о. Амвросия тяжелая болезнь имела для него несомненно провиденциальное значение. Она умерила его живой характер, предохранила его, быть может, от развития в нем самомнения, и заставила его глубже войти в себя, лучше понять и себя самого, и человеческую природу. Не даром же впоследствии о. Амвросий говорил : „ Монаху полезно болеть. И в болезни не надо лечиться, а только подлечиваться ! ”. Помогая старцу Макарию в издательской деятельности, о. Амвросий и после его кончины продолжал заниматься этой деятельностью. Под его руководством были изданы : „ Лествица ” преп. Иоанна Лествичника, письма и жизнеописание о. Макария и другие книги. Но не издательская деятельность была средоточием старческих трудов о. Амвросия. У него не было особой склонности к книжным и кабинетным занятиям. Его душа искала живого, личного общения с людьми, и он скоро стал приобретать славу опытного наставника и руководителя в делах не только духовной, но и практической жизни. Он обладал необыкновенно живым, острым, наблюдательным и проницательным умом, просветленным и углубленным постоянной сосредоточенностью молитвою, вниманием к себе и знанием подвижнической литературы. По благодати Божией его проницательность переходила в прозорливость. Он глубоко проникал в душу своего собеседника и читал в ней, как в раскрытой книге, не нуждаясь в его признаниях. Легким, никому незаметным намеком, он указывал людям их слабости и заставлял их серьезно подумать о них. Свою прозорливостью старец удивлял многих и располагал их сразу всецело отдаваться его руководству, в уверенности, что „ батюшка ” лучше их знает, в чем они нуждаются, и что им полезно, или вредно. Острота ума и прозорливость совмещались в старце Амвросии с удивительною, чисто материнскою нежностью сердца, благодаря которой он умел облегчить самое тяжелое горе и утешить самую скорбную душу. Его внешний облик был приятен. Лицо его, крестьянина-великоросса, с выдающимися скулами и с седой бородой, светилось умными и живыми глазами. Со всеми качествами своей богато одаренной души, о. Амвросий, несмотря на свою постоянную болезнь и хилость, соединял неиссякаемую жизнерадость, и умел давать свои наставления в такой простой и шутливой форме, и вместе с тем наглядной, что они легко и навсегда запоминались каждым слушающим. Богатые и бедные, образованные и неграмотные, аристократы и простолюдины, здоровые и больные приходили к

нему за советом, за наставлением, искали у него облегчения в беде, просили благословения, а то и просто приходили взглянуть на него. Однако, было бы ошибочно думать, что духовность отца Амвросия походила на слашавую „святость“ старца Зосимы у Достоевского. Когда это было необходимо, он умел быть взыскательным, строгим и требовательным, применив „наставление“ палкой или же накладывая на наказуемого эпитимью. Старец не делал никакого различия между людьми. Каждый имел к нему доступ и мог говорить с ним: Петербургский сенатор и старая крестьянка, профессор университета и столичная модница, Соловьев и Достоевский, Леонтьев и Толстой; „все в его глазах были равно нуждающимися духовными пациентами, требующими внимания, ласки, духовной помощи. И для каждого у старца находилось соответствующее полезное слово, указывавшее ему наилучший выход из того или другого трудного положения. Слова старца не были просто прописью, общеизвестною моралью; они всегда носили индивидуальный характер, всегда сообразовались с особенностями данного лица. С чем только не приходили к нему! С какими только просьбами, жалобами, с какими только своими горестями и нуждами не приходили к старцу люди! Приходит к нему молодой священник, год тому назад назначенный, по собственному желанию, на самый последний приход в епархии. Не выдержал он скудости своего приходского существования и пришел к старцу просить благословения на перемену места. Увидев его издали, старец закричал: „Иди назад, отец! Он один, а у вас двое!“ Священник, недоумевая, спросил старца что значат его слова. Старец ответил: „Да ведь дьявол, который тебя искушает, один, а у тебя помощник — Бог! Иди назад и не бойся ничего; грешно уходить с прихода! Служи каждый день литургию и все будет хорошо!“ Обрадованный священник воспрянул духом и, вернувшись на свой приход, терпеливо повел там свою пастырскую работу и через много лет прославился, как второй старец Амвросий.

Одна крестьянка со слезами просила научить ее чем кормить порученных ей господских индюшек, чтобы они не дохли, и старец, расспросив, как она их кормит, дал ей соответствующее наставление. Когда ей указывали что он напрасно теряет с ней время, он отвечал: „Да ведь в этих индюшках вся ее жизнь, от них зависит ее душевный покой, а душа ее так же драгоценна, как и душа человека с более высокими запросами“. О. Сергий Четвериков вспоминает, как пришлось ему „идти из Козельска в Оптину Пустынь с одной старухой, городской мещанкой. И она рассказала: У меня был сын, служил на телеграфе, разносил те-

леграммы. Батюшка знал и его и меня. Сын часто носил ему телеграммы, а я ходила за благословением. Но вот сын мой заболел чахоткой и умер. Пришла я к батюшке — мы все шли к нему со своим горем. Он погладил меня по голове и говорит: „Оборвалась твоя телеграмма!“ „Оборвалась, говорю, батюшка!“ и заплакала. И так мне легко на душе стало от его ласки, как будто камень свалился”.

Эта замечательная нежность, сердце открытое для всякого людского горя, истинное желание каждому подать помочь и утешение, сделали о. Амвросия старцем и всеобщим духовным руководителем. В нем поражал исключительный дар понимания людей, состояния души собеседника и умение подать нужную помощь. На Достоевского это произвело неизгладимое впечатление: „...до того много принял в душу свою откровений, сокрушений, сознаний, что под конец приобрел прозорливость уже столь тонкую, что с первого взгляда на лицо незнакомого, приходившего к нему, мог угадывать с чем тот пришел... Почти все, входившие в первый раз к старцу, входили в страхе и беспокойстве, а выходили от него почти всегда светлыми и радостными...“ (Братья Карамазовы).

Толстой, после беседы с о. Амвросием, радостно сказал: „Этот о. Амвросий совсем святой человек. Поговорил с ним и как-то легко и отрадно стало у меня на душе. Вот когда с таким человеком говоришь, то чувствуешь близость Бога”.

Другой писатель, Евгений Погожев (Поселянин) говорил: „Меня поразила его святость, которую я чувствовал не разбирая, в чем она, — и та непостижимая бездна любви, которая, как следствие его святыни, **была в нем**. И я, смотря на него, стал понимать, что значение старцев — благословлять и одобрять жизнь и посылаемые Богом радости, учить людей жить счастливо и помогать им нести выпадающие на их долю тягости, в чем бы они не состояли” (подчеркнуто автором этого очерка).

„Все это очень характерно”, говорит В. Розанов. О. Амвросий, очевидно принадлежал к тому разряду людей, которых мы назвали бы „озаренными” благодатию, которые, подобно вершинам гор освещенных солнцем среди еще затуманных долин, высятся над средним уровнем людей, являясь для них истинными благотворителями. Василий Розанов, на своем образном языке, называет таких людей „Святой тип — как бы разлитый в человечестве „Лурд”, откуда исходят здоровье, веселье, облегчение жизненных тягот... Благодействие от него льется духовное, да, наконец, и физическое. Все поднимаются духом, только взирая на него... Самые принципиальные люди посещали его (о. Амвросий

сия) и никто не сказал ничего отрицательного. Золото прошло через огонь скептицизма и не потускнело". (1)

В старце в очень сильной степени была одна русская черта: он любил что-нибудь устроить, что-нибудь создать. Созидающая деятельность была у него в крови. Он часто научал других предпринять какое-нибудь дело, и когда к нему приходили сами за благословением на подобную вещь частные люди, он с горячностью принимался обсуждать и давал не только благословение, но и добрый совет. Когда перед ним в отчаянии ломали руки, умоляя научить, что делать, он не говорил: „не знаю что сказать вам, но умею", а показывал как и что делать. Остается совершенно непостижимым, откуда брал отец Амвросий те глубочайшие сведения по всем отраслям человеческого труда, которые в нем были. Во всех случаях и обо всем он умел что-нибудь сказать.

Внешняя жизнь старца в Оптинском скиту довольно точно описана Достоевским в „Братьях Карамазовых", хотя портрет старца Зосимы — не образ отца Амвросия, но этого, впрочем, и в мыслях не было у писателя. „День его начинался часа в четыре — пять утра. В это время он звал к себе келейников, и читалось утреннее правило. Оно продолжалось более двух часов, после чего келейники уходили, а старец, оставшись один, предавался молитве и готовился к своему великому дневному служению. С девяти часов начинался прием: сперва монашествующих, затем мирян. Прием длился до обеда. Часа в два ему приносили скучную еду, после которой он час-полтора оставался один. Затем читалась вечерня, и до ночи возобновлялся прием. Часов в 11 совершалось длинное вечернее правило, и не раньше полуночи старец оставался, наконец, один. Отец Амвросий не любил молиться на виду. Келейник, читавший правило, должен был стоять в другой комнате" (2). Однажды, один монах нарушил запрещение и вошел в келью старца: он увидел его сидящим на постели с глазами устремленными в небо и лицом осиянным радостью.

Между часами, отанными посетителям, нужно было найти время для разборки и писанья многочисленных писем. Со всех концов России приходили письма, которые надо было прочесть и дать на все ответ. Ежедневно их приходило от 30 до 40. Часть этой переписки сохранилась и была напечатана в журнале „Ду-

(1) В. Розанов „Около церковных стен", II, С. Петербург, 1906, стр. 97.

(2) Е. Поселянин.

шеполезное чтение" в 1891-1897 годах. Но большая часть, не изданная, вероятно теперь погибла.

Так, в течение более тридцати лет, изо дня в день старец Амвросий совершал свой подвиг. В последние десять лет своей жизни он взял на себя еще одну заботу: основание и устройство женской обители в Шамордине, в 12 верстах от Оптины, где кроме 1000 монахинь имелись еще приют и школа для девочек, богадельня для старух и больница. Эта новая деятельность была для старца не только лишней материальной заботой, но и крестом, возложенным на него Провидением и закончившим его подвижническую жизнь. Монастырские нужды Шамординской обители требовали частого присутствия там старца, а следовательно длительных отлучек его из Оптины. Оптинская братия огорчалась и роптала на невозможность постоянно общаться с ним и поверять ему ежедневно свои духовные нужды. Не нравились эти отлучки и Епархиальной власти, рассуждавшей, что монаху-схимнику не подобает оставлять свой скит и проживать в женской обители. С отцом Амвросием повторялась та же история, которая уже бывала со старцами Львом и Макарием. О. Амвросий принял этот крест со смирением, говоря: „Немало я принял незаслуженной славы на своем веку. А кто пользовался славой на земле, тот должен пострадать за это, или в здешней бременной жизни, или в будущей вечной. Лучше уж пострадать временно в здешней жизни, нежели вечно в будущей”.

1891 год был последним в земной жизни старца. Все лето этого года он провел в Шамординской обители, как бы спеша закончить и устроить там все незаконченное. Видно из всех его слов, из всех его распоряжений, что он ясно сознавал приближение своей кончины. Приехав в Шамордино в начале лета, он задержался там по важным обстоятельствам. Шли спешные работы, которые надо было возможно скорее кончить; новая настоятельница нуждалась в руководстве и указаниях. Старец, повинуясь распоряжениям консистории, неоднократно назначал дни своего отъезда, но ухудшение здоровья, наступавшая слабость — следствие его хронической болезни — заставляли его откладывать свой отъезд. Так протянулось дело до осени. Вдруг пришло известие, что сам преосвященный, недовольный медлительностью старца, собирается приехать в Шамордино и увезти его. Весть эта сильно обидела сестер. О. Амвросий, наоборот, отнесся к ней спокойно. Осенняя погода неблагоприятно отразилась на здоровье старца. Он должен был слечь в постель. Это была его последняя болезнь.

Наконец, в Шамордине было получено известие, что владыка выехал из Калуги. Тем временем старец Амвросий слабел с каждым днем. „И вот — едва преосвященный успел проехать половину пути до Шамордина и остановился ночевать в Перемышльском монастыре, и сидел вечером за чаем с настоятелем монастыря, как ему подали телеграмму, извещающую его о кончине старца. Преосвященный изменился в лице и, подавая телеграмму настоятелю, смущенно сказал: „что же это значит?“ Был вечер 10 (22-го) октября. Преосвященному советовали на другой день вернуться в Калугу, но он ответил: „Нет, вероятно, такова уж воля Божия! Простых иеромонахов архиереи не отпевают, но это особенный иеромонах — я хочу сам совершить отпевание старца“ (1).

Шамординские сестры очень хотели, чтобы тело старца Амвросия осталось в их обители, но в этом им было отказано. Было решено перевезти его в Оптина Пустынь, где провел он свою жизнь и где покоились его духовные руководители — старцы Лев и Макарий. Там он и погребен. На мраморном надгробии выгравированы слова Апостола Павла: „Бых немощным, яко немощен, да немощныя приобряще. Всем бых вся, да всяко некия спасу“. (1 Кор. 9.22). Слова эти точно выражают смысл жизненного подвига старца.

Библиография :

И. Смолич « *Leben und Lehre der Starzen* », Wien 1936. — Прот. С. Четвериков „Оптина Пустынь“, Париж 1926. — Е. Поселянин (Погожев) „Русские подвижники XIX века“, Спб. 1910 (жизни старцев Льва, Макария и Амвросия). — Архим. Леонид Кавелин „Сказание о жизни иеросхимонаха Макария“, Москва 1861. — Письма старца Макария „Христиане, живущие в миру“ (письма к г-же Кирсевской) изд. Свято-Троицкой Лавры. — Письма старца Макария „К монашествующим“, Москва 1862. — Архим. Г. Борисоглебский „Сказание о жизни о. Амвросия“, Москва 1893. — „Жизнеописание старца Амвросия“, Москва 1900. — В. Розанов „Оптина Пустынь“ (старец Амвросий) в „Около церковных стен“, Спб. 1906, т. II. — Письма старца Амвросия в „Душеполезном чтении“, 1891-1897.

(1)Прот. С. Четвериков.

ПРЕПОДОБНЫЙ СТАРЕЦ СЕРАФИМ САРОВСКИЙ (1759-1833)

Преподобный Серафим — одна из самых значительных личностей в истории русской духовности, наряду со святыми Феодосием Печерским, Сергием Радонежским и Тихоном Задонским. На заре обращения Руси в христианство и появления у нее монашества, мы видели в Преп. Феодосии идеальный образ инока, каким он представляется русскому благочестию. Преп. Сергий явился, как законченный образец доброты и, тем самым, как идеал русской общественной и национальной жизни. Святой Тихон явил образ истинного пастыря и святителя. Наконец, Преп. Серафим встает перед нами, как неиссякаемый источник сердечного благоволения в личных отношениях между людьми. Словно в световом центре, в нем сгущается характерная идея русской духовности: преображение всякой твари силою добровольной жертвы любви и сострадания. Он — как бы живой образ будущего восстановления всего сотворенного, сроки которого от нас скрыты, но залог которого нам дан через воскресение и в воскресении Иисуса Христа. Уже в нынешней земной жизни, нам доступно предвкушение „воскресения мертвых“ и „жизни будущего века“. А по прекрасному выражению Симеона Нового Богослова, „воскресение мертвых“ есть „Святой Дух“, поэтому мы можем сказать, что Преп. Серафим — как пишет проф. В. Н. Ильин — „принес видимое откровение о Господе Святом Духе“.

Несмотря на значительную популярность, которой пользовался и до сих пор пользуется Преп. Серафим, у нас еще нет его полного и по-настоящему критически составленного жизнеописания. Причина этого в том, что материалы, находящиеся в различных архивах, во многих случаях еще не опубликованы. Основные источники, которыми мы располагаем, происходят из двух раздельных архивных хранилищ. С одной стороны, архивы и устное предание Саровского монастыря составили источник повествования иеромонаха Сергия, опубликованного в 1839 г., вскоре после кончины Преподобного. С другой стороны, архивы или летописи Дивеевского монастыря были опубликованы в 1903 г. архимандритом, впоследствии — митрополитом, Серафи-

мом. Саровские источники — более сухие, тогда как дивеевские порою отдают благочестивой романтикой.

Преп. Серафим родился 19 июля 1759 г. в Курске и происходил из купеческой семьи Мошниных. Ему дали имя Прохор в честь одного из семи диаконов первоначальной Церкви. Его отец Исидор Мошнин был владельцем строительного предприятия и начал строительство собора в Курске. Он умер, когда Прохор — его второй сын — был еще совсем маленьким и его вдова еще в течение двенадцати лет продолжала руководить начатым строительством. Однажды, при посещении вместе с нею производившихся работ, маленький Прохор упал с карниза и остался невредим. Когда ему исполнилось десять лет, началось его начальное образование. Прохор был способным ребенком и учился без труда. Быстро научившись свободно читать и писать, он стал отдаваться чтению Библии, Псалмов и других духовных книг, к которым у него с детства проявлялось особое влечениe.

Его духовное призвание сказалось очень рано; „находясь еще в миру, Прохор тем не менее ни в каком смысле не был мирским, — пишет проф. В. Н. Ильин. Торговое дело, которым занимался его старший брат Алексей, совершенно не привлекало его и занимался он им исключительно повинуясь старшим. Все существо его было поглощено чтением святых книг, стремлением постоянно посещать храм; уже в это время наблюдалась у него склонность к уединенному богомыслению”. В восемнадцать лет он объявил своей матери о своем твердом решении уйти в монастырь. Его мать, женщина умная и благочестивая, не имела против этого никаких возражений. В противоположность матери Преп. Феодосия, которая некогда, в том же Курске, всеми силами пыталась удержать своего сына при себе, мать Прохора благословила его и дала ему медное распятие, которое он с тех пор всегда носил на груди. Для начала юноша, с пятью товарищами, из которых четверо по его примеру оставили мир, отправился в Киев, помолиться о помощи и покровительстве великому основоположнику русского монашества, Преп. Феодосию. Прибыл в Киев, Прохор пошел к одному очень известному старцу, Досифею, который посоветовал ему постричься в Саровском монастыре. Монастырь этот стоял на речке Сарове, притоке Оки, в Тамбовской губернии, на месте, где еще возвышались развалины прежнего татарского города. Он был основан в XVII веке как чисто общежительный, но в 1764 г. стал „пустынью”, т. е. в нем наряду с общежитием было допущено отшельничество в окружавшем монастырь дремучем лесу.

20 ноября 1779 г., в канун Введения во храм Пресвятой Бо-

городицы, Прохор попросился в Саровскую обитель. Ему было девятнадцать лет. Будучи послушником, он прошел здесь все послушания, предписываемые восточным монашеством, трудился сначала в хлебопекарне, потом в столярне. „Общая одаренность его природы — пишет В. Н. Ильин — сказалась и здесь; он обнаружил настолько большое мастерство и сноровку в этом ремесле, что его даже назвали Прохором-столяром. Во всех должностях он обнаружил необычайное усердие и добросовестность; но особенно выделялся он своим молитвенным рвением — усердием как к церковной так и в келейной молитве. В свободное от молитвы и послушания время он занимался чтением Священного Писания, святоотеческой, аскетической и житийной литературы”.

Прохор не ограничивался простым чтением всего этого. Он старался воспринимать и усваивать. „Исключительное воздержание в пище и сне составляло уже в этот период отличительную особенность его жизни. Он ел один раз в день, да и то мало. По средам и пятницам ничего не ел. Тогда же, испросив благословение от своего старца, он стал удаляться в лес для того, чтобы в полной сосредоточенности совершать молитвенное правило Св. Пахомия Великого. В этот же период для него наступило испытание, давшее ему возможность проявить силу и красоту столь рано созревшего духа.

1780 г. ознаменовался для молодого подвижника началом тяжкого недуга, мучившего его около трех лет. Большую часть этого времени ему пришлось пролежать. Он отклонил предложение старцев призвать врача, но попросил молить о себе. Были отслужены всенощная и литургия о здравии больного. Последовало быстрое выздоровление. Лишь незадолго до своей кончины подвижник рассказал о тайне своего исцеления, оно было чудом, явленным на нем Божией Матерью. Пресвятая Дева явилась ему со словами „этот — нашего рода” (слова, обращенные к ап. Иоанну Богослову, который сопровождал Ее вместе с ап. Петром в чудесном посещении больного). Коснувшись рукою головы его, а жезлом, бывшим у Нес в руке — бока, — Она исцелила его” (В. Н. Ильин).

После этого Прохор стал собирать на церковь, строившуюся при монастырской больнице. Для этого он ходил пешком по окрестным городам и монастырям и своими руками соорудил для алтаря этой церкви престол из кипарисового дерева. 13-го августа 1786 г. он был пострижен и назван при этом Серафимом. Ему было тогда 27 лет. „По общему свидетельству, он был необычайно мужественного телосложения, несмотря на воздержание и перенесенную болезнь. Лицо его отличалось особым bla-

гообразием. Осенью того же года он был рукоположен в сан иеродиакона.

„Имя свое — Серафим — вновь рукоположенный оправдал полностью — продолжает В. Н. Ильин. Теперь наступили для него дни непрерывного молитвенного горения и совершенно исключительного прилежания и ревности о храме Божием, из которого он уходил только для краткого ночного отдыха. Среди таких молитвенных и богослужебных трудов, преподобный удостоился новых видений. Он видел ангелов, сослужащих и поющих в церкви и, наконец (1), глаза его раскрылись для лицезрения самого Господа Иисуса Христа, который явился ему в образе Сына Человеческого, шествующего в храм с небесными силами и благословляющего молящихся и служащих. Ослепленный таким страшным и сладостным видением, Преподобный долго не мог говорить (2). Придя в себя, он рассказал об этом своим старцам, умолчав перед другими. Опасность гордости была устранена их советами — и Преподобный с этого дня еще более преуспевал в монашеском житии в самоуничижении и смиренномудрии. И действительно, это видение было еще не увенчанием его подвига, а укреплением на дальнейшем трудном пути монашеского крестоношения”.

2-го сентября 1793 г. он был рукоположен в иеромонахи Тамбовским епископом. В течение нескольких месяцев, которые ему оставалось еще провести в монастыре, он каждый день служил обедню (что было редким явлением в России, особенно в XVIII веке) и проявлял такое благочестивое рвение, что это вызывало восхищение всего монастыря. Через год после своего рукоположения, в 1794 г., он получил от своего наставника разрешение оставить монастырское общежитие и начать подвиг отшельнической жизни, который ему было суждено продолжать до 1825 г.

Взяв с собой Священное Писание и Правило Св. Пахомия, которое он имел обыкновение читать ежедневно, Серафим удалился в лес, в маленькую хижину без окон, в пяти verstах от монастыря. Питался он одним черствым хлебом, доставлявшимся ему в определенные сроки, да овощами, которые он сам выращивал и приготовлял. Впоследствии он и овощи перестал есть и питался одной горькой травой — „сниткой”. По несколько дней в неделю, в особенности по средам и пятницам, он не ел вообще

(1) За литургией в Страстной Четверг после Малого входа.

(2) Его пришлось взять под руки и увести за иконостас, где он и оставался в безмолвии два часа.

ничего. Несмотря на такое слабое питание, он днем занимался тяжелым трудом дровосека или чтением, а ночи посвящал молитве и размышлению, без освещения и без огня, даже в самые суровые зимы; спать позволял себе лишь самое короткое время, прямо на голом полу. Тем не менее его лицо „было радостно и светло, как у ангела”, говорят летописи, и, как в земном раю, отблеск этой внутренней радости покорял лесных зверей, лисиц, волков, медведей, приходивших к его келии и окружавших его в ожидании еды, которую они получали из его рук. Одежда Серафима была самой простой: шерстяная камилавка на голове, один и тот же белый холщевый балахон зимой как и летом, и на нем медный крест — благословение матери. На плечах Серафим носил в суме Евангелие, с которым не расставался никогда, чтобы во всякое время иметь возможность его читать и никогда не забывать о бремени, взятом на себя Христом. Летом, в самую сильную жару, он отправлялся собирать на соседних болотах мох, служивший ему удобрением для его огорода. На него наbrasывалась всевозможная мошака и безжалостно жалила, к его великой радости, ибо он говорил: страсти упраздняются стра-данием и скорбями, добровольными или посланными Промыслом Божиим.

Одним из благочестивых обычаяев Серафима было — давать разным местам в лесу названия, заимствованные из священной истории. Так, одно место он называл Иерусалимом, другое — Назаретом, третье — Фавором и т. д. Молясь в этих местах, он любил вспоминать соответствующие события из истории нашего спасения. И Святая Земля, находившаяся в тысячах верст от него, стала ему духовно близкой, она освящала своим, если можно так выразиться, сверхпространственным присутствием дебри русского леса.

Следуя правилу Св. Пахомия, Серафим каждый час, днем и ночью, читал псалом и молитву, перед тем как есть, единственный раз, в день обычно под вечер, читал шесть псалмов и шесть молитв, не говоря о тысячах молитвенных возгласов и сотнях земных поклонов, которыми он поддерживал постоянную молитву сердцем. Каждую субботу и в канун праздников он неизменно приходил служить всенощную вместе со своей братией, но сам служить литургию он отказывался, из особого преклонения перед святой тайной и из смирения. Он ограничивался тем, что, надев епитрахиль, причащался рано утром и после этого поспешино уходил назад в свою хижину. Ношению власяницы он предпочитал безропотное перенесение оскорблений и презрения.

Об искушениях, которым он подвергался в своем уединении,

мы не знаем ничего. Приходилось ли ему, как Св. Антонию, переносить нападения демонов ? Это нам тоже неизвестно; но впоследствии, однажды, когда его спрашивали о бесах, у него вырвались слова : „Они гнусны !” Великие искушения одиночества, чувство покинутости, ужас, упадок духа и иные нравственные терзания, без сомнения, его не миновали. Приходилось бороться и он боролся, в особенности с богохульными мыслями, которые однажды нападали на него со страшной силой. День и ночь он взывал тогда ко Христу и к Божией Матери, моля Их о помощи. Наделенный крепким здоровьем, Серафим не щадил своих сил. Помимо молитвы, он с удвоенным рвением занимался своим постоянным и очень тяжелым трудом : в любое время года и в любую погоду рубил лес на дрова или строил в осущенных местах. Однажды — это было 12-го сентября 1804 г., — когда он так работал в лесу, на него напали два разбойника, желавшие отнять у него деньги. С топором, который был у него в руках, ему ничего не стоило бы защититься, но он предпочел терпеть и получил такие сильные удары обухом своего же топора, который он добровольно выпустил из рук, что остался лежать полумертвым, и лишь через несколько дней с трудом добрался до монастыря для лечения после недели жесточайших страданий, понесенных им от повреждений признанных врачами смертельными, опять, как и в дни его послушничества, удостоился он видения Божией Матери, пришедшей к нему в сопровождении ап. Петра и Иоанна с теми же словами : **этот — нашего рода.** Быстрое выздоровление, при отсутствии медицинской помощи (святой отказался принять ее), снова обличило истинную, подлинную реальность этого посещения ” (В. Н. Ильин).

Но только через пять месяцев он оказался в состоянии вернуться в свое уединение к своему обычному образу жизни. „Знаком жестокой борьбы со злом, из которой он вышел полным победителем — продолжает В. Н. Ильин, — стала его собственность от понесенных повреждений : получив их, он уже навсегда стал ходить согнувшись и постоянно опираясь на палку и свой рабочий топор, либо мотыгу. Страдальческая собственность „убогого Серафима” как бы видимо символизировала его смирение. Последнее сказалось не только в мужественном и кратком перенесении „злостраданий” от насильников, но и в прощении их. Он горячо заступился за злодеев, после того как спустя некоторое время они были случайно обнаружены. Здесь Преподобный не остановился даже перед угрозою : он решительно заявил, что уйдет вовсе из обители и вообще покинет край, если что-нибудь с ними сделают ”.

„Этю „жизнью во Христе”, этим „облечением во Христа”, кажется, была достигнута высшая мыслимая для человека ступень совершенства во всех смыслах: целомудрие, бдение (т. е. непрерывная память о Боге), пост, непрестанная молитва, кротость, смирение, послушание, совершенное незлобие, — наконец и видимое, наружное возложение и ношение „язв Господа Иисуса Христа на теле” по слову апостола. Но для совершенства нет пределов и изощренный в опыте духовности взор подвижника видел ступени, по которым еще надлежало ему восходить”.

С 1804 г. по 1807 г. Серафим прервал свои обычные работы и, найдя в лесу большой камень, начал новый этап своей духовной жизни. Он стал столпником. Три года (тысячу ночей, говорит предание), когда мир потрясали войны и триумфы Наполеона и Александра, Серафим провел на коленях на камне, с воздетыми к небу руками, беспрестанно повторяя молитву мытаря: „Боже, милостив буди мне грешному!” Днем он молился на другом камне, ближе к своей хижине, и немного отдыхал. Этот подвиг столпничества, осуществленный в XIX веке, — единственный в своем роде. Это была мировая умилостивительная жертва, приносившаяся в эти годы, в этом лесу, святым русским иноком. Вся земля через него приносила себя Богу и молилась его устами.

В 1807 г. Серафим кончил свой подвиг столпничества чтобы начать подвиг молчальника; он не обменивался больше ни единым словом с теми, кого он встречал, и падал перед ними на землю в знак своего решения не вступать в разговор. Тем временем умер Саровский игумен, и его преемник, сдва вступив в должность, стал проявлять определенную враждебность к святому отшельнику. Он завидовал его святости, а позже и его известности. Еще более печально то, что и многие из монастырской братии, поощряемые на это игуменом, начали по-настоящему преследовать Серафима. Они досаждали и вредили ему, как могли, дошли даже до того, что разрушили маленькую печь в его хижине. Словом, в Сарове повторилась история Св. Тихона Задонского. „Поистине, как говорит Св. апостол Павел: „беды во лжебратии” (II Кор. 11,26)”, — отмечает В. Н. Ильин. В 1810 г. игумен потребовал, чтобы Серафим вернулся в монастырь. Преподобный покорился беспрекословно. 8-го мая он вернулся в монастырь, выбрал себе маленькую келью, площадью в три кв. метра, и затворился в ней, не допуская к себе никого кроме больничного служки и священника, приносившего ему причастие.

„Образ жизни — пишет В. Н. Ильин — был также до крайности суров. Огонь горел только в лампадке — перед единствен-

ной иконой, находившейся в его келии, — иконой Божией Матери „Умиление” (святой называл ее — „Радость всех радостей”). Келия не отапливалась никогда. Постели в келии не было и спал он на мешках с камнем. Приближаясь же к минуте своего отшествия — свидетельствует „Летопись”, он начал опочивать таким образом: становился на колени и спал лицом к полу, поддерживая руками голову. Молитвенный подвиг состоял в следующем. Ежедневно совершалось огромное правило Св. Пахомия Великого. Затем в понедельник прочитывалось целиком Евангелие от Марка, в среду — от Луки, в четверг — от Иоанна. В пятницу Преподобный совершал службу Кресту Господню, а в субботу — службу всем святым. К этому присоединялся ежедневно по 1000 поклонов. В число аскетических упражнений затворника в это время (1) входило и ношение на плечах тяжелого железного креста”. В сентябре 1815 г. его преображение в Боге продвинулось уже так далеко, что продолжать затвор и отшельничество стало для него бесполезным. Тогда он стал постепенно ослаблять сюровость затвора. Так, он дал свое благословение некоторым лицам и отворил дверь своей келии.

„В это время — продолжает В. Н. Ильин — посещать и видеть его могли все желающие. Но молчальничество все еще продолжалось. Вскоре однако он стал вступать в душеполезные и наставительные беседы с приходившими к нему за советами и наставлениями членами братии. Все более и более увеличивалось число иноков и мирян жаждавших его благословения и поучений. Слишком уж явным и ярким светом сияла сго святость, чтобы она могла укрыться от взоров даже непосвященных и грешных людей”. Наконец, 25 ноября 1825 г., ему вновь явилась Божия Матерь и прямо повелела ему выйти из затвора, чтобы нести утешение и помощь ближним; следуя этому повелению, Серафим совершенно прекратил затвор, продолжавшийся 15 лет, и широко открыл двери тысячам и тысячам страждущих людей, приняв на себя новый крест — быть их духовным отцом и руководителем. Так начался четвертый и последний этап его жизни — период действенного служения ближним, период старчества — он стал „Старцем Серафимом”. „Ни один еще святой Русской земли — писал В. В. Розанов — так не повторил, но без преднамерения, неумышленно, великих фигур, на которых, собственно; как мост на своих сваях, утверждалось христианство” (2). Действительно, мы знаем святых столпников, затворников, исповедни-

(1) В течение десяти лет.

(2) В. В. Розанов „Темный Лик”, СПБ. 1911, стр. 31-32.

ков, молчальников, старцев. Серафим был всем этим вместе. Он свел воедино все пути которыми душа поднимается к Богу. Этот пример — быть-может единственный в истории христианской святости.

Став „всяческим для всех”, Преп. Серафим не вполне отказался от своего любимого уединения; время от времени он удалялся в новую „пустынку”, построенную ближе к монастырю, чем прежняя, около источника, вода которого, по его молитве, совершила чудесные исцеления. Слава о святом старце быстро распространилась по всей России. Целыми днями он утешал несчастных, наставлял толпы людей, приходивших к нему за советом, без устали выслушивал всевозможные жалобы. На все вопросы, даже самые неожиданно-странные, он отвечал с одинаковой простотой, с добродушной улыбкой, часто не без юмора. Посетителей бывало иногда по тысяче в день, а он к концу дня не проявлял никаких признаков утомления, так же приветливо встречал последних, как первых, говорил им сначала все те же слова: „Христос воскресе, моя радость”, потом показывал им икону Божией Матери „Умиление”, которая всегда была с ним, и добавлял: „Вот радость всех радостей”. Достигнув своей молитвенной и подвижнической жизнью необычайного единения с Богом, Серафим тем самым стал по-новому необычайно близок людям. Вместе с властью в духовном мире он получил власть над миром материальным. Отсюда — множество чудес, добавившихся к расточавшимся им утешениям и к преподававшимся им советам и наставлениям. Первым человеком, которого он исцелил, был М. В. Мансуров, „еще за два года до полного открытия затвора. Болезнь была настолько сложная и безнадежная, что врачи отказались от него. Знаменуя болящего елеем, святой сказал: „По данной мне от Господа благодати, я первого тебя врачу”. Тут же выздоровев, Мансуров с восторгом бросился к ногам подвижника. Святой его поднял и сказал ему строго: „Разве Серафимово дело мертвить иживить, низводить во ад и возводить? Это — дело единого Господа, Который творит волю боящихся Его и молитву их слушает. Господу Всемогущему да Его Пречистой Матери даждь благодарение” (В. Н. Ильин).

Все приближавшиеся к „батюшке Серафиму” находили в нем не святого с иконы, разговаривающего „общими местами и благочестивыми прописями, а особое к нему только обращенное и для него только существующее живое лицо” (В. Н. Ильин). Его „прозорливость”, позволявшая ему читать в глубинах человеческих душ, была изумительной. После его кончины были найдены

пачки писем, обращенных к нему и оставшихся нераспечатанными: на всех их он в свое время дал устные ответы.

Дар прозорливости у святых вообще составляет некоторую проблему. Где искать ее решения, указывают нам слова Преп. Серафима, сказанные им однажды на эту тему: „Как железо ковачу, так и я предал себя и свою волю Господу Богу. Как Ему угодно, так и действую; своей воли не имею, а что Богу угодно, то и передаю”... Другой раз посетитель пораженный его изумительным знанием чужих сердец, сказал ему: „Ум ваш так чист, что от него ничего не скрыто в сердце ближнего”; в ответ на это Серафим положил свою правую руку ему на уста и сказал: „Не так ты говоришь, радость моя. Сердце человеческое открыто одному Господу и один Бог сердцеведец... А я, грешный Серафим, первое помышление, являющееся в душе моей, считаю указанием Божиим, и говорю, не зная, что у моего собеседника на душе, а только верю, что так мне указывает воля Божия для его пользы. А бывают случаи, когда мне выскажут какое-либо обстоятельство, и я, не поверив его воле Божией, подчиню своему разуму, не прибегая к Богу, — в таких случаях всегда делаются ошибки”. Иными словами, по учению Преп. Серафима, человек полной отдачей самого себя Богу, смирением и „самоуничожением” по примеру Христа приобретает в той или иной степени участие во всеведении и всемогуществе Божием.

Особого внимания заслуживает также другой случай чудесного исцеления, так-как он касался лица, ставшего впоследствии свидетелем и собеседником Преп. Серафима при изложении им его учения о смысле жизни и о Святом Духе. Вот как это рассказано самим заинтересованным лицом, Н. А. Мотовиловым:

„Великий старец Серафим исцелил меня от тяжких и неизвестных, великих ревматических и других болезней, с расслаблением всего тела и отнятием ног, с язвами пролежней на спине и боках, коими страдал неисцелимо более трех лет. 5-го сентября 1831 г. я был привезен в Саровскую пустынь; 7-го сентября и 8-го на день Рождества Божией Матери удостоился я иметь две беседы с батюшкой о. Серафимом. Когда на другой день, 9-го сентября, четверо человек, носившие меня на своих руках, а пятый поддерживавший мне голову, принесли меня к нему, находящемуся в беседе с народом тогда возле большой и очень толстой сосны на его сенокосной пожнике меня посадили. На просьбу мою помочь мне и исцелить меня он сказал: „да ведь я не доктор, к докторам надобно относиться, когда хотят лечиться от болезней каких-нибудь”. Я подробно рассказал ему бедствия мои и что я все главные способы лечения испытал, но ни от од-

ногого способа не получил исцеления болезней моих и затем ни в чем уже не полагаю себе спасения и не имею другой надежды получить исцеление от недугов, кроме как только лишь благодатию Божией. Но будучи грешен и не имеючи дерзновения сам ко Господу Богу, прошу его святых молитв, чтобы Господь исцелил меня. И он сделал мне вопрос : „ а веруете ли вы в Господа Иисуса Христа, что Он есть Богочеловек, и в Пречистую Его Божию Матерь, что она есть Приснодева ? ” Я отвечал : „ верую ” . — „ А веруете ли, продолжал он меня спрашивать, что Господь как прежде исцелял мгновенно и одним словом Своим или прикоснением Своим все недуги, бывшие в людях, так и ныне также легко и мгновенно может попрежнему исцелять требующих помощи одним же словом Своим, и что ходатайство к Нему Божией Матери за нас всемогуще и что по сему Ее ходатайству Господь Иисус Христос и ныне так же мгновенно и одним словом может исцелить вас ? ” Я отвечал, что истинно всему этому верую, и если бы не веровал, то не велел бы везти себя к вам. „ А если веруете, — заключил он, — то вы здоровы уже ! ” — „ Как здоров, — спросил я, — когда люди мои и вы держите меня на руках ” . — „ Нет ! — сказал он мне, — вы совершенно всем телом вашим теперь здоровы в конец ! ” И он приказал державшим меня на руках своих людям моим отойти от меня, а сам, взявши меня за плечи, приподнял от земли и, поставив на ноги мои, сказал мне : „ крепче стойте, тверже утверждайтесь ими на земле вот так; не робейте, вы совершенно здоровы теперь ” . И потом прибавил, радостно смотря на меня : „ вот видите-ли, как вы хорошо теперь стоите ” . Я отвечал : „ поневоле хорошо стою, потому-что вы хорошо и крепко держите меня ” . И он, отняв руки свои от меня, сказал : „ ну, вот уже и я теперь не держу вас, а вы и без меня все крепко же стоите; идите же смело, батюшка мой. Господь исцелил вас, идите же и трогайтесь с места ” . Взяв меня за руку свою, а другою в плечи немножко потягивая, повел меня по траве и по неровной земле, около большой сосны, говоря : „ вот, ваше боголюбие, как вы хорошо пошли ! ” Я отвечал : „ да, потому-что вы хорошо меня вести изволите ! ” — „ Нет, — сказал он мне, отняв от меня руку свою, — Сам Господь совершенно исцелить вас изволил, и Сама Божия Матерь о том Его упросила, вы и без меня теперь пойдете и всегда хорошо ходить будете; идите же ” , и стал толкать меня, чтобы я шел. „ Да я эдак упаду и ушибусь... ” — сказал я. „ Нет, — противоречил он мне, — не ушибетесь, а твердо пойдете ” ... И когда я почувствовал в себе какую-то свыше осенившую тут меня силу, приободрился немножко и твердо

пошел, то он вдруг остановил меня и сказал : „довольно уже”, и спросил : „что, теперь удостоверились ли вы, что Господь вас действительно исцелил во всем и во всем совершенно? Отъял Господь беззакония ваши и грехи ваши очистил есть Господь... Веруйте же всегда несомненно в Него, Христа Спасителя нашего, и крепко надейтесь на благоутробие Его к вам... и благодарите Царицу Небесную за Ее к вам великие милости. Но так-как трехлетнее страдание ваше тяжко изнурило вас, то вы теперь не вдруг по многу ходите, а постепенно : мало по малу приучайтесь к хождению и берегите здоровье ваше, как драгоценный дар Божий ”... И довольно потом еще побеседовав со мною, отпустил меня на гостиницу совершенно здоровым. Люди мои пошли одни из леса, а я сам-один сел, твердо без поддержки людской, сидя в экипаже возвратился в гостиницу Саровской пустыни ”.

„Веселость не грех, — говорил он одной монахине, — она отгоняет усталость, а от усталости, ведь, уныние бывает, и хуже его — нет. Оно все приводит с собою. Вот и я, как поступил в монастырь-то, матушка, на клиросе тоже бывал, и такой веселый-то был, радость моя. Бывало как ни приду на клирос-то, братья устанут ну и уныние нападет на них... А я и веселю их, они и усталости не чувствуют; ведь дурное что говорить-ли, делать-ли — нехорошо, и в храме Божием не подобает, а сказать слово ласковое, приветливо да веселое, чтобы у всех перед лицом Господа дух всегда весел, а не уныл был — вовсе не грешно, матушка ”... „Нет нам дороги унывать, — говорил он еще, — потому что Христос все победил, Адама воскресил, Еву освободил, смерть умертвил ”.

Таким образом, радость Преп. Серафима, так же как и Св. Тихона, есть радость пасхальная, она порождена Голгофой, т. с. победой, одержанной Крестом. Говоря о радости старца Серафима, нельзя забывать о тысяче ночей уединенной молитвы на камне в лесу, о пятнадцати годах затвора и молчания и обо всем этом страдном пути, который был пройден сначала и один только к ней приводил.

Что касается духа мира, мы знаем следующие слова Преподобного, поистине заслуживающие того, чтобы оставаться бессмертными : „Радость моя! стяжи себе мирный дух, и тысячи вокруг тебя спасутся ”.

Однако, все это не значит, что Преп. Серафим не умел требовать жертв от других и их добиваться. Он был в высокой степени наделен даром различения духов и отлично знал, что от кого можно требовать и насколько. Порою его требования могли быть

страшными. Так случилось с тем же Мантуровым, богатым помещиком, которого он исцелил: когда тот спросил, как ему благодарить Бога за свое исцеление, Серафим потребовал от него добровольного принятия бедности. Испросив благословение старца, Мантуров повиновался беспрекословно. Другой раз Серафим призвал к себе сестру того же Мантурова, Елену, и открыл ей, что ее брат болен и должен умереть; но так-как он еще не завершил всего дела, которое было ему предначертано на земле, то вместо него из „послушания” умереть следует ей. Девушка приняла от „батюшки Серафима” благословение на эту жертву и умерла святою смертью через несколько дней.

Молитва — великое средство соединиться с Богом, сильнее поста и всех прочих аскетических упражнений. Преп. Серафимставил ее превыше всего. Он составил молитвенное правило для мирян. Будучи сам мистиком, т. е. наделенным в очень высокой степени даром внутренней молитвы, он утверждал, что молитвою все имеют возможность приобретать дар Святого Духа, ибо „велика сила молитвы, она более всего приносит Духа Божиего... Она как бы всегда в руках наших, как орудие для стяжания благодати Духа”. Молитва есть путь ведущий к Господу... Если имя Божие всегда у нас на устах, — мы будем спасены... Молитва есть победа непобедимая.

Одному из друзей и учеников Преп. Серафима, Иоанну Тихонову, дано было присутствовать при одном из случаев преображения святого силою молитвы. „Вот я тебе скажу об убогом Серафиме, — сказал старец: некогда, читая в Евангелии от Иоанна слова Спасителя, что в **дому Отца Моего Его обители многи суть**, я убогий возжелал видеть сии небесные жилища. И Господь действительно по великой Своей милости не лишил меня утешения по вере моей, и показал мне сии вечные кровы, в которых я, бедный странник земной, минутно туда восхищенный (в теле или бестелесно, не знаю), видел неисповедимую красоту небесную”. Отец Серафим замолчал. В это время он склонился несколько вперед, голова его с закрытыми очами поникла долу, и простертою дланью правой руки он одинаково тихо водил против сердца. Лицо его постепенно изменялось и издавало чудный свет, и наконец до того просветилось, что невозможно было смотреть на него; на устах же и во всем выражении его была такая радость и восторг небесный, что по истине можно было назвать его в это время земным ангелом и небесным человеком. Во все время таинственного своего молчания, он как-будто что-то созерцал с умиленьем и слушал что-то с изумлением... После довольно продолжительного молчания, снова заговорил о. Сера-

фим. Вздохнувши из глубины души, с чувством неизъяснимой радости он сказал мне: „ах, если бы ты знал, какая радость, какая сладость ожидает душу праведного на небеси, то ты решил бы во временной жизни переносить всяких скорби, гонения и клевету с благодарением. Если бы сама эта келия наша была полна червей, и если бы черви эти сли плоть нашу во всю временную жизнь, то со всяким желанием надобно бы на это согласиться, чтобы не лишиться той небесной радости, какую уготовал Бог любящим Его... Но если той небесной славы и радости не мог изъяснить и сам батюшка-апостол Павел, то какой же другой язык человеческий может изъяснить красоту горнего селения, в котором водворяются праведные души !” (1)

Мы здесь начинаем различать цель мистической молитвы : это — преображение всего человека, в его единстве души и тела, преображение Божией благодатью и сиянием славы Пресвятой Троицы, обитающей в душе праведника.

Участником такого же чудесного преображения Преп. Серафим сделал однажды своего друга Мотовилова, исцеление которого было описано выше. Мотовилов записал эти факты. Его записки пролежали 60 лет в архивах соседнего с Саровым Дивеевского монастыря, где после его смерти постриглась его вдова. Только в 1902 г. они были найдены и еще спустя год опубликованы. Вот что рассказывает Мотовилов :

„Это было в четверг. День был пасмурный. Снегу было на четверть на земле, а сверху порошила довольно густая, снежная крупа, когда батюшка отец Серафим начал беседу со мной на ближней пожинке своей, возле той же его ближней пустынки, против речки Саровки, у горы, подходящей близко к берегам ее. Поместил он меня на пне только-кто срубленного им дерева, а сам стал против меня на корточках. „Господь открыл мне, — сказал великий старец, — что в ребячестве вашем вы усердно желали знать, в чем состоит цель жизни нашей, христианской, и у многих великих духовных особ вы о том неоднократно спрашивали...” Я должен сказать тут, что с 12-летнего возраста меня эта мысль неотступно тревожила и я, действительно, ко многим из духовных лиц обращался с этим вопросом, но ответы их меня не удовлетворяли. Старцу это было неизвестно. „Но никто, — продолжал отец Серафим, — не сказал вам о том определительно. Говорили вам : ходи в церковь, молись Богу, твори заповеди Божии, твори добро — вот тебе и цель жизни христианской... Но они не так говорили. Вот

(1) В. Н. Ильин, ук. соч., стр. 132-134.

я, убогий Серафим, растолкую вам теперь, в чем действительно эта цель состоит.

„Молитва, пост, бдение и всякие другие дела христианские, сколько ни хороши сии сами по себе, однако, не в делании только их состоит цель нашей христианской жизни, хотя они и служат необходимыми средствами для достижения ее. Истиная же цель нашей христианской жизни состоит в **стяжании Духа** Святого Божияго... Добро ради Христа делаемое, не только в жизни будущего века венец **праздны ходатайствует**, но и в здешней жизни присиполняет человека благодати Духа Святого...” — „Как же стяжание? — спросил я батюшку Серафима: я что-то не понимаю”. — „Стяжение все равно, что приобретение — отвечал мне он. — Ведь вы разумеете, что значит стяжание денег. Так вот все равно и стяжение Духа Божиего. Ведь вы, ваше бого любие, понимаете, что такое в мирском смысле стяжение? Цель жизни мирской обыкновенных людей есть стяжение денег, получение почестей, отличий и других наград. Стяжение Духа Божия есть тоже капитал, но только благодатный и вечный, и он, как денежный, чиновный и временный, приобретается почти одними и теми путями, очень сходственными друг с другом. Бог Слово, Господь наш Богочеловек Иисус Христос уподобляет жизнь нашу торжищу и дело жизни нашей на земле именует куплею... Земные товары — это добродетели, делаемые Христа ради, доставляющие нам благодать Всесвятого Духа, без которого и спасения никому нет и быть не может. Сам Дух Святый вселяется в души наши и это самое вселение в души наши Его, Вседержителя, и сопребывание с духом нашим Его Тройческого Единства и даруется нам лишь через всемерное с нашей стороны стяжение Духа Святого, которое и предуготовляет в душе и плоти нашей престол Божиему Всестворческому с духом нашим сопребыванию, по непреложному Слову Божиему: „вселился в них и похожду и буду им в Бога и тни будут люди Мои”. Конечно, всякая добродетель, творимая ради Христа, дает благодать Духа Святого, но более всего дает **молитва**, потому-что она как-бы всегда в руках наших, как орудие для стяжания благодати Духа... Молитвою мы с Всеблагим и Животворящим Богом и Спасом нашим беседовать удастаемся...” — „Батюшка, — сказал я, — вот вы все изволите говорить о стяжании благодати Духа Святого, как о цели христианской жизни, но как же и где я могу ее видеть? Добрые дела видны, а разве Дух Святый может быть виден? как же я буду знать, со мной Он или нет?” — „Благодать Духа Святого — отвечал старец — есть свет, просвещающий человека. Господь неоднократно проявлял для многих свидетелей действие

благодати Духа Святого в тех людях, которых он освящал и просвещал величими наитиями Его. Вспомните Моисея... Вспомните преображение Господа на горе Фаворе". — „Каким же образом — спросил я батюшку отца Серафима — узнать мне, что я нахожусь в благодати Духа Святого ?" — „Это, ваше боголюбие, очень просто !" — отвечал он мне... взял меня весьма крепко за плечи и сказал : „Мы оба теперь, батюшко, в Духе Божием с тобою !.. Что же ты не смотришь на меня ?" Я отвечал : Я не могу, батюшко, смотреть, потому-что из глаз ваших молнии сыпятся. Лицо ваше сделалось светлее солнца и у меня глаза ломит от боли !" О. Серафим сказал : „Не устрашайтесь, ваше боголюбие, и вы теперь сами так же светлы стали как и я сам. Вы сами теперь в полноте Духа Божиего, иначе вам нельзя было бы и меня таким видеть". И, преклонив ко мне свою голову, он тихонько на ухо сказал мне : „Благодарите же Господа за неизреченную к вам милость Его. Вы видели, что я не прекрестился даже, а только в сердце моем мысленно помолился Господу Богу и внутри себя сказал : Господи, уdstой его ясно и телесными глазами видеть то сошествие Духа Твоего, которым Ты удостаиваешь рабов Твоих, когда благоволишь являться в свете великолепной славы Твоей. И вот, батюшко, Господь и исполнил мгновенно смиренную просьбу убогого Серафима... Как же не благодарить Его за неизреченный дар нам обоим ! Этак, батюшко, не всегда и великим пустынникам являет Господь Бог милость Свою. Это благодать Божия благоволила утешить сокрушенное сердце ваше, как мать чадолюбивая по предстательству самой Матери Божией... Смотрите просто и не убойтесь — Господь с нами !" ... „Что же чувствуете вы теперь ?" — спросил меня о. Серафим. „Необыкновенно хорошо !" — сказал я. — „Да как же хорошо ? Что именно ?" Я отвечал : „Чувствую я такую тишину и мир в душе моей, что никакими словами выразить не могу !" — „Это, ваше боголюбие, — сказал батюшко о. Серафим, — тот мир про который Господь сказал ученикам Своим : „Мир Мой даю вам, не яко же мир дает, Аз даю вам. Аще бы от мира бысте были, мир убо свое любил бы, но Аз избрах вас от мира, сего ради ненавидит вас мир. Но держайте, яко Аз победих мир". Вот этим то людям, избранным от Господа, и дает Господь тот мир, который вы в себе теперь чувствуете. „Мир " по слову апостольскому „всякий ум преимущий" (Фил. 4.7). Что же еще чувствуете вы ?" — „Необыкновенную сладость !" — отвечал я... — „Что же еще вы чувствуете ?" — „Необыкновенную радость во всем моем сердце !" Батюшко о. Серафим продолжал : „Это та самая радость, про которую

Господь говорит в Евангелии Своем: „Жена, егда рождает, скорбь имать... егда же родит отроча ктому не помнит скорби за радость”... Но как бы ни была утешительна радость эта, которую вы теперь чувствуете в сердце своем, она ничтожна в сравнении с тою, про которую Сам Господь устами Своего апостола сказал, что радости той „ни око не виде, ни ухо не слыша, ни на сердце человеку не взыдоша яже уготова Бог любящим Его” (I Кор. 2,9). Предзатки этой радости даются нам теперь, и если от них так сладко, хорошо и весело на душах наших, то что сказать о той радости, которая уготована на небесах плачущим здесь на земле?.. Что же вы еще чувствуете, ваше боголюбие?“ Я отвечал: „Теплоту необыкновенную!“ — „Как, батюшка, теплоту? Да ведь мы в лесу сидим. Теперь зима на дворе, и под ногами снег и на нас более вершка снегу, и сверху крупа падает... Какая же может быть тут теплота?“ Я отвечал: „А такая, какая бывает в бане, когда поддадут на каменку...“ — „И запах, — спросил он меня, такой же, как из бани?“ — „Нет, — отвечал я, — на земле нет ничего подобного этому благоуханию...“ Батюшка о. Серафим, приятно улыбнувшись, сказал: „И сам я, батюшка, знаю это точно так же как и вы, да нарочно спрашиваю у вас — так-ли вы это чувствуете?.. Ведь ни на вас, ни на мне снег не тает и над нами тоже, стало-быть, теплота эта не в воздухе, а в нас самих. Она-то и есть та самая теплота, про которую Дух Святый словами молитвы заставляет нас вспоминать ко Господу: „Теплотою Духа Святого согрей мя!“ Так ведь и должно быть на самом деле, потому-что благодать Божия должна обитать внутри нас, в сердце нашем, ибо Господь сказал: „Царство Божие внутрь вас есть“... Ну, уж теперь нечего более, кажется, спрашивать, ваше боголюбие, каким образом бывают люди в благодати Духа Святого! Будете ли вы помнить теперешнее явление неизреченной милости Божией, посетившей нас?“ — „Не знаю, батюшка! — сказал я, удостоит ли меня Господь навсегда помнить так живо и явственно, как теперь я чувствую, эту милость Божию“. — „А я мню, — отвечал мне отец Серафим, — что Господь поможет вам навсегда удержать это в памяти вашей, ибо иначе благодать Его не преклонилась бы так мгновенно к смиренному молению моему, тем более, что и не для вас одних дано вам разуметь это, а через вас для целого мира, чтобы вы сами утверждались в деле Божием и другим могли бы быть полезными“.

Многие русские и иностранные авторы рассматривают этот рассказ как связное изложение учения. Нам же кажется, что это скорее — отчет о разговоре, который велся как Бог на душу положит, к тому же отчет, составленный не самим Серафимом, а

его светским собеседником, и может-быть местами слегка переделанный третьим лицом. В таком случае, от него трудно ожидать точности терминов и мысли. Тем не менее это — сокровище, в котором мы находим основной образ мыслей Преподобного и достаточно ясное выражение руководящих идей его духовного мира. Общий итог этих идей подведен словами, сказанными старцем под конец его беседы с Мотовиловым: „Господь ищет сердце преисполненное любовию к Богу и ближнему — вот престол на котором Он любит восседать. Сыне, даждь ми сердце твое, — говорит он, — а все прочее Я сам приложу тебе”. По существу, это — отзвук евангельского слова: „Ищите во первых Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам „ Царство Божие и есть Святой Дух.

Так и Св. Григорий Нисский учит, что второе прошение молитвы Господней — „Да приидет Царствие Твое” — есть прошение о ниспослании Святого Духа. Следовательно, от человека требуется только одно: искать Царствия Божия, то-есть Святого Духа. Это искание должно выражаться „свободным обращением к Богу... Дай Мне сердце твое” — это значит: жертвенно дай Мне его. Но само сердце есть Божий дар, поэтому человек, когда он следует божественной воле и отдает Богу свое сердце, всего только „отдает Божие Богу”. Взамен этой отдачи он получает Саму Любовь — Любовь, Которая есть Личность, — Святого Духа со всеми Его дарами. На нашу убогую человеческую любовь Он отвечает всем тем, что „приложится”, и дает „единое на потребу” — Свое Царство. Нужно только проявление этой отдачи нашего сердца Богу. В этом состоит наше действие и наша жертва: в обращении к Богу нашего духа. Но это и есть молитва. Бог благословляет ее, без меры и на всю вечность давая нам Себя. Стяжание Святого Духа означает таким образом пребывание в любви Божией, которая „никогда не перестает” (1 Кор.13,8). Вот о чем свидетельствует Преп. Серафим, давая возможность своим собеседникам ощутить райское блаженство.

Бог Духом Святым освящает людей. Опыт святости, опыт блаженства, опыт любви — одно и то же. Именно это единство наш святой и дал понять и испытать своим друзьям. Мы это видели в его беседе с Мотовиловым и в свидетельстве Иоанна Тихонова. В заключение — вот другое подтверждение того же самого, выразившееся в грандиозном явлении Неба, нисходящего на землю в лице самой Божией Матери. Произошло это 25-го марта

1832 г. и это записано монахиней Дивеевского монастыря Евпраксией (умершей в 1856 г.), которую старец сам призвал в свидетельницы этого события.

В жизни Преп. Серафима, Божия Матерь вообще занимала совершенно особое место. Мы уже видели, что он был трижды ею исцелен. Он несколько раз удостаивался ее явлений. По ее повелению он открыл свой затвор и взял на себя бремя утешать страждущих. Он сам говорил, чем была для него Божия Матерь: „Радость всех радостей”. Чтобы понять смысл таких отношений, необходимо яснее увидать и усвоить, что есть Божия Матерь. Она — вместе со своим Сыном со-начальница обновления всего творения. Благодатью Святого Духа и своим личным подвигом, она стала „неопалимой купиной”, Богородицей „благословенной в женах”, исполненной Духа Святого, той, которая до Страшного Суда уже достигла высшей степени прославления, какая только доступна чистому сотворенному существу. Поэтому она представляет тварную природу в ее первичной нерастленности, она символизирует человечество в его целостной полноте, т.е. обновленное творение, исполненное Духа Святого, — творение, в котором Бог есть все во всех.

Иными словами, она — живой символ вечного блаженства. Вот почему человек, если он отворачивается от Марии, отворачивается от дара Святого Духа. Лишаясь Ее, он лишается Того, кто „радует юность мою”, он сам отрезает крылья своей души.

После этого понятно, что став в особом смысле учеником Божией Матери, человеком „ее рода”, Серафим, больше, чем кто либо другой, мог углубиться в тайну, открытую ему этой Силой, исходящей от Отца и особым образом обитающей в Пресвятой Деве; а вместе с этим ему было дано не только испытать самому уже на земле „вечное блаженство”, „райскую сладость”, но и другим позволить в этом участвовать, хотя бы на несколько мгновений.

За два дня до события старец вызвал Евпраксию к себе и когда она пришла он сказал ей: „Нам будет видение Божией Матери”. Потом, „наклонив ее ниц”, он прикрыл ее своей мантией и стал читать над ней по книге. Потом поднял ее и сказал: „ну, теперь держись за меня и не убойся”. „В это время — продолжается ее рассказ — сделался шум, подобный шуму леса от большого ветра. Когда он утих, послышалось пение, подобное церковному. Потом дверь в келию сама собою отворилась, сделалось светло — белее дня, и благоухание наполнило келию. Батюшка стоял на коленях, воздев руки к небу. Я испугалась. Батюшка встал и сказал: „не убойся, чадо: это не беда, а ниспосыпается

как от Бога милость. Вот Преславная, пречистая Владычица наша, Пресвятая Богородица, грядет к нам ". Впереди шли два ангела, держа в руках по ветви, усаженной только-что расцветшими цветами. За ними шел Св. Иоанн Предтеча и Св. Иоанн Богослов. За ними шла Богоматерь, а за нею двенадцать дев. (...) На голове Ее была возвышенная корона, сиявшая таким светом, что нельзя было смотреть глазами. Келья сделалась просторная и верх весь наполнился огней, как бы горящих свеч. Я испугалась и упала, Царица Небесная подошла ко мне и, коснувшись правою рукою, изволила сказать: „встань, девица, и не убейся Нас. Такие же девы, как ты, пришли сюда со Мною ". О.. Серафим стоял уже не на коленях, а на ногах пред Пресвятою Богородицею и Она говорила с ним столь милостиво, как бы с родным человеком... Я думала, что я уже не живая".

Пречистая повелела дрожащей инокине обратиться к сопротивлявшим ее святым девам и спросить их, кто они. Те в ответ назвали свои имена. Все были мученицами, через страдание приобретшими небесную славу. Видение кончилось словами Пречистой, обращенными к о. Серафиму: „скоро, любимче мой, будешь с нами ". После этого все святые попрощались со старцем; оба святых Иоанна благословили его, а девы целовались с ним. По словам Евпраксии, все продолжалось больше часа. „Это событие нельзя назвать видением в том смысле, какой обыкновенно соединяют с понятием „видение ". То, что произошло в Саровской пустыни 25 марта 1832 г. может быть названо принявшим пространственно-материальные и временные формы приходом Царствия Божьего на землю " (В.Н. Ильин). Это было опытным познанием вечного во временном, „ощутительным " доказательством того, что за жертву временным приобретается вечность.

После всего вышесказанного становится понятным, почему Преп. Серафим каждого посетителя обычно называл „радость моя ", „сокровище мое ", почему он всех приветствовал пасхальным возгласом „Христос воскресе ", кланялся посетителям в землю и порою целовал им руки. Достигнув этого этапа своей жизни, он уже ясно видел образ Божий в каждом человеке и это наполняло его радостью подлинной и глубокой. Знаками уважения и любви, которые он оказывал людям, он выражал свои чувства по отношению к гражданам Царства Божия, которое начинается уже в земной жизни и никогда не кончается в вечности.

Жизнь „батюшки Серафима " приходила к концу. Божия Матерь ждала его. Давно уже он сам изготовил себе гроб, выдолбленный в дубовом стволе. Теперь он начинал чувствовать, что

силы уходят... „Жизнь моя сокращается — говорил он, — духом я как бы сейчас родился, а телом по всему мертв”. И добавлял: „Когда меня не станет — вы ко мне на гробик ходите! И чем чаще, тем лучше. Все что есть у вас на душе, что-бы ни случилось с вами, придите ко мне, да все горе с собой-то и принесите на мой гробик! Как живому, все и расскажите! Как вы с живым всегда говорили, так и тут! Для вас я живой есть и буду во веки!”

Настало 1-ое января (13-ое по н.ст.) 1833 г. Утром о. Серафим был на ранней обедне и причастился, как всегда. Затем он затворился в своей келии для обычного молитвенного подвига. Братия обратила внимание на то, с каким глубочайшим почтением он положил земные поклоны перед образом распятого Христа и перед иконою Божией Матери, с какой любовью к ним приложился; потом из келии днем было слышно пасхальное пение. На следующий день, 2-го (14-го) января, монах Павел и послушник Аникита, проходя мимо келии старца, почувствовали запах дыма, выходивший из щелей в двери. Встревожившись, они постучались, но не получили ответа. Тогда они взломали дверь и поспешно потушили снегом огонь, начинавший тлеть на одежде старца от свечи, выпавшей у него из руки.

Сам он стоял на коленях перед иконой Божией Матери „Умиление”, которую он так любил, руки были крестообразно сложены на груди. Глаза его были закрыты, а все лицо было полно выражения мира и молитвенной сосредоточенности. Повидимому, кончина произошла совсем недавно.

Сразу после смерти, Серафим был буквально канонизирован гласом народным, задолго до торжественной канонизации, которая состоялась через семьдесят лет, 19-го июля 1903 г., в присутствии царской семьи и огромного множества народа, собравшегося со всех концов России.

Интересно отметить, что это событие Серафим предвидел при жизни. „У нас (в Сарове) какая будет радость! Среди лета запоют Пасху! А народу-то, народу-то со всех сторон, со всех сторон!” А немного помолчав, он добавил: „Но эта радость будет на самое короткое время; что далее будет... такая скорбь, чего от начала мира не было!.... Ангелы не будут поспевать принимать души”. При этих словах слезы текли у него из глаз.

Как мы уже говорили, Преп. Серафим без сомнения оли-

цетворяет идею святости, какою она представляется русскому религиозному сознанию : идеал „Святой Руси”.

Вечное блаженство достигается узким путем, „ путем наибольшего сопротивления ”. Таков был путь Саровского святого. Он довел до конца смерть себя самого во Христе, и вот почему он исполнился „ пасхального духа ”. Ведь основы христианской Пасхи это — смертная тоска в Гефсимании, надругательства на суде, Голгофа и кажущаяся оставленность Богом. Вот чем, претворенным в Пасху, „ ад упразднился ” в сиянии славы Божией. Действительно, христианский идеал, в противоположность буддийскому, состоит не в уничтожении мирового бытия, а в его умножении, приводящем к преображеному состоянию через упразднение всякой ненависти, всякого разделения и через возникновение в нас совершенной любви к Богу и ко всем существам, получившим жизнь от Него. Это мы и видели в истории русской духовности с самого ее начала. Преп. Серафим подводит итог всему этому учению, вернее, он не только подводит итог, но, по выражению Блаж. Августина, он его „ проявляет ”.(1) Личность его сияет таким чистым, таким привлекательным светом, что если только не быть слепым к тому, „ что не от мира сего, но свыше ”, невольно чувствуешь, приближаясь к нему, внутреннюю перемену, становишься лучше, точно образ Божий внезапно в нас обновляется.

Можно сказать, что в предреволюционный период в лице Преп. Серафима получило свое высшее выражение все то, что проф. И. А. Ильин называл „ святынями, коими держалась и крепла Россия ”. Действительно, „ все трудности нашей природы, все испытания нашей истории, мы снесли и пронесли благодаря тому, что ставили свою душу в трепетную близость к Богу, получая от этой молитвенной близости : живую совесть, мудрое терпение, уменье прощать и повиноваться .. И еще глубже : душу, открытую для каждого веяния Божьего духа; душу, по детски доверчивую, искреннюю, добрую и смиренно покаянную; дар — веровать сердцем и освящать лучами этой веры весь свой уклад, и быт, и труд, и природу, и самую смерть ” (2).

Преп. Серафим был и остается для каждого русского человека словно пробным камнем верности этому идеалу, измена которому неизбежно должна была повлечь за собой моральное

(1) Слово 147 о временах.

(2) Проф. И. А. Ильин в „ Возрождении ” от 18 апреля 1935 г.

порабощение силами зла. Тому, кто этого не понимает, русская духовность и идея „Святой Руси” останутся навсегда мертвою буквою. От него останется скрытой „русская тайна” — ибо своя тайна есть у каждого народа.

Библиография :

В. Н. Ильин „Преподобный Серафим Саровский”, Париж 1930. — Н. О. Лосский в журнале „Путь” № 2, 1926, Париж. — Н. Левицкий „Житие и подвиги и чудеса Преп. Серафима”, Москва 1905. — Е. Поселянин „Русские подвижники XIX века”, СПБ. 1910. — Арх. (впоследствии митрополит) Серафим Чичагов „Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря”, главы III — XX, СПБ. 1903. — I. Smolitsch « Leben und Lehre der Stärzen » (der hl. Seraphim von Sarov), Wien 1936. — Dom Pierre Belpaire, O.S.B. « Séraphim de Sarov » dans « Irénikon » t. X, 1933.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Наши „Очерки по истории Святости в России” мы закончили изучением личности Преп. Серафима Саровского. Мы сознательно ограничились — за исключением только явления старцев — изложением духовности канонизированных святых, т.е. тех, которые признаны таковыми русскою Церковью и верующим народом. Выход из этих рамок завел бы нас слишком далеко, не прибавляя ничего существенного. Мы видели в нашем обзоре не только светлую сторону русской святости, но и тени, всегда сопровождающие всякий свет: земную сторону этой духовности. Картина таким образом кажется полной.

Изучая русских святых, мы видели во-первых многообразие типов святости и преобладание того или иного из этих типов в отдельные периоды русской истории. Одного этого факта достаточно, чтобы разбить известные ошибочные представления, начиная с того, которое отрицает у русской Церкви наличие собственной внутренней жизненности и видит в ней всего лишь слабую копию византийской Церкви, которая уже в XI веке приходила в упадок и не могла, по этой причине, передать Руси ничего кроме старческого закостенения. Тип „святых князей-воинов” свидетельствует о здоровой молодости религиозного духа, которым проникался в то время „варварский” мир. Тип святых отшельников (Преп. Антоний и его подражатели), появившись на Руси сразу после ее крещения, является быть-может единственным, сохранившим одинаковый ореол почитания на всех этапах русской истории, тогда как тип общежительной монашеской святости (Преп. Феодосий, Преп. Сергий), несмотря на суровую созерцательность устава, развивался нередко в сторону культурной и социальной активности, весьма далекой от распространенного представления о русском монахе, как о созерцателе чистой воды. Однако, именно этот тип активного строителя града Божия чаще всего прославлялся русскою Церковью, которая, канонизируя святых игуменов, чутьем распознавала его в этих иноках, как будто и обреченных единственным существовавшим уставом на полную отрешенность от всех земных забот. Из этого же типа святого игумена выделился в дальнейшем тип святого епископа, „святителя”, первое время, по обстоятельствам истори-

ческой обстановки, весьма мало понимавшийся и ценившийся на Руси.

Как мы видели, все эти типы оформлялись под влиянием хода русской истории; тем не менее — и это нужно подчеркнуть — они не стали такими типами святости, которые выражали бы некую христианскую идеологию совершенно иную, чем на Западе. Такое представление, выдвигавшееся некоторыми современными и не очень укорененными в традиции русскими богословами, нашло отклик и в западной литературе, посвященной России, но оно совершенно ошибочно. Под внешними формами всегда нужно уметь различать сущность явлений. А в данном случае, эта сущность, по самой своей природе, может быть только единой.

Русские святые были людьми своего времени и своей среды, так же, как все святые всех стран: Св. Бернард Клервосский — не то же самое, что Св. Григорий Назианзский, Св. Лидвина Шидамская — не то же самое, что Св. Мария Горетти. Но важно то, что, сплетая свой венец святости, русская Церковь выделила, порою одним чутьем, те же самые вечные и неизменные ценности, которые вселенская Церковь признает, как свои. В этом — глубинная причина того сходства, которое так сближает типы русской святости с западными: Св. Бруно или Св. Келестин без труда признали бы свой дух у стольких основателей русских монастырей; Св. Франциск Ксаверий чувствовал бы себя близким Преп. Стефану Пермскому, так же, как близость со своими западными собратьями могли мы ощутить великие русские архиереи, которым тоже приходилось энергично бороться за утверждение первенства духовного начала в организации жизни.

Каковы же эти вечные ценности, проявляющиеся в русской духовности? Проф. Н.С. Арсеньев нашел очень удачное выражение для определения общего впечатления, производящегося русскими святыми. Он это называет „молчанием духа“ (1). Простота, спокойствие, сердечная чистота и умеренность порождаемая внутренней уравновешенностью, светлая духовная трезвость, кротость, приветливое и глубокое смиление. К этому добавляется искренняя любовь к бедности, принципиальной и фактической, отрешенность от всех земных благ, отвращение от всего излишнего. Дух покаяния также выражен очень сильно: „Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного“. Вот молитвенный возглас, характеризующий это настроение. Наконец — идея искупления. У русских святых она находит свое осу-

(1) Н. Арсеньев, статья в журнале « *Dieu Vivant* », № 6 (по-французски).

ществление неизмеримо более часто, чем идея проповеди страданием. Мы видим их поклоняющимися Христу, смиряющимися перед Ним, любящими Его. Зато мало выдвигается соединение с Ним для участия в Его спасительном деле: тем самым, тайна органического единства верных с их Главою остается мало понятой. Неисчерпаемое милосердие при всех отношениях с ближними, в особенности же с врагами, составляет наисущественнейшую черту в образе русских святых. Как общее правило, они очаровательны своим любвеобилием, даже к ворам и разбойникам, которые бьют их и отнимают у них последний кусок хлеба. Они всегда прощают, и почти всегда с кротостью.

В противоположность той духовности, более поздней, которая, например, у Хомякова, у Достоевского, у славянофилов и у их последователей приняла определенно националистический характер, духовность подлинных русских святых — всемирная и сверхнациональная, вселенская. Слепое послушание не только допускается, но и ставится *высоко*. Оно распространяется на всю душевную деятельность. На каждом шагу мы встречаем это требование: „Нужно совершенно отсечь свою волю”. В этом отношении, никаких исключений нет: кроткий Нил Сорский говорит об этом не менее определенно, чем Иосиф Волоколамский.

Святой есть, по определению, существо, особым образом привлекательное к святости Того, Кто Един Свят, — Бога. А единение с Богом осуществляется молитвой *высказанной* или *невысказанной*. В силу этого, молитва оказывается и главным столпом, и основным фоном жизни наших святых. Это молитва ревностная, неустанная, являющаяся и исходной точкой, питающим источником, и конечной целью, к которой ведут все усилия, — целью, в которой молитва и единение с Богом совпадают. И, вопреки утверждениям всевозможных дилеттантов, речь тут идет не специально о литургической молитве (1). Подлинная русская духовность ничуть не оправдывает такие утверждения. Вовсе не умаляя значения литургии, она, однако, отнюдь не носит обрядового характера и не исчерпывается красивыми церемониями. Та мо-

(1) Там напр., Карл Розе, протестантский церковный советник в Берлине, писал в своей книге, озаглавленной „Литургия и эсхатологическая надежда как жизненная субстанция Церкви” и цитированной в „Гердер-Корреспонденц” от октября 1951 г.: „В жизни православной Церкви все вращается вокруг литургии. Христианская сознание и жизненные проявления русско-православного христианина — литургичны”. Такие утверждения встречаются нередко. Но это говорят, не считаясь ни со старчеством в целом, ни с основной направленностью духовных школ Серафима Саровского, Нила Сорского или Тихона Задонского.

литва, на которой настаивает русская духовность, это в особенности — молитва внутренняя, или же устная молитва рождающаяся из простоты сердечной, молитва, заключающаяся в постоянном призывании Сына Божия, Который милостив к грешникам. Следовательно, и вопреки некоторой видимости, эта молитва по преимуществу христоцентрична. В свою очередь, молитва составляет центр всей внутренней жизни. Она основное средство той мужественной борьбы, которая ведет к единению с Богом, т.е. к цели и завершению всего.

В итоге, чувство тайны, врожденное у человека, а тем самым и чувство своей собственной слабости, сострадание, жалость к горю и к греху, сердечная простота, прямое и почти буквальное подражание евангельским истинам, — вот основные черты русской духовности. Но разве эти черты не составляют общего наследия всякой христианской духовности, будь она русской, немецкой, итальянской, французской или фламандской? Ясно, что да. Однако, не смотря на одинаковое доктринальское содержание, несмотря на общность существенных черт, имеются и несомненные различия. Они относятся к настроениям и оттенкам. И они неизбежны, в виду естественных различий, существующих между народами, между нациями, между историческими и географическими условиями, в которых они развиваются и живут. Какова глубокая метафизическая, или, если угодно, мистическая основа этих различий? Н.А. Бердяев попытался дать им объяснение, утверждая, что в конечном итоге различие между духовностью русской и западной основывается на различных религиозных опытах (1).

Западный опыт динамичен, любовно обращен во-вне, ко Христу как предмету его стремления. Он жаждет Бога, он полон желания Бога. Бердяев называет его „антропологическим”. На Западе, ему обязана своим существованием вся религиозная культура и деятельность. Разительное выражение этого — западный средневековый собор: в нем „холод и томление, есть в нем много человеческого и есть уход всего человеческого вверх, к Богу”. Русский духовный опыт — иной. Здесь „человек не вытягивается к Богу, а распластывается перед Богом. На Востоке Бог — субъект, внутри человека... В восточном христианстве нет романтического томления, рожденного мистическим голодом, в нем мистическая сытость. Активность направлена внутрь, на просветление и обожение человеческой природы, а не вовне, не

(1) „Сборник о Соловьеве” вып. I, Москва 1911, стр. 118-122.

на творчество культуры, не на выявление в истории. . . Восточно-православная мистика есть не влюбленность, а брак, брачное единение человека и Божества. Природа человеческая изнутри пронизывается Божеством. . . Восток хранит мистическую тайну слияности с Богом, т. е. начало преображения мира” (1).

Быть-может русский мыслитель не совсем неправ. Мы думаем, однако, что предложенный им ответ не следует возводить в общее правило. Действительно, разве Св. Франциск Ксаверий не ближе к Преп. Стефану Пермскому чем к Св. Бруно, и Св. Игнатий Лойола разве не ближе к Преп. Серафиму Саровскому и к Преп. Сергию чем к Ассизскому-Бедняку Франциску? Вот почему всем этим теориям, как бы ни были они завлекательны своей неожиданностью, мы предпочтаем непредвзятую народную мудрость, отлично выраженную итальянской пословицей:

*«Se teologie e tradizioni ci dividono,
Il vangelo e la Croce ci uniscono».*

«Если богословские учения и предания разделяют, то Евангелие и Крест соединяют».

(1) По поводу этого утверждения, которое может показаться парадоксальным, ср. Elisabeth Belensan «Zwei Typen der Heiligkeit» in «West-östlicher Weg», 1930, S. 127, Breslau.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	
Психологические основы	7
Русская житийная литература и ее источники	14

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Домонгольский Период.

Страстотерпцы	21
Преподобный Феодосий Печерский и его лавра	29
Святая Плеяда	45
Преп. Авраамий Смоленский	54

Период Татарского Нашествия и Ига.

Святые князья	63
Святители	75
Преподобный Сергий Радонежский	85
Святой Стефан Пермский	110

Распространение Святости и Ее противники.

Северная Фиваида	119
Противники христианской духовности в России	139

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Золотой Век Русской Святости.

Преподобные Нил Сорский	169
Преподобные Иосиф Волоколамский	194

Святые Мирияне.

Юродивые Христа Ради	239
Женская Святость	251

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

Русская Святость в Петровскую эпоху и позже.

Святитель Димитрий Ростовский	267
Учение Святителя Димитрия Ростовского	287
Святитель Тихон Задонский	303
Паисий Величковский и начало духовного обновления	347
Оптина пустынь и ее Старцы	365
Преподобный Старец Серафим Саровский	385

Заключение

Содержание

409

415

АЛФАВИТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Авраамий Ростовский стр., 60, 115.
Авраамий Смоленский 54-59, 88.
Авраамий Чуломский, 119.
Агапит, 47.
Александр Куштский, 131.
Александр Невский Св. бл. кн., 70, 72.
Александр Свирский, 232-233.
Александр Ошевский, 132.
Алексий Московский м-т, 79-82, 95, 103, 108.
Амвросий Мелиуланский св., 300.
Амвросий Сптиинский 348, 376-383.
Алиний (Алиппий), 52, 53.
Андрей Боголюбский, 25.
Андрей Заозерский (в иноч. Иосиф), 67, 132.
Андрей юродивый, 241, 244.
Анна Кашинская св. блаж. кн., 253-254.
Антоний Великий св., 33.
Антоний Конс-ский патр., 154-155.
Антоний Печерский прп., 31-34, 36, 43, 48, 50-51, 190 181, 228, 409.
Антоний Путилов. прп., 365.
Антоний Сийский, 233.
Антоний Римлянин, 60.
Арсений Комельский прп., 127.
Афанасий Великий св., 34, 76, 219, 286, 300.
Афанасий Русин, 109.
Афанасий Затворник, 48.
Борис и Глеб страстотерпцы свв., 14, 21, 80-81, 85-109, 119, 121, 136, 139, 150.
Бернард Клервосский св., 410.
Бонавентура св., 295.
Бригитта св., 89.
Бруно св., 413.
„Васенъка“ юрод., 248.
Василий блаж. юродивый, 243, 245-246, 250.
Василий Великий св., 14, 55, 82, 186, 191, 219, 286, 300, 358.
Варвара Великомученица, 22.
Варлаам Хутынский, 60, 190, 214.
Варсонофий Тверской, 78, 198.
Василий Мангозенский, 26.
Василий муч. св., 52.
Василько кн. муч. св., 69.
Вассиан Патрикеев, 189, 195, 206-207, 362.
Владимир Мономах, 67-69.
Владимир равнап. св., 14, 23, 30, 64, 67, 139.
Вячеслав муч. св., 22, 25.
Гавриил Слуцкий, 27.
Гедеон Киевский м-т, 271.
Геннадий св., 232.
Георгий Венгр, слуга св. Бориса, 22.
Геннадий Новгородский архиеп., 78, 160, 162, 176, 227.
Герасим св., 115, 223, 225.
Геронтий оМков. м-т-, 169.
Герман Каз-ский, 78.
Гликерия, 251.
Григорий богосл., 14, 182, 145, 219 286.
Григорий Синайт, 191, 362.
Григорий муч. св., 52.
Григорий Нисский, 295, 300.
Григорий Палама, 152, 171, 361.
Григорий Пеъшемский прп., 135.
Григорий Чудотворец, 47.
Гурий Казанский, 78, 79, 290.
Даниил митр., 207.
Даниил Переяславский св., 223.
Димитрий Прилуцкий св., 135.
Димитрий Ростовский, 54, 267, 302.
Димитрий Солунский св., 14, 295.
Димитрий Угличский, 26.
Дионисий Глушицкий, 131, 133, 226.
Дионисий Игумен, 131, 135.
Дионисий Суздальский святит., 78.
Евсевий Самосатский св., 300.
Евстахий пленник, 52.
Евдоким Праведни., 64.
Евфалий св. 33, 76.
Евфросиния Муромская, 255.
Евфросиния Сузд-ская (Полоцкая), св., 251, 252, 255.
Екатерина Сиенская св., 254.
Елена равноапост. царица, 14, 64.
Елисавета Венгерская, 254.
Епифаний Кипрский св., 300.
Епифаний Премудрый, 15, 86, 98, 110-113.

- Ефрем, 54, 55, 56.
Ефрем Переяславск. святит., 75.
Ефрем Сирин св., 58, 300, 349.
Ефросин преп., 134.
- Зосима св., 132-133.
Зосима Московский Митр., 162, 176.
- Иаков, 64.
Иаков Железноборовский, 119.
Иаков монах, 22.
Игнатьев св., 57.
Игнатьев Лойола св., 26, 43, 320, 337, 413.
Иероним блаж., 271, 300.
Иларион иск., 34.
Иннокентий Иркутский святит., 79, 115.
Иннокентий Комельский св., 225.
Иоанн Большой Колпак юрод., 245, 248
Иоанн Властьный юрод., 245.
Иоанн Дамаскин св., 14, 219, 300.
Иоанн Коломбии блаж., 249.
Иоанн Златоуст св., 14, 33, 55, 76, 82, 145, 191, 211, 300, 303, 349.
Иоанн Затворник, 48.
Иоанн Лествичник св., 38, 191, 227, 300, 303, 350 362.
Иоанн Многотерпеливый, 50.
Иоанн Тобольский, 79, 115.
Иоанн Угличский, 27.
Иона Московский митрп. св., 79, 81, 82, 127, 147.
Иосиф Волоколамский, 16, 158, 159-168, 189, 194-222, 228, 229, 234, 261, 227, 281, 290, 411.
Исаакий, 48, 49, 99, 242
Исаак Сирин, 191.
Исаия Ростовский овят., 78, 115.
Исидор Пелусиот св., 300.
Исидор Московский митрп., 81.
Исидор блаж. юрод., 244.
Иулиания Вяземская св., 255.
Иулиания Лазаревская св. прав., 254, 257, 258-264.
- Кассиан игумен, 132, 225.
Киприан св., 300.
Киприан Московск. митр. 167.
Кирилл Александрийск., 217.
Кирилл Белозерский, 16, 120-127, 135, 169, 189, 190, 199, 209, 214, 228-229, 234, 348.
- Кирилл Новгородский, 232.
Кирилл Туровский, 78.
Кирилл Скифопольский, 55.
Константин царь. св. равноап., 64, 210.
Константина Ярославович Муромский с сыновьями Михаилом и Феодором, 166.
Корнилий Комельский преп., 127, 266-232.
Ксения блаж. юрод., 247-248, 250, 255.
Кукша св., 52, 115.
- Лаврентий игумен, 231.
Лев папа св., 300.
Леонтий Ростовский святит., 78, 115.
Леонид Оптинский, 365-369.
Лука Новгородский, 78.
- Макарий Египтск., 37.
Макарий Колязинский, 133.
Макарий Московск. митр., 15, 79, 152, 156, 161, 209, 212.
Макарий Оптинский старец, 369-376.
Макарий Уншенский, 133.
Максим Грек, 195, 207.
Мария Горетти св., 26, 410.
Марк пещерник, 52.
Мартиниан преп., 135.
Мефодий Песношский, 119.
Михаил Ярославович Тверской кн. муч., 70, 253.
Митрофан Воронежский св., 311.
Моисей Новгородский святит., 77.
Моисей Путилов преп., 365.
Моисей Угрин, 51, 52.
- Нафанаил, 226.
Никита, 49, 197.
Нестор Летописец (в иноч. Стефан), 23, 25, 31-35, 37-41, 44, 65, 113.
Нестор (не летописец), 22.
Никандр Псковский, 233.
Никита муч., 22.
Никита Новгородский святит., 75.
Никита Переяславский святит., 60, 78.
Никифор игумен, 350.
Никифор митрополит, 44.
Никита святоша, 46, 67.
Николай Чудотворец св., 14, 146, 262.
Николай Японский еп., 115.
Никон мастер, 34.
Никон игумен, 49.

- Никон скептик, 52.
Никон патриарх, 150.
Нил Сорский преп., 132, 136, 137, 1622, 167-193, 194, 200-202, 205-209, 215-216, 228-229, 224, 263, 348, 361, 362, 411.
Нил Столбенский, 232.
Ольга кн. равноапост., 14, 64, 251, 254.
Павел Обнорский, 119, 127, 130, 132, 136, 192.
Павел Сорский святит., 268.
Павел Тобольский, 79.
Паисий Величковский преп., 347-364.
Паисий Ярослав., 131, 169.
Парфений еп., 110.
Пахомий Великий св., 387.
Пахомий Логофет, 15, 76, 99.
Пахомий Сербин, 82, 120.
Пафнутий Боровский св., 81, 197-199, 205, 224, 230.
Петр Московский митр. св., 79, 82, 152.
Пимен св., 36.
Пимен Многоболезненный, 51.
Питирим св., 115.
Поликарп Печерский монах, 45, 47, 50.
Прокопий Устюжский юрод., 241, 243-244.
Прохор лебедник, 46.
Прохор Ростовский, 79.
Ростислав Всеволодович, 48.
Савва св., 33, 56, 98.
Савва Вишерский св., 133.
Савва Черный, 198.
Савватий св., 132-133.
Серафим Саровский св., 15, 18, 32, 150, 235, 255, 385-409, 413.
Серапион Новгородский архиеп., 208.
Сергий Нуромский, 108, 127, 131.
Сергий Радонежский св., 15-18, 32, 80, 81, 85-109, 119, 121, 136, 139, 150, 189, 192, 194, 206, 209, 214, 234, 344, 348, 409, 413.
Сильвестр Обнорский, 119.
Симеон Новый богослов, 191, 192, 362, 385.
Симеон столпник св., 36 223.
Симеон юрод., 241, 244, 245.
Симон Владимирский еп., 45, 50.
Симон Московский митр., 227.
Спиридон архосфирник 47.
Стефан Влад-Вольинский свят., 75.
Стефан Пермский свят., 78, 98, 110-116, 410, 413.
Татьяна св., 146.
Тихон Задонский св., 18, 32, 75, 132, 235, 300, 303-346, 348, 363, 385, 411.
Тереза Авильская св., 254.
Трифон св., 133.
Трифон Печенгский преп., 115.
Ульфа св., 249.
Феогност Московский митр., 80.
Феодор муч., 52.
Феодор освящ. св., 36.
Феодор Студит св., 33, 358.
Феодор Эдесский св., 33.
Феодорит св., 300.
Феодосий Печерский св., 29, 31-48, 54, 88, 85, 96, 107, 177, 190, 212, 242, 344, 385, 409.
Феодосий, 45, 50.
Феодора бл., 58.
Феофан Оптинский, 365.
Ферапонт прп., 120.
Филипп Московский митр. св., 18, 82, 83, 113.
Филипп Нери св., 249.
Филофей Конст-ский патр., 95, 217.
Фома Кемпийский св., 300.
Фотий Московский митр., 154, 157, 168.
Франциск Ассизкий св., 135, 249, 413.
Франциск Ксаверий св., 110, 175, 410, 413.
Франциск Сальский св., 342.
Харитида св. (Харитина Новгородская), 251, 252-254.

Эту книгу Ассоциация друзей «Руссия Кристиана» (Христианская Россия), филиал Святого Владимира, предлагает в подарок братьям Русской Церкви. В ней повествуется о житиях русских святых, почитаемых всей Вселенской Церковью, членах Мистического Тела Христова, через Которое все люди становятся сыновьями Единого Небесного Отца и Единой Небесной Матери, Пречистой Девы Марии.

«Небесная Мать – как сказал Его Высокопреосвященство Митрополит Емилианос Тимиадис, представитель Константинопольского



Патриарха Димитрия 1-го, 24 января 1984 года на экуменической встрече в Святилище Божией Матери "Слезоточивой" в Сиракузах, (1) - одна и та же Божия Матерь (Теотокос), Которая почитается как на Востоке, так и на Западе. Ее чудеса известны вам здесь, в этом святилище - сказал далее митрополит Тимиадис, - но они известны и нам, в наших многочисленных храмах, рассеянных по всему Православному миру, ибо ни одно богослужение не совершается без того, чтобы не просить заступничества и молитв Божией Матери, "Панагии" (Всесвятой). Здесь, в Сиракузах, на протяжении всей вашей истории вы были свидетелями многих явлений Ее благоволения и покровительства.»





Снимок Божьей Матери, сделанный
в момент слезоточивости
(30 августа 1953 г.)

(1) Святилище, построено в 1968 году в память о чудесном явлении "Слезоточивости" Пресвятой Девы Марии, произшедшем 29 августа 1953 года, когда из небольшого гипсового образа Божией Матери изливались слезы, которые Медицинская научная комиссия признала настоящими, человеческими. Слезоточивость продолжалась четыре дня. С того времени произошли многие чудеса и неисчислимые обращения.

Stampato presso
GRAFICA SATURNIA Soc. Coop. a.r.l.
Viale Teracati, 182 - Tel. 36160
SIRACUSA
« LUGLIO 1991 »