

ТРАГЕДІЯ ДРЕВНЕ-РУССКОЙ СВЯТОСТИ*)

Когда мы вдумываемся въ трагическую судьбу древне-русской культуры — и прежде всего русской Церкви, — для насъ трагедія эта воплощается въ двойномъ и взаимно связанномъ расколѣ конца 17-го вѣка: расколѣ старообрядчества и расколѣ Петра. Петръ выросъ подъ угрозой раскольничьихъ стрѣлецкихъ бунтовъ, и не было болѣе ожесточенныхъ враговъ его дѣла, чѣмъ послѣдователи «старой вѣры». Петръ продолжалъ въ государствѣ и бытѣ реформу, начатую Никономъ въ Церкви. Реформа Никона была скромна и совершенно ортодоксальна, реформа Петра ломала всѣ устои древней жизни. Но по приѣмамъ своего проведенія, по своей насильственности реформа Никона уже предвѣщала революцію Петра. И въ обоихъ случаяхъ эта насильственность, принимавшая характеръ жестокаго гоненія, — была до извѣстной степени вынужденной. Оправданіемъ ей можетъ служить склерозъ русской жизни, окостенѣлость ея, которая не допускала органическаго обновленія. Старина не хотѣла обновляться, ея приходилось ломать — ради сохраненія бытія самой Россіи. Роковыя послѣдствія этой церковно-государственной революціи слыш-

*) Актовая рѣчь, читаная въ Православномъ Богословскомъ Институтѣ въ Парижѣ 9 ноября 1930 г.

комъ извѣстны, слишкомъ болятъ еще въ насъ, чтобы на нихъ стоило останавливаться. Въ религіи — конецъ византійской «симфоніи» Церкви и государства, вѣдомственное включеніе церкви въ государство, порабощеніе епископата, приниженіе духовенства, утрата Церковью надолго своего національнаго лица, при переходѣ водительства къ малороссамъ съ ихъ католицизирующими, отчасти протестантскими тенденціями. Наиболѣе страшное — полная секуляризація культуры, отпадъ вліятельной части интеллигенціи отъ Церкви и даже отъ христіанства. — На противоположномъ полюсѣ, въ народныхъ глубинахъ, горячая, но темная религіозность, плодящая изувѣрскія секты, въ отрывѣ отъ Церкви засыхающая, безблагодатная, не творческая, но все же мощная рядомъ съ видимой слабостью господствующей Церкви.

Возвращаясь къ исходному моменту кризиса, мы стоимъ передъ склерозомъ 17-го вѣка, требующимъ объясненія. Теорія «бытового исповѣдничества», усматривающая въ немъ самую природу русской религіозности, можетъ служить лишь къ оправданію старообрядческаго раскола, но не удовлетворяетъ того, кто умѣетъ различать въ древней Руси богатое цвѣтеніе духовной жизни. Окостенѣлость 17-го вѣка въ основномъ стволѣ русской культуры, несомнѣнно, явленіе упадочническое, а не первичное. Вещественнымъ выраженіемъ ея можетъ служить сухость московской иконописи 17-го вѣка (до нѣмецкихъ вліяній), немощное завершеніе могучей русской живописи 15-16 вѣковъ. Политическому и религіозному кризису 17-го вѣка долженъ былъ предшествовать иной кризисъ, который остановилъ цвѣтеніе русской культуры. И этотъ кризисъ — мы знаемъ, когда и какъ онъ развивался, и чѣмъ закончился. Онъ тщательно, хотя, быть можетъ, и недостаточно,

изучался историками русской культуры. Но онъ никогда не былъ оцѣненъ во всемъ его значеніи и во всѣхъ послѣдствіяхъ. Это кризисъ начала 16-го вѣка, извѣстный подъ именемъ борьбы «осифлянъ» и «заволжцевъ». Отъ духовнаго кровопусканія, которое русская Церковь претерпѣла въ княженіе Василія III, она никогда не могла оправиться совершенно. Но, чтобы уяснить себѣ весь смыслъ этого явленія, надо поставить его въ связь съ основной линіей развитія духовной жизни въ древней Руси.

2.

Многіе думаютъ, что духовная жизнь есть нѣчто неподвижно-пребывающее въ глубинѣ измѣнчиваго потока исторіи. Историкъ, даже историкъ Церкви, рѣдко заглядываютъ въ эту глубину. Сложная композиція его картины сплетается изъ взаимодействія духовныхъ началъ съ мірскими, Церкви съ государствомъ, обществомъ, культурой. За вопросами права, организаціи, культуры едва брезжитъ духовная жизнь, не требующая объясненій, но ничего и не объясняющая, — неизмѣнная предпосылка христіанской общественности. Живая святость находитъ себѣ мѣсто въ популярной агіологической легендѣ, но не въ научной исторіи. Почему? Неужели невозможно освоить легенду и научному изслѣдованію, усмотрѣть за литературной схемой живое — и, слѣдовательно, развивающееся явленіе, разглядѣть подъ нимбомъ конкретныя личныя и національныя черты. Эта работа для русской Церкви — еще въ зачаткѣ, но сдѣланнаго достаточно, чтобы поставить главные вѣхи; чтобы въ соборѣ русскихъ угодниковъ различить поколѣнія учениковъ, несущихъ и обогащающихъ греческую традицію духовной жизни. Развернутый во времени рядъ этотъ показываетъ не

одно преемство традиції, но и вновь загорающіеся очаги, моменты подъема, стоянія и упадка, — наконецъ, роковое раздвоеніе — бифуркацію 16-го вѣка. Схематически это развитіе духовной жизни въ древней Руси отмѣчаютъ слѣдующія имена: Θεодосій Печерскій — Сергій Радонежскій — Іосифъ Волоцкій и Ниль Сорскій. Въ эту линію, разумѣется, включаются лишь носители духовной жизни въ узкомъ смыслѣ слова: подвижники-аскеты, иноки и пустынножители, чинъ преподобныхъ. Въ него остаются не только святители, но и многочисленные святые міряне, столь характерные для древне-русской святости. Но, какъ ни существенна мірянская святость для русскаго типа православія, она все же никогда не являлась центральной, сама питаясь духовной энергіей, истекающей изъ монастыря или пустыни. Съ другой стороны, она обнаруживаетъ гораздо большую статичность. Трудно усмотрѣть слѣды развитія въ обликѣ святого князя древней Руси, а русскій юродивый, «блаженный» сохранился въ своихъ основныхъ національныхъ чертахъ до нашихъ дней. Динамичнымъ, развивающимся въ исторіи и опредѣляющимъ исторію — какъ ни странно это можетъ показаться, на первый взглядъ, остается наиболѣе отрѣщенный отъ міра и исторіи, наиболѣе обращенный къ вѣчности типъ святости: ликъ преподобныхъ.

3.

Съ Θεодосіемъ и Антоніемъ Печерскими греческій идеаль монашества впервые вступаетъ на русскую землю. У святого Антонія не было и не могло быть русскихъ учителей. Онъ учился въ Греціи, на Аѳонѣ, какъ и Θεодосій заимствовалъ изъ Константинополя студійскій уставъ. Вліяніе греческихъ житій въ біографіи св. Θεодосія, со-

ставленной Несторомъ (житіе св. Антонія не дошло до насъ), несомнѣнно. Шахматовъ и Абрамовичъ вскрыли всю мозаику его литературныхъ заимствованій, не нарушающую жизненной правдивости его иконописнаго портрета. Греческое и русское здѣсь легко наслаивается другъ на друга, и при томъ такъ, что выдѣленіе національныхъ чертъ не является невозможнымъ.

Несомнѣнно, что для пр. Θεодосія, въ изображеніи Нестора (а такимъ онъ остался навсегда въ памяти поколѣній), идеальнымъ прототипомъ было палестинское монашество, какъ оно отразилось въ житіяхъ св. Евѣимія Великаго, св. Саввы Освященнаго и другихъ подвижниковъ 5-6-го вѣковъ. Не египетское, не сирійское, а именно палестинское. Это означаетъ, прежде всего, что православная Русь избрала не радикальный, а средній путь подвига. Какъ ни сурова жизнь великихъ палестинцевъ, жизнь самого Θεодосія, но по сравненію съ бытомъ отшельниковъ Египта и Сиріи она должна показаться умѣренной, человѣчной, культурной. Св. Θεодосій не увлекался ни крайностями аскезы, ни сладостью уединеннаго созерцанія. Изъ подземной пещеры, излюбленной Антоніемъ, монастырь при немъ выходитъ на свѣтъ Божій, расширяется въ многократныхъ перестройкахъ, закладываются каменные стѣны великолѣпной обители, уже надѣленной селами и крестьянами. Пещеры остаются для великопостнаго затвора, но міръ предъявляетъ свои права. Въ монастырѣ создается больница, въ монастырь стекается народъ, идутъ князья и бояре, самъ Θεодосій — частый гость въ княжескомъ теремѣ. Характерно, что первые подвижники Руси не искали себѣ иныхъ мѣстъ, какъ окраины стольныхъ городовъ. Въ воздѣйствіи на міръ они нашли для себя возмѣщеніе пустыннаго безмолвія. Учителство Θεодосія, его кроткое, но властное вмѣшательство въ

дѣла княжескія, въ отстаиваніи правды, въ блюденіи гражданскаго мира чрезвычайно ярко изображается Несторомъ, который подчеркиваетъ національное служеніе святого. Характерно, что не Антоній, а именно Θεодосій дѣлается создателемъ Кіево-Печерской лавры, учителемъ аскезы, учителемъ всей православной Руси. Образъ Антонія рядомъ съ нимъ очерчивается чрезвычайно блѣдно. Древность даже не сохранила намъ житія его, если оно когда-нибудь существовало. Самая канонизація его совершилась во времена позднѣйшія сравнительно съ Θεодосіемъ, который былъ канонизованъ уже въ 1108 г., черезъ 34 года послѣ кончины. И это, несомнѣнно, связано съ его созерцательнымъ умонастроеніемъ. Антоній тяготился человѣческимъ общеніемъ, «не терпя всякаго мятежа», не пожелалъ взять на себя игуменскаго бремени и, когда число братьевъ достигло 15, оставилъ ихъ и затворился въ новой (Антоніевой) пещерѣ. Повидимому, онъ не руководилъ духовной жизнью своихъ учениковъ и подражателей (кромѣ перваго небольшого ядра), и въ слѣдующемъ поколѣннн образъ его потускнѣлъ въ памяти печерскихъ агіографовъ. Здѣсь Кіевская Русь совершила сознательный выборъ между двумя путями монашескаго служенія.

Можно попытаться проникнуть и дальше въ этотъ «царскій» идеаль мѣрности — въ основѣ, греческій (*μέτριος* св. Саввы) — въ поискахъ болѣе личныхъ чертъ святости Θεодосія. Мы увидимъ образъ обаятельной простоты, смиренія, кротости. Въ его смиреніи есть моментъ нѣкотораго юродства — во всякомъ случаѣ, моментъ соціального уничиженія. Таковъ его отроческій подвигъ опрощенія, сельскій трудъ со своими рабами, таково его многолѣтнее просвирничество, таковы его «худыя ризы», все время останавливающія вниманіе біографа и современниковъ: въ теремахъ и Кур-

скаго посадника и Кіевскаго князя, — «худыя ризы», которыя для него дѣлаются иногда желаннымъ источникомъ униженія. Это личное въ немъ, и въ то же время самое русское: таковъ господствующій идеаль во всѣ вѣка русской жизни.

На ряду съ этимъ, едва ли можно признать у пр. Θεодосія выдающійся административный талантъ. Онъ тщательно стремился пересадить на русскую почву Студійскій уставъ. Но въ Кіевскомъ патерикѣ, отражающемъ преданія 12 вѣка, мы уже не видимъ строгаго общежитія. Не видимъ и въ самомъ Θεодосіи игуменской строгости. Извѣстенъ рассказъ о бѣгломъ монахѣ, который много разъ возвращался въ монастырь и снова убѣгалъ, всякій разъ встрѣчая прощеніе святого игумена. Строгость проявляетъ Θεодосій лишь къ своеволю келаря, въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ хозяйственный расчетъ убиваетъ послушаніе и вѣру.

О качествахъ духовной жизни Θεодосія мы знаемъ очень мало. Не слышимъ ни о какихъ видѣніяхъ (кромѣ бѣсовскихъ) — ни о какихъ внѣшнихъ выраженіяхъ, которыя позволяли бы заключить о мистической, или же просто о созерцательной его настроенности. Много говорится о его молитвѣ (и великопостномъ пребываніи въ затворѣ), но аскеза преобладаетъ въ немъ надъ созерцательными, формами духовной жизни. Это вполне соответствуетъ и тому церковно-соціальному служенію, которое взялъ на себя преподобный. Таковой и осталась религіозность древней (Кіевской) Руси, даже въ самыхъ высокихъ своихъ выраженіяхъ. Всѣ русскіе иноки хранятъ на себѣ печать св. Θεодосія, несутъ фамильныя его черты, сквозь которыя проступаетъ далекій палестинскій обликъ Саввы Освященнаго. Здѣсь, въ этой точкѣ, происходитъ смыканіе русскаго подвижничества съ восточной традиціей, здѣсь отвѣтвляется русская вѣтвь отъ вселенской Лозы Христовой.

Татарскій погромъ Руси, какъ извѣстно, тяжело отразился на духовной жизни. Видимымъ свидѣтельствомъ этого является полувѣковой, если не болѣе, разрывъ въ преемствѣ иноческой святости. На время ликъ святыхъ князей какъ бы вытѣсняетъ въ русской Церкви ликъ преподобныхъ. Лишь въ 14 вѣкѣ, со второй его четверти, русская земля приходитъ въ себя отъ погрома. Начинается новое монашеское движеніе. Почти одновременно и независимо другъ отъ друга зажигаются новые очаги духовной жизни: на Валаамѣ и въ Нижнемъ Новгородѣ, на Кубенскомъ озерѣ и, наконецъ, въ ближайшемъ сосѣдствѣ съ Москвой, въ обители преп. Сергія. Для насъ все это новое аскетическое движеніе покрывается именемъ св. Сергія. Большинство изъ его современниковъ были его «собесѣдниками», испытали на себѣ его духовное вліяніе. Его прямые ученики явились игуменами и строителями многочисленныхъ монастырей: подмосковныхъ, бѣлозерскихъ, вологодскихъ. Духовная генеалогія русскихъ подвижниковъ 15 вѣка почти неизбѣжно приводитъ къ преп. Сергію, какъ къ общему отцу и наставнику. Послѣ Θεодосія Печерскаго, Сергій Радонежскій является вторымъ родоначальникомъ русскаго монашества.

Самъ св. Сергій не отрекается отъ своего духовнаго предка. Образъ Θεодосія явно выступаетъ въ немъ, лишь еще болѣе утончившійся и одухотворенный. Θεодосія напоминаютъ и тѣлесные труды преп. Сергія, и сама его тѣлесная сила и крѣпость, и худыя ризы, которыя, какъ у кievскаго игумена, вводятъ въ искушеніе неразумныхъ и даютъ святому показать свою кротость. Роднитъ обоихъ русскихъ святыхъ и совершенная мѣрность, гармонія дѣятельной и созерцательной жизни. Преп. Сергій покоилъ нищихъ и стран-

ныхъ въ своей еще убогой обители и на смертномъ одрѣ завѣщаль своимъ ученикамъ не забывать страннолюбія. Какъ и Θεодосій, онъ былъ близокъ къ княжескому дворцу, принималъ участіе въ политической жизни Руси и благословилъ Донского на освободительный подвигъ. Однако, при ближайшемъ разсмотрѣніи, мы видимъ и новыя, чисто сергіевскія черты. Свою кротость и смиреніе Сергій простеръ такъ далеко, что является передъ нами какъ бы совершенно безвластнымъ и всегда готовымъ на униженіе. Игумень занимается плотникомъ къ монаху Данилѣ за рѣшето гнилыхъ хлѣбовъ. Мы никогда не видимъ его наказывающимъ ослушниковъ, какъ это случалось дѣлать и кроткому Θεодосію. На ропотъ недовольныхъ Сергій отвѣчаетъ лишь увѣщаніями и даже, избѣгая борьбы, на время удаляется изъ монастыря. Смиреніе его главная человѣческая добродѣтель.

До сихъ поръ преп. Сергій — ученикъ Θεодосія, хотя, быть можетъ, превзошедшій своего далекаго учителя. Но вотъ мы видимъ въ немъ и нѣчто новое, таинственное, еще невиданное на Руси. Я имѣю въ виду извѣстныя видѣнія преп. Сергія: сослужащаго ему ангела, огонь, сходящій со сводовъ храма въ потиръ передъ его причащеніемъ явленіе Пречистой съ апостолами Петромъ и Іоанномъ. Русская агіографія до св. Сергія не знаетъ подобныхъ таинственныхъ видѣній. Они говорятъ о таинственной духовной жизни, протекающей скрытно отъ насъ. Св. Сергій ничего не повѣдалъ ученикамъ о своемъ духовномъ опытѣ, да, можетъ быть, ученики эти (Епифаній, хотя и премудрый) были безсильны выразить въ словѣ содержаніе этого внутренняго тайнозрѣнія. Древняя Русь, въ убожествѣ своихъ образовательныхъ средствъ, отличается нѣмотой выраженія самого глубокаго и святаго въ своемъ религіозномъ опытѣ. Лишь въ знакахъ и видѣніяхъ, да еще въ начертаніяхъ

и краскахъ иконы, она сумѣла отчасти пріоткрыть для насъ покровъ тайны. По этимъ знакамъ мы имѣемъ право видѣть въ преп. Сергіи перваго русскаго мистика, т.-е. носителя особой, таинственной духовной жизни, не исчерпывающей аскезой, подвигомъ любви и неотступностью молитвы.

Четыре года тому назадъ от. Сергій Булгаковъ въ своей актовой рѣчи (1) увлекательно соединилъ разсѣянные знаки мистической жизни преп. Сергія вокругъ имени Пресв. Троицы, которой онъ былъ посвященъ до рожденія, которой посвятилъ и свою обитель. Сегодня я хотѣлъ бы указать на связь не богословія, а духовной жизни преп. Сергія съ современнымъ ему мистическимъ движеніемъ на православномъ Востокѣ. Это извѣстное движеніе исихастовъ, практиковъ «умнаго дѣланія» или умной молитвы, идущее отъ св. Григорія Синаита съ середины 14-го столѣтія. Новую мистическую школу Синаить принесъ съ Крита на Аѳонъ, и отсюда она широко распространилась по греческому и юго-славянскому міру. Св. Григорій Палама, Тырновскій патріархъ Евѡимій, рядъ патріарховъ Константинопольскихъ были ея приверженцами. Богословски эта мистическая практика связывалась съ ученіемъ о Ѳаворскомъ свѣтѣ и божественныхъ энергіяхъ.

Съ середины, особенно съ конца 14-го вѣка начинается (или возобновляется) сильное греческое и южно-славянское вліяніе на сѣверную Русь. Въ эпоху преп. Сергія въ одномъ изъ Ростовскихъ монастырей изучаются греческія рукописи. Митр. Алексій переводилъ или исправлялъ евангеліе съ греческаго подлинника. Самъ преп. Сергій принималъ у себя въ обители греческаго епископа и получилъ грамоту отъ Константинопольскаго патріарха, повинувась которой устроилъ у себя об-

1) см. «Путь» № 5: Благодатные завѣты преп. Сергія русскому богословствованію.

щежитіе. Однимъ изъ «собесѣдниковъ» преп. Сергія былъ тезоименитый ему Сергій Нуромскій, пришелець съ Аѳонской горы, и есть основаніе отождествлять ученика Сергія Радонежскаго Аѳанасія, Серпуховскаго игумена, съ тѣмъ Аѳанасіемъ Русинномъ, который списалъ на Аѳонѣ, въ 1431 г., «подъ криліемъ св. Григорія Паламы», сборникъ житій для Троицы - Сергія (1). Библиотека Троицкой Лавры хранитъ древнѣйшіе славянскіе списки Григорія Синаита 14 и 15 вѣковъ. Въ 15 же вѣкѣ тамъ были списаны и творенія Симеона Новаго Богослова (2). Все это еще не устанавливаетъ прямыхъ вліяній Греціи на религіозность преп. Сергія. Его духовная школа для насъ загадочна. Мы не знаемъ другихъ учителей его, кромѣ таинственнаго старца, благословившаго отрока Варѳоломея, и старшаго брата Стефана, подъ началомъ котораго Сергій началъ подвизаться, но который оказался не въ силахъ вынести лѣснаго пустынножительства. Но пути духовныхъ вліяній таинственны и не исчерпываются прямымъ учительствомъ и подражаніемъ. Поразительны не разъ встрѣчающіяся въ исторіи соотвѣтствія, единовременны и, повидимому, независимо возникающія въ разныхъ частяхъ земного шара духовныя и культурныя теченія, созвучныя другъ другу. Въ свѣтѣ мистической традиціи, которая утверждаетъ среди учениковъ преп. Сергія, его собственный мистическій опытъ, озаряемый для насъ лишь видѣніями (можно сопоставить свѣтоносныя видѣнія Сергія съ ѳаворскимъ свѣтомъ исихастовъ) пріобрѣтаетъ для насъ большую опредѣленность.

1) А. С. Орловъ. Иисусова молитва на Руси въ 16 вѣкѣ СПб. 1914. П. Д. П. CLXXXV.

2) А. С. Архангельскій. Къ изученію др.-рус. литературы. Творенія отцовъ Церкви въ др.-рус. письменности. СПб. 1888 г. стр. 141 и 142, прим. СПб. 1888.

Первый русскій мистикъ, преп. Сергій былъ и первымъ русскимъ пустынножителемъ. Для него какъ и для древнихъ мистиковъ Востока, пустыня была учительницей богомыслия. Медвѣдь былъ первымъ его другомъ въ безлюдной глуши. Съ грустью описываетъ его ученикъ постройку будущей лавры: «исказили пустыню». Съ грустью принялъ преподобный первыхъ своихъ учениковъ: «Азъ бо, господіе и братія, хотѣлъ есмь одинъ жить въ пустынѣ сей и тако скончатися на мѣстѣ семъ». Но онъ не противится волѣ Божіей, ради любви урѣзывая созерцаніе.

Таково было и все новое русское сергіевское монашество. Оно уходило въ пустыню, въ лѣсныя дебри, бѣжало отъ нагонявшаго міра, но уступало ему, осѣдало въ хозяйственныхъ обителяхъ, строилось, создавало иногда крупные культурные очаги, опорные пункты русской колонизаціи. 15 вѣкъ — золотой вѣкъ русской святости, давший болѣе всего преподобныхъ русской церкви, покрывшій монастырями всю сѣверную — тогда воистину святую Русь.

Однако въ послѣ - сергіевскомъ монашествѣ можно различать два теченія, прежде всего географически: сѣверное и московское. Уже при жизни преп. Сергія онъ, уступая князьямъ и митрополиту, отдавалъ своихъ учениковъ, Θεодора, Аѳанасія, Андроника въ строители и игумены московскихъ и подмосковныхъ монастырей. Другіе ученики его, Кириллъ Бѣлозерскій, Павелъ Обнорскій шли на сѣверъ, за Волгу, не въ города, а въ лѣсную пустыню. Здѣсь намѣчается основная бифуркація русскаго подвижничества, чрезвычайно существенная, ибо за географическимъ излученіемъ скрывается излученіе духовное: разныя направленія аскезы. Вполнѣ понятно, что созерца-

тельная духовная жизнь была главной цѣлью сѣверныхъ отшельниковъ. Бѣлозерскій край, Кубенское озеро, южная окраина Вологодскихъ лѣсовъ: Комельская, Обнорская, Нуромская пустыни, а за ними далекое поморье — вотъ главные очаги «заволжскихъ старцевъ».

Кирилловъ монастырь, послѣ Сергіева, былъ для нихъ вторымъ духовнымъ средоточіемъ, питавшимъ ихъ и тогда, когда (въ концѣ 15 вѣка) Троицкая обитель утратила былую высоту духовной жизни. Послѣ Кирилловой и въ тѣсной связи съ нею, въ качествѣ такихъ иноческихъ метрополій, рассылающихъ въ пустыню все новыя колоніи, слѣдуетъ назвать Спасо-Каменный монастырь на Кубенскомъ озерѣ, выдѣлившуюся изъ него Глушицу св. Діонисія и уже къ 16 в. обитель св. Корнилія Комельскаго.

При изученіи духовнаго содержанія сѣвернаго подвижничества мы встрѣчаемся съ двумя затрудненіями: во-первыхъ, почти всѣ житія сѣверныхъ святыхъ остаются неизданными; во-вторыхъ, они невыгодно отличаются отъ московской группы скудостью содержанія и чрезмѣрной общностью характеристикъ. Однако, благодаря изслѣдованію Кадлубовскаго (1), мы можемъ бросить взглядъ и въ недоступныя намъ рукописи, со страницъ которыхъ встаютъ образы великихъ святыхъ, нѣкогда чтимыхъ всей русской землей, а нынѣ почти забытыхъ.

Сѣверныя «заволжскія» группы подвижниковъ хранятъ въ наибольшей чистотѣ завѣты преп. Сергія: смиренную кротость, нестяжаніе, любовь и уединенное богомысліе. Таковъ прежде всего величайшій среди нихъ Кириллъ, который именуется «противящихся тихимъ увѣщаніемъ, безыменія учителемъ», «иже нань всуе глѣваю-

1) Очерки по исторіи древне-русской литературы житій святыхъ — Варшава 1902.

щемуся благоувѣтливимъ». Эти святые легко прощають и оскорбителей своихъ и разбойниковъ, покушающихся на монастырское имущество. Преп. Діонисій даже улыбается, узнавъ о похищеніи монастырскихъ коней. Нестяжаніе въ самомъ строгомъ смыслѣ не личнаго, а монастырскаго отказа отъ собственности — ихъ общій идеаль жизни. Преп. Кириллъ отказывается отъ дарственныхъ сель съ принципіальной мотивировкой: «Аще села восхотимъ держати, болми будетъ въ насъ попеченіе, могущее братіямъ безмолвіе пресѣцати». Св. Кириллъ предпочитаетъ принимать милостыню. Но вотъ Димитрій Прилуцкій, (какъ и Діонисій Глушицкій) отказываются даже отъ милостыни христороубца, внушая ему отдать ее на питаніе рабовъ и сиротъ. Также отвергаетъ даръ князя преп. Іоасафъ: «злату и сребру нѣсть намъ треба». Разумѣется, полная нестяжательность есть идеаль, отъ котораго отступаютъ даже самые строгіе подвижники. По смерти святыхъ основателей ихъ монастыри богатѣютъ; но, и измѣняя завѣтамъ святого, хранятъ память о нихъ.

Полная независимость отъ міра даетъ святому дерзаніе судить міръ. Его обычная кротость и смиреніе не мѣшаютъ ему выступать обличителемъ сильныхъ міра сего. Св. Кириллъ, оставившій отеческія поученія князьямъ, отказывается поѣхать князя Георгія Дмитріевича: «не могу чинъ монастырскій разорити». Преп. Мартиніанъ, напротивъ, появляется въ Москвѣ въ хоромахъ великаго князя (Василія II), заключившаго въ оковы боярина вопреки данному имъ слову: «Не убоялся казни ниже заточенія... но помяну Іоанна Златоустаго глаголюща, яко прещеніе цареве ярости львовѣ уподобися». Григорій Пельшемскій обличаетъ князя Юрія Дмитріевича и его сына Шемяку, неправедно захватившихъ великое княженіе.

Впрочемъ, эти столкновенія съ міромъ, какъ и

всякій выходъ въ міръ, рѣдки и исключительны. Сѣверный подвижникъ жаждетъ безмолвія. Павелъ Обнорскій отпросился у преп. Сергія въ уединеніе, не терпя и монастырскаго общежитія: «яже въ пустынѣ молва ничѣмъ же градскихъ мятежъ разнствууетъ». Онъ же именуетъ безмолвіе матерью всѣхъ добродѣтелей. Въ обнорскихъ лѣсахъ преп. Павелъ поселился въ дуплѣ дуба, и Сергій Нуромскій, другой великій пустыннолюбецъ, нашель его здѣсь въ обществѣ медвѣдя и дикихъ звѣрей, кормящимъ птицъ, которыя сидѣли на головѣ его и плечахъ: этотъ одинъ образъ оправдываетъ имя Оиваиды, данное русскимъ агіографомъ нашему сѣверному подвижничеству.

Житія наши весьма скупо говорятъ о внутренней, духовной жизни святыхъ. Все же Кадлубовскому удалось сдѣлать очень цѣнныя наблюденія. Изъ отдѣльныхъ формулъ, не совсѣмъ обычныхъ въ русской агіографіи, но навѣянныхъ аскетикой древняго Востока, мы можемъ сдѣлать нѣкоторыя заключенія: 1) Внѣшняя аскеза, при всей суровости жизни, подчинена внутреннему дѣланію: на ней не сосредоточивается вниманіе. 2) Это духовное дѣланіе изображается, какъ очищеніе ума и духовное соединеніе съ Богомъ. «Сотвори умъ твой единого Бога искати и прилежать къ молитвѣ», учитъ св. Діонисій. А ученикъ его Григорій (Пельшемскій) «въ вышнихъ умъ свой вперяхъ и сердце свое очищахъ всѣхъ страстныхъ мятежъ». И Павелъ Обнорскій трудится, «зрительное ума очищая». 3) Наконецъ, въ рѣдкихъ случаяхъ это духовное дѣланіе изображается въ терминахъ, которые являются техническими для умной молитвы въ практикѣ исихастовъ. Ихъ значеніе становится понятнымъ лишь въ свѣтѣ доктрины, въ полнотѣ раскрытой на Руси Ниломъ Сорскимъ. Такъ о Павлѣ Обнорскомъ его біографъ говоритъ: «Зрительное очищая и свѣтъ божественнаго разума со-

бирая въ сердцѣ своемъ... и созерцая славу Господню. Тѣмъ сосудъ избранъ бысть Святому Духу». Тѣ же слова повторяются дословно въ болѣе позднемъ житіи св. Іоасафа Каменскаго.

Справедливость требуетъ отмѣтить, что оба послѣднихъ житія съ точной формулировкой умнаго дѣланія составлены въ 16 ст., послѣ трудовъ Нила Сорскаго. Тѣмъ не менѣе мы рѣшаемся утверждать, съ высокой долей вѣроятности, непрерывность духовной, мистической традиціи, идущей отъ преп. Сергія къ Нилу и его самого объясняющей. Моментъ видѣній, характеризующихъ сѣверное подвижничество, можетъ только укрѣпить насъ въ этомъ убѣжденіи: таково видѣніе св. Кирилла Бѣлозерскаго (голосъ Богоматери) и явленіе Спасителя преп. Іоасафу.

Еще одно послѣднее наблюденіе. Мистическое самоуглубленіе, бѣгство въ пустыню не мѣшаетъ сѣвернымъ подвижникамъ прославлять любовь, какъ «главизну добродѣтелей», и излучать ее при всякомъ соприкосновеніи съ людьми. О ней внушаетъ Діонисій Глушицкій и его біографъ. О ней говоритъ Іоасафу явившійся ему Христосъ. И контекстъ и разъясненія не оставляютъ сомнѣній въ томъ, что эта любовь направлена не только къ Богу, но и къ человѣку.

6.

Личность и ученіе Нила Сорскаго слишкомъ хорошо извѣстны: это даетъ намъ возможность, говоря о немъ, лишь прочертить линіи, связующія его съ русской традиціей святости. Преп. Ниль съ ученикомъ своимъ Иннокентіемъ побывалъ на св. Горѣ и «въ странахъ Цареграда», но до того онъ былъ постриженникомъ Кириллова монастыря, сохранившаго всю строгость первоначальной жиз-

ни. Въ близкомъ сосѣдствѣ съ Кирилловымъ (въ 15 верстахъ), онъ и основалъ свой скитъ въ дикой болотистой чащѣ. Сочиненія его, особенно Уставъ, представляютъ художественную мозаику цитатъ изъ греческихъ отцовъ мистическаго направленія. Но многіе изъ нихъ, какъ мы видѣли, были извѣстны на Руси съ конца 14 вѣка. Житіе его не сохранилось, но многочисленныя посланія его какъ бы извнутри освѣщаютъ ту свѣтлую и любовную святость, которая течетъ изъ Сергіева источника. Его любовь находитъ слова поистинѣ огненныя. «О любимый мой о Христѣ братъ, вождельный Богу паче всѣхъ»... «Не терплю, любимче мой, сохранить таинство въ молчаніи, но бываю безуменъ и юродъ за братнюю пользу». И однако, для умной молитвы, которой онъ посвятилъ себя, общеніе съ людьми становится уже тяжкимъ бременемъ: приходящіе къ нему «не перестаютъ стужати ми, и сего ради смущеніе бываетъ намъ». Его смиреніе такъ велико, что онъ не желаетъ быть ничьимъ учителемъ: «Написахъ писаніе сіе...братіямъ моимъ приснымъ, яже суть моего крава: тако бо именую васъ, а не ученики. Единъ бо намъ есть Учитель». Извѣстно завѣщаніе Нила: «Повергните тѣло мое въ пустынь — да изѣдятъ е звѣріе и птицы; понеже согрѣшило есть къ Богу много и не достойно погребенія. Мнѣ потщанія, елико по силѣ моея, чтобы быть не сподобленъ чести и славы вѣка сего никоторыя, яко же въ житіи семъ, тако и по смерти». О нестяженіи его слышали и тѣ, кто ничего кромѣ этого не слышалъ о преп. Нилѣ. Горячій противникъ монастырскаго землевладѣнія, онъ выступилъ противъ него на соборѣ 1503 г.: «И нача старецъ Ниль глаголати, чтобы у монастырей сель не было, а жили бы чернцы по пустынямъ, а кормились бы съ рукодѣліемъ». Его любовь къ бѣдности такъ велика, что онъ хочетъ распространить ее и на церковь: «сосуды златы и сребряны и самыя

священныя не подобаетъ имѣти, такожде и прочія украшенія излишнія, но точію потребныя церкви приносить». Отступая здѣсь отъ господствующей русской традиціи, онъ ссылается на авторитетъ Златоуста и Пахомія Великаго. Но и въ этой чертѣ мы узнаемъ деревянные сосуды и холщевыя ризы преп. Сергія.

Въ согласіи съ духовной традиціей подвижничества, св. Нилъ не дѣлаетъ ударенія на тѣлесной аскезѣ. «О пищѣ же и питіи противу (т.-е. согласно) силы своего тѣла, болѣе же души, окормленія кійжде да творить... Здравіи бо и юніи да утомляютъ тѣло постомъ, жаждою и трудомъ по возмозному; старіи же и немощніи да упокояють себя мало». Внутренняя аскеза, очищеніе страстей и помысловъ на первомъ планѣ. Его скитскій или монастырскій уставъ представляетъ краткую, но полную энциклопедію аскетики, составленную съ большимъ искусствомъ, большимъ писательскимъ даромъ и всецѣло по древнимъ источникамъ. Вѣнцомъ аскезы является «дѣланіе сердечное», «умное храненіе». Описаніе умной молитвы дано со всею обстоятельностью, допускаемой въ такого рода вещахъ: «Поставити умъ глухъ и нѣмъ»... «и имѣти сердце безмолвствующе отъ всякаго помысла... и зрѣти прямо во глубину сердечную и глаголати: Господи Исусе Христе Сыне Божій помилуй мя... И такъ глаголи прилежно, аще стоя, или сидя или лежа и умъ въ сердцѣ затвора и дыханіе держа, елико можешь»... «Мечтаній же зракъ и образы видѣній не приѣмли... да не прельщенъ будеши...» Этой безмолвной молитвы нельзя оставлять для обычной, для «пѣнія». Послѣ «умной», всякая иная молитва является «прелюбодѣяніемъ ума» (Григорій Синаитъ). — Яркое описывается словами Симеона Новаго Богослова изступленіе и восторгъ, озаряющій душу, отдавшуюся умной молитвѣ: «Кой языкъ изре-

четь. Кой же умъ скажетъ? Кое слово изглаго-летъ? Страшно бо, воистину страшно, и паче словъ. Зрю свѣтъ, его же міръ не имать, посредѣ сел-ли на одрѣ сѣдя; внутри себѣ зрю Творца міру, и бесѣдную, и люблю, и ямъ, питаюся добрѣ единымъ боговѣдѣніемъ, соединяюся Ему, небеса превосхожду: и се всѣмъ извѣстно и истинно. Гдѣ же тогда тѣло, не вѣмъ».

Замѣчательна — при такой высотѣ и пламенности духовной жизни — та рассудительность и то пониманіе многообразія личныхъ путей, которыя отличаютъ св. Нила. «Вся же естества единымъ правиломъ объять невозможно есть: понеже разнство веліе имуть тѣла и крѣпость, яко мѣдъ и желѣзо отъ вѣка». И свои собственные совѣты онъ даетъ съ оговорками, оставляющими широкій выборъ для личной свободы: «аще произволяютъ»... «аще угодно Богу и полезно душамъ»... «аще кто о сихъ вящее и полезнѣйшее разумѣетъ, и онъ тако да творить, а мы о семъ радуемся». Св. Ниль не очень довѣряетъ человѣческому руководству. Трудно найти «наставника непрелестнаго». Поэтому онъ и предлагаетъ, вмѣсто учителя, «божественныя писанія» и «слова божественныхъ отцовъ». Но свою духовную свободу св. Ниль простираетъ и въ эту священную для древняго русскаго человѣка область писаній. «Писанія бо многа, но не вся божественна». Въ этомъ кругѣ писаній Ниль устанавливаетъ градацію авторитетовъ и, не презирая разума, пользуется имъ въ трудномъ изысканіи истины: «Наипаче испытую божественнаго писанія, прежде заповѣди Господни и толкованія ихъ, и апостольскія преданія, тоже и ученія св. отецъ; и яже согласны моему разуму къ благоугожденію Божію и къ пользѣ души преписую (списываю) себѣ и тѣмъ научаюсь». Эти начала разумной критики преп. Ниль примѣнялъ въ области агіологии, чѣмъ нажилъ себѣ не мало враговъ. О своихъ критиче-

скихъ приемахъ онъ самъ говоритъ такъ: «Писахъ же съ разныхъ списковъ, тщася обрѣсти правы и обрѣтохъ въ спискахъ онѣхъ многа неисправленна и елика возможно моему худому разуму исправляхъ»... Этой же критической работы онъ просить отъ своихъ болѣе ученыхъ читателей. Сочетаніе мистической традиціи исихастовъ съ широтой разума и духовной свободой дѣлаетъ творенія св. Нила совершенно исключительными въ духовной литературѣ древней Руси.

7.

Противоположность идей и духовныхъ направленій Нила Сорскаго и Юсифа Волоцкаго привели въ броженіе все русское духовное общество начала 16 столѣтія. Но задолго до Юсифа его направленіе уже ощутимо въ учителѣ его Пафнутіи Боровскомъ. Духовный внукъ преп. Сергія по своему учителю Никитѣ, Пафнутій былъ однимъ изъ яркихъ представителей московскаго, т.-е. южнаго излученія великой Троицкой обители. Въ его обликѣ соединились многія черты національнаго великорусскаго типа, которыя дѣлаютъ его столь обаятельнымъ для В. О. Ключевскаго: дисциплина, хозяйственность, трудолюбіе, чувство мѣры: «безмѣрія во всемъ убѣгая... все во время творя». Онъ много заботится о строгости уставной жизни въ монастырѣ, но его житіе мало можетъ сказать о внутренней духовной, жизни. Мы видимъ его строгость. Прозорливецъ, Пафнутій узнаетъ по лицу, «аще который братъ правило заложитъ въ кой день», и обличаетъ виновнаго. Онъ не допускаетъ, чтобы иночество могло искупить грѣхъ кающагося убійцы и изгоняетъ его изъ монастыря. «Яро воззрѣвъ», «ярымъ окомъ» — иногда выражается о немъ житіе. Чудеса его имѣютъ большею частью карающій смыслъ. За то, прекрасный хо-

зяинъ, онъ кормить у себя во время голода болѣе 1000 человѣкъ. Въ сущности, портретъ св. Іосифа Волоцкаго уже данъ здѣсь въ черновомъ наброскѣ.

Іосифа Волоцкаго, благодаря тремъ обширнымъ житіямъ его, мы знаемъ лучше всѣхъ сѣверно-русскихъ святыхъ. Мы какъ бы воочію видимъ его крѣпкую внушительную фигуру, его цвѣтущую русскую красоту. Чувство мѣры, приличія, своеобразной церковной эстетики отличаетъ его въ такой же степени, какъ и твердость уставнаго быта. Вотъ идеаль православнаго воспитанія, какъ онъ дается въ «Просвѣтителѣ»: «Ступаніе имѣй кротко, гласъ умѣренъ, слово благочинно, пищу и питіе не мятежно, потребно зри, потребно глаголи, буди въ отвѣтахъ сладокъ, не излишествуй бесѣдой, да будетъ бесѣдованіе твое въ свѣтлѣ лицѣ, да даетъ веселіе бесѣдующему тебѣ». Онъ прекрасно читаетъ въ церкви, «какъ никто въ тѣ времена». У него «въ языкѣ чистота, и въ гласѣ сладость и въ чтеніи умиленіе». Любитель церковнаго благолѣпія, онъ приглашаетъ расписывать свою церковь знаменитаго иконописца Діонисія. Но эстетика св. Іосифа имѣетъ не созерцательный, а дѣйственный характеръ. Онъ черезъ внѣшнее идетъ къ внутреннему, черезъ тѣло и его дисциплину къ дисциплинѣ духа. Потому онъ такъ настаиваетъ на положеніи тѣла за молитвой: «стисни свои руки, и соедини ноги и очи смежи и умъ собери». Это молитва не окрыленная, а толкущая, побѣждающая волей и упорствомъ. Мѣсто умной молитвы у Іосифа занимаетъ келейное правило и продолжительность церковныхъ службъ. Его не влечетъ къ одинокому созерцанію, къ отшельничеству. Идеаль его — совершенное общежитіе. По смерти учителя Пафнутія, онъ обходитъ русскіе монастыри, ища, гдѣ сохранился въ чистотѣ сергіевскій общежительный уставъ. Только Ки-

рилловъ удовлетворяетъ его — не духовностью, а уставностью: «не словомъ общій, а дѣлы». Онъ отмѣтилъ тамъ «пѣніе», ему нравилось, что «кійждо изъ братій стояше на своемъ мѣстѣ... всѣмъ брашно и питіе равно». Этотъ идеаль общезжитія онъ и стремится воплотить въ своемъ монастырѣ. Для него онъ пишетъ свой знаменитый уставъ — не руководство къ духовной жизни, а строгій распорядокъ монастырскаго быта.

Но за этимъ бытовымъ укладомъ и эстетикой благолѣпія нельзя забывать основной корень Іосифова благочестія. Корень этотъ горекъ и даже страшень. Онъ объясняетъ намъ его суровость передъ лицомъ міра. Въ глубинѣ его души живетъ религіозный ужасъ эсхатологіи: «Вѣкъ мой кончается и страшный престоль готовится, судъ меня ждетъ, претя мя огненною мукой и пламенемъ негасимымъ». Іосифъ не допускаетъ, чтобы даже «великіе свѣтильники и духовные отцы», даже святые мученики «страшный часъ смертный безъ истязанія проидеша бѣсовскаго мытарства». Отсюда напряженное покаяніе («самъ себе мучаше»), отсюда слезы и вериги у лучшихъ учениковъ его, духовной аристократіи волоколамской. «У однихъ пансырь подъ свиткою, у другихъ желѣза тяжкія». «Вси въ лычныхъ обуцахъ и въ плачевныхъ ряскахъ». Бьютъ поклоны по 1000, 2000, 3000 въ день. Здѣсь, въ этомъ религіозномъ страхѣ — источникъ противорѣчія между обаятельностью, даже веселостью природнаго нрава Іосифа и суровостью его отношенія къ грѣшникамъ.

Ясно, что защита Іосифомъ монастырскихъ сель вытекала не изъ любви его къ покойной жизни. Въ ея основѣ лежалъ идеаль соціального служенія монастыря. Къ Іосифу идутъ окрестные крестьяне, потерявъ лошадь, корову, козу, и онъ даетъ каждому «цѣну ихъ». Онъ убѣждаетъ бояръ заботиться о своихъ «тяжаряхъ», не угнетать ихъ,

хотя бы ради собственных хозяйственных интересов. Одинъ изъ біографовъ увѣряетъ, что подъ его благимъ вліяніемъ «вся тогда волоцкая страна къ доброй жизни прелогашеся... и поселяне много послабленіе имуще отъ господей сель ихъ». Во время голода Іосифъ кормить у себя до 700 бѣдняковъ, занимаетъ деньги на покупку хлѣба, а дѣтей (до 50) собираетъ въ своемъ страннопримномъ домѣ.

Но социальное служеніе у св. Іосифа вырастаетъ въ національное. Горячій патріотъ, онъ собираетъ свѣдѣнія о русскихъ святыхъ и монастыряхъ, онъ восторженно славить святость русской земли: «Русская земля нынѣ благочестіемъ всѣхъ одолѣ». Средоточіе этой земли — въ московскомъ великомъ князѣ, и Іосифъ служитъ ему, развивая теорію божественной царской власти и приравнивая къ ней власть великаго князя, за долго до вѣнчанія на царство Іоанна. «Царь убо естествомъ подобенъ есть всѣмъ человекомъ, властію же подобенъ есть высшему Богу». Еще Пафнутій поставилъ свой монастырь въ тѣсную зависимость отъ московскаго государя (Ивана III). И онъ и Іосифъ представляютъ великому князю выборъ игумена и общее попеченіе о своей обители. Іосифъ любитъ власть, хочетъ видѣть ее бдительной и строгой. Онъ вполне удовлетворенъ тѣмъ развитіемъ, какое приняло самодержавіе при Василіи III.

Суровый къ себѣ, Іосифъ суровъ и къ другимъ. Почти все его волоколамское игуменство проходитъ въ борьбѣ: со своимъ княземъ (Волоцкимъ), со своимъ епископомъ (св. Серапіономъ), съ ересью жидовствующихъ, съ учениками Нила Сорскаго. Для еретиковъ онъ требовалъ смерти, для кающихся — пожизненнаго заключенія. Онъ убѣждалъ великаго князя въ опасности прощенія, и его письма имѣли успѣхъ. Въ «Просвѣтителѣ» онъ даетъ православно обоснованіе смертной казни еретиковъ,

которую практически примѣнялъ Геннадій Новгородскій по католическому образцу. Здѣсь, какъ и въ въ спорахъ о монастырскомъ землевладѣніи, онъ столкнулся съ «заволжскими» учениками Нила. Сѣверные старцы краснорѣчиво напоминали великому князю о христіанскомъ милосердіи, о прощеніи кающихся грѣшниковъ. Въ обѣихъ тяжбахъ Іосифъ вышелъ побѣдителемъ.

8.

Противоположность между «нестяжателями» и «осифлянами» по истинѣ огромна, какъ въ самомъ направленіи духовной жизни, такъ и въ социальныхъ выводахъ. Одни исходятъ изъ любви, другіе изъ страха (страха Божія), одни являютъ кротость и всепрощеніе, другіе — строгость къ грѣшнику, на одной сторонѣ почти безвластіе, на другой строгая дисциплина. Духовная жизнь «заволжцевъ» протекаетъ въ отрѣшенномъ созерцаніи и умной молитвѣ, — «осифляне» любятъ обрядовое благочестіе и уставную молитву. Заволжцы защищаютъ духовную свободу и во имя состраданія даютъ въ своихъ скитахъ убѣжище гонимымъ еретикамъ; осифляне предають ихъ на казнь. «Нестяжатели» предпочитаютъ собственную бѣдность милостынѣ, «осифляне» ищутъ богатства ради социальной организаціи благотворительности. Заволжцы, при всей ихъ безспорной русской генеалогіи — отъ преп. Сергія и Кирилла — питаются духовными токами православнаго Востока; «осифляне» проявляютъ яркій религіозный націонализмъ. Наконецъ, первые дорожатъ независимостью отъ свѣтской власти, послѣдніе работаютъ надъ укрѣпленіемъ самодержавія и добровольно отдають подъ его попеченіе и свои монастыри и всю русскую Церковь. Начало духовной свободы и мистической жизни противостоитъ социальной организаціи и

уставному благочестію. Побѣда Іосифа опредѣлилась сродностью, созвучіемъ его дѣла — національно-государственному идеалу Москвы, съ ея суровой дисциплиной, напряженіемъ всѣхъ социальныхъ силъ и закрѣпощеніемъ ихъ въ тяглѣ и службѣ. Послѣднее объясненіе легкой побѣды «осифлянъ» — въ торжествѣ національно-государственныхъ задачъ надъ внутренне-религіозными.

Самое раздвоеніе древняго Θεодосіевскаго благочестія по двумъ направленіямъ еще не было церковнымъ бѣдствіемъ. Не была непоправимымъ бѣдствіемъ и борьба между ними, при всей ея ожесточенности. Настоящее несчастье заключалось въ полнотѣ побѣды одного изъ нихъ, въ полномъ подавленіи другого. Побѣдившіе осифляне сумѣли соединить дѣло своихъ противниковъ съ жидовствующей и раціоналистической ересью, и въ теченіе десятилѣтій на московскихъ соборахъ судили и осуждали ихъ. За это время много заволжцевъ было сослано, много скитовъ закрыто, много отшельниковъ бѣжало на сѣверъ. Монастырь св. Іосифа возглавилъ русскую церковь, посылая митрополитовъ и епископовъ изъ своихъ стѣнъ, какъ нѣкогда Печерскій монастырь въ Кіевѣ. Черезъ этихъ питомцевъ и учениковъ св. Іосифа его направленіе къ срединѣ 16 вѣка окончательно утвердилось на Руси. Благочестіе и труды м. Макарія, Сильвестра, Стоглавый Соборъ — лучшіе плоды осифлянства, хотя въ нихъ (особенно въ Стоглавѣ) замѣтны и тѣневые стороны. Онѣ станутъ еще нагляднѣе, если мы вспомнимъ, что въ жертву побѣдителямъ былъ принесенъ Максимъ Грекъ вмѣстѣ съ возможностями возрожденія на Руси заглохшей въ Греціи православной культуры. Недаромъ расцвѣтъ нашей литературы въ началѣ 16 столѣтія замираетъ къ срединѣ его, и 17 вѣкъ въ области оригинальной русской письменности является, быть можетъ, однимъ изъ бѣд-

нѣйшихъ. Онъ живетъ переводами, преимущественно съ латинскаго и польскаго, уже задолго до Петра ощущая свое безсиліе.

Въ религіозной жизни устанавливается надолго тотъ типъ уставнаго благочестія, обрядоваго исповѣдничества, который поражалъ всѣхъ иностранцевъ и казался тяжкимъ даже православнымъ грекамъ, при всемъ ихъ восхищеніи. На ряду съ этимъ жизнь, какъ семейная, такъ и общественная, все болѣе тяжелѣетъ. Если для Грознаго самое ревностное обрядовое благочестіе совмѣстимо съ утонченной жестокостью (опричина задумана, какъ монашескій орденъ), то и вообще на Руси развратъ и жестокость легко уживаются съ обрядовой строгостью, на удивленіе иноземцевъ. Тѣ отрицательныя стороны московскаго быта, въ которыхъ видѣли вліяніе татарщины, развиваются особенно съ 16 вѣка. 15-ый, рядомъ съ нимъ, — вѣкъ свободы, духовной легкости, окрыленности, которая краснорѣчивѣе всего говоритъ намъ въ новгородской и ранней Московской иконѣ по сравненію съ позднѣйшей.

Многіе утѣшаются въ суровости и культурной бѣдности московской Руси — ея святостью. Внимательное изученіе русскихъ святыхъ приводитъ къ выводу, что золотымъ ея вѣкомъ было 15 столѣтіе. Начало 16-го еще живетъ наслѣдствомъ прошлаго. Ученики Іосифа и Нила долго еще продолжаютъ подвигъ учителей. Но во второй половинѣ столѣтія уже явно убываніе, утечка святости, особенно, если ограничиться святостью иноческой, отвлекаясь отъ юродивыхъ и святителей, которые въ большемъ числѣ въ это именно время прославляютъ русскую церковь. Въ 17 вѣкѣ закатъ святости нагляднѣе. Въ календарь русскихъ святыхъ это столѣтіе внесло немногимъ больше десятка именъ. И имена эти принадлежатъ мѣстно чтимымъ угодникамъ, нынѣ почти забытымъ. За-

мѣчательно, что большинство изъ нихъ принадлежить сѣвернымъ поморскимъ (даже сибирскимъ) отшельникамъ, уже ничѣмъ не связаннымъ съ той Москвой, которая въ это время горделиво мнитъ себя твердыней вселенскаго православія.

Нынѣ уже ясно, что основной національный путь московскаго благочестія 17 вѣка велъ прямымъ путемъ къ старообрядчеству. Стоглавъ не даромъ былъ дорогъ расколу, св. Іосифъ Волоцкій не даромъ сталъ главнымъ его святымъ, «Просвѣтитель» его настольной книгой. Вмѣстѣ съ расколомъ, большая, хотя и узкая и слѣпая, религіозная сила ушла изъ русской Церкви, обезкровливая ее. Но не нужно забывать, что первое великое обезкровленіе совершилось на 150 лѣтъ раньше. Тогда была порвана великая нить, идущая отъ св. Сергія и Кирилла; съ Аввакумомъ покинула русскую Церковь школа св. Іосифа. Отсюда видимый параличъ 18-го вѣка, вытѣснившего великорусскую традицію малорусской ученой школой.

Однако русская Церковь не засохла, духовная жизнь ея не изсякла. Подъ почвой текли благодатныя рѣки. И какъ разъ вѣкъ Имперіи, столь, казалось бы, неблагопріятный для оживленія древне-русской религіозности, принесъ возрожденіе мистической святости. На самомъ порогѣ новой эпохи, Паисій Величковскій, ученикъ православнаго Востока, находитъ творенія Нила Сорскаго и завѣщаетъ ихъ Оптиной пустыни. Еще святитель Тихонъ Задонскій ученикъ латинской школы хранитъ въ своемъ кроткомъ обликѣ фамиліи черты Сергіева дома. Съ 19 вѣка въ Россіи зажигаются два духовныхъ костра, пламя которыхъ отогрѣваетъ замерзшую русскую жизнь: Оптина пустынь и Саровъ. И ангельскій образъ Серафима и оптинскіе старцы воскрешаютъ классическій вѣкъ русской святости. Вмѣстѣ съ ними приходитъ время реабилитаціи св. Нила, котораго

Москва забыла даже канонизовать, но который въ 19 вѣкѣ, уже церковно чтимый, для всѣхъ насъ является выразителемъ самаго глубокаго и прекраснаго направленія древне-русскаго подвижничества.

Г. Федотовъ.