



БОГОСЛОВИЕ

УДК 1(091)

Алексей Адольфович Пешков

Проблема монастырских стяжаний в оценках прп. Максима Грека и прп. Иосифа Волоцкого



Аннотация: Статья анализирует вопрос православной оценки монастырских землевладений в XVI веке. В этот период сложились две партии, противоположно оценивающие возможность монашествующим владеть и управлять крупными земельными и иными ресурсами. В работе представлена оценка этих взглядов в сочинениях крупного европейского гуманиста и афонского инокa прп. Максима Грека. В статье прослеживается связь оценок прп. Максима Грека и византийской



святоотеческой традиции. В контексте затронутой темы также анализируется вопрос ростовщичества.

Ключевые слова: прп. Максим Грек, прп. Иосиф Волоцкий, прп. Нил Сорский, пожертвования, вклад на постриг, земельное владение Церкви, иосифляне, нестяжатели, ростовщичество.

Сведения об авторе: Пешков Алексей Адольфович — кандидат философских наук, кандидат богословия, доцент Нижегородской духовной семинарии, Нижний Новгород, Российская Федерация, alekse-peshkov@yandex.ru

The Problem of Monastic Acquisitions in the estimates of the Rev. Maxim the Greek and the Rev. Joseph Volotsky

Abstract: The article analyzes the issue of the Orthodox assessment of monastic landholdings in the XVI century. During this period, two parties emerged that oppositely assess the ability of monastics to own and manage large land and other resources. The paper presents an assessment of these views in the writings of a major European humanist and Athonite monk, St. Peter the Great. Maxim the Greek. The article traces the relationship of the estimates of the prp. Maxim of the Greek and the Byzantine Patriistic tradition. In the context of the topic raised, the issue of usury is also analyzed.

Keywords: Rev. Maxim the Greek, Rev. Joseph Volotsky, Rev. Nil Sorsky, donations, contribution to tonsure, land ownership of the Church, Josephites, non-possessors, usury.

About the author: Peshkov Aleksey Adolfovich — candidate of philosophical sciences, candidate of theology, associate professor of the Nizhny Novgorod Theological Seminary, Nizhny Novgorod, Russian Federation, alekse-peshkov@yandex.ru



ПРЕПОДОБНЫЙ МАКСИМ ГРЕК В ОЦЕНКАХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ

Идейный облик преподобного Максима Грека богослова и мыслителя, погруженного в исторические и идейные перипетии той эпохи, является важным маркером для ее оценок.

Исследования, посвященные прп. Максиму Греку, можно рассмотреть отдельно. Поскольку творения прп. Нила Сорского и прп. Иосифа Волоцкого во многом анализировали в контексте историософской схемы их идеологического противопоставления. Что не всегда верно отражало их взгляды, поскольку их различие в большей степени определялось разницей прочтения в едином христианском пространстве евангельского благовестия. А сочинения прп. Максима Грека в меньшей степени вписывали в контекст этого противостояния.

Д. С. Лихачев отмечает трудности в исследовании наследия прп. Максима Грека. Несмотря на непрекращающийся интерес к его фигуре со стороны ученых, самих исследований наследия греческого и русского святого критически мало. Академик Д. С. Лихачев в 1989 году отмечал плачевное положение с изданием литературного наследия прп. Максима Грека. На тот момент альтернативы трехтомному собранию его сочинений, выпущенному в Казани еще до революции, он не видел, несмотря на то что их издание уже не соответствовало современным научным требованиям и стало библиографической редкостью. «Издание всего корпуса его творений — актуальная задача современной медиевистики», — подытоживает Д. М. Буланин¹. В 2008 году эта лакуна закрывается двухтомным научным изданием трудов прп. Максима под редакцией Н. В. Сенициной. Однако в этом издании происходит научная реконструкция славянского текста сочинений преподобного. Таким образом, научное издание современного перевода сочинений прп. Максима Грека все еще остается актуальной задачей.

В отечественных исследованиях трудов прп. Максима Грека можно выделить три периода. Первый — сер. XIX — нач. XX вв., начало активного изучения наследия прп. Максима Грека. Второй — период



советского времени, когда полностью поменялась идеология в государстве. Третий — современный период характеризуется попытками отойти от прежних идеологических схем, чтобы дать беспристрастный научный анализ данной эпохи.

В рамках первого периода одной из первых следует назвать редактированные Журналом Министерства Народного Просвещения материалы Г. Терещенко и изданные статьей «О трудах Максима Грека»². Г. Терещенко один из первых предпринял попытку определить свод сочинений прп. Максима, систематизировав их в типологическом порядке. Также он дает краткие сведения о самом прп. Максиме Греке. Следующее крупное исследование принадлежит руке свт. Филарета (Гумилевского)³. Также можно назвать труд протоиерея Горского А. В. «Максим Грек, святогорец»⁴.

Далее в этот период, уже в начале XX века, появляются первые фундаментальные работы, посвященные этому святому. Особо следует отметить работу В. С. Иконникова⁵, которая по справедливому признанию современных исследователей и сегодня не утратила актуальности. Можно лишь присоединиться к мнению, что она остается «непревзойдённой по охвату материала и привлечённых источников ни в российской, ни в зарубежной науке»⁶. Следующей работой этого периода является труд Б. И. Дунаева «Максим Грек и греческая идея на Руси в XVI веке»⁷, в которой он высказывает оригинальную идею, что прп. Максим в своей деятельности выступал сторонником русско-турецкой войны как пути освобождения греков от турецкого ига. Также выходили оценки прп. Максима Грека в составе авторских сборников. Наиболее презентабельным здесь является сочинение Н. И. Костомарова, в котором он исследует исторически значимые персоналии отечественной истории⁸. Шестнадцатая и семнадцатая главы посвящены прп. Нилу Сорскому, князю-иноку Вассиану Патрикееву и прп. Максиму Греку. Характерно, что Н. И. Костомаров не выводит фигуру прп. Иосифа Волоцкого как значимую, в отдельную главу и затрагивает его лишь в контексте фигуры прп. Нила Сорского. В то время как В. О. Ключевский отдельными главами рассматривает и прп. Максима грека и полемику прп. Нила



Сорского и прп. Иосифа Волоцкого⁹. Эти же фигуры рассматриваются знаменитым историком в его лекциях в контексте общего исторического анализа проблемы церковно-государственных отношений. Следует отметить, что в этом анализе В. О. Ключевский серьезно опирается на труд Павлова А. С. «Исторический очерк секуляризации церковных земель в России. Попытки к обращению в государственную собственность земельных владений русской церкви в XVI веке (1503–1580 г.)»¹⁰.

Значимым исследованием, анализирующим тему оценок прп. Максимом Греком русской духовной традиции XVI века, была фундаментальная статья Н. Ф. Каптерева «В чем состоит истинное монашество по воззрениям преподобного Максима Грека?»¹¹, которая, по задумке автора должна была стать частью его обширного исследования — «Преподобный Максим Грек как отец русской публицистики».

Данная статья Н. Ф. Каптерева была написана в рамках развернувшихся бурных споров, в начале 20 века¹², о целях монашества, триггером которых выступила работа А. В. Круглова.

В этой работе Н. Ф. Каптерев, часто затрагивавший в своих исследованиях вопросы особенностей отечественной духовной культуры XVI–XVII вв. в сравнении с культурой византийской, анализирует оценку прп. Максимом особенностей русской монашеской традиции.

Ход оценок Н. Ф. Каптерева глубоко опирается на тексты прп. Максима Грека, и поэтому транслирует именно взгляды прп. Максима. В то же время он не удержался и от собственных субъективных взглядов в оценках подлинных целей монашества. В преамбуле к основной части работы Н. Ф. Каптерев утверждает, что истинная цель монашества состоит: «из подвигов монаха, направленных на личное самоусовершенствование, и из подвигов общественно-публичной его деятельности»¹³. Таким образом, монах должен прежде заботиться о духовном совершенствовании ближних ради чего и достигается им его личное совершенство. На основании этого Н. Ф. Каптерев подвергает критике желание монашества удалиться от мира и не вести в нем духовно-просветительскую работу. Такое отношение он считает проявлением эгоизма, равнодушия и однобоким пониманием целей монашества: «Эта

грубо-эгоистическая, чуждая учению Христа, теория монашества, *признаваемая* за правую многими русскими, естественно и необходимо должна была сказаться на нашем монашестве»¹⁴.

Таких оценок монашеского призвания мы не найдем в сочинениях прп. Максима. Скорее наоборот, помимо призыва к монашествующим к деятельной любви к ближним, в них содержится критика за недостаточный уход монастырей от мира, который проявляется в монастырских стяжаниях. Здесь Н. Ф. Каптерев отходит от строго научного подхода, заменяя взгляды прп. Максима собственной интерпретацией.

В то же время оценка статьи Н. Ф. Каптерева диаконом В. В. Масиным как его субъективной критики монашества не вполне объективна¹⁵. В основных своих оценках учения о монашестве прп. Максима, Н. Ф. Каптерев транслирует взгляды именно Ватопедского инока. Можно признать, что доктор церковной истории Н. Ф. Каптерев расширяет рамки статьи, заданные названием, дав не только анализ взглядов прп. Максима на монашество его времени, но и собственную оценку современной отечественной монашеской традиции.

Таким образом, в данный период единственным фундаментальным и персонализированным исследованием, посвященном прп. Максиму Греку, можно отметить труд В. С. Иконникова. В котором предпринимается сложная реконструкция как идей прп. Максима Грека, в контексте полемики о церковных стяжаниях, так и церковно-политическая ситуация, в контексте вопроса о церковных владениях. В то же время, почти все работы данного периода раскрывают взгляды прп. Максима в контексте историко-полемического вопроса о церковных стяжаниях и слабо касаются богословских идей святого.

Следующий этап в оценках наследия прп. Максима Грека начинается в советский период в связи с развитием марксистской историософии. В советский период общественно-религиозная полемика осмысливается как «как отражение (хотя часто и в богословско-религиозной форме) социальной борьбы того времени»¹⁶.

Здесь выделяется труд В.Ф Ржиги, который хотя и был написан в контексте марксистской идеологии, все же довольно точно передает



содержание и характер идей Ватопедского инока. В. Ф. Ржига прослеживает любопытный феномен, если XIII век еще хранит в себе памятники, обличающие «свежим словом» социальную несправедливость со стороны власти, то обличения последующих эпохи содержат только старые формулы и поражают своей «бледностью»¹⁷. По мнению советского исследователя, живой язык обличений возрождается уже в полемических сочинениях прп. Максима Грека.

Следующим крупным исследованием наследия прп. Максима Грека стала работа преподавателя Ленинградской духовной академии А. И. Иванова — «Литературное наследие Максима Грека»¹⁸. В это же время к исследованию наследия афонского и русского подвижника обращается Н. В. Синицина. Между А. И. Ивановым и Н. В. Синициной произошла полемика о времени формирования нестяжательских взглядов прп. Максима, в которой А. И. Иванов привел убедительные доводы, что нестяжательская позиция преподобного формируется в итальянский, а не российский период его жизни. В контексте анализа истории русского государства XV–XVI веков фигуру прп. Максима Грека исследует А. А. Зимин. По мнению Казаковой и Иванова им были высказаны спорные суждения о причинах суда над этим афонским старцем¹⁹. Во второй половине прошлого столетия серьезный текстологический анализ сочинений прп. Максима провел Д. М. Буланин. В заключительные годы советского периода Громов М. Н. предпринимает попытку осмыслить св. Максима Грека не только как историческую фигуру, но как оригинального отечественного мыслителя²⁰.

Исследователем, который завершает советский период в изучении наследия прп. Максима, следует назвать советского и российского историка проф. Н. В. Синицину. Главным направлением ее исследований стала религиозно-политическая история России XVI–XVII вв., а также литературное и философское наследие прп. Максима Грека. Биография постриженника Ватопедского монастыря исследуется в двух ее монографиях — «Максим Грек в России»²¹ и работе уже современного периода — «Максим Грек», вышедшей в серии ЖЗЛ²².

На Западе в этот же период проводятся собственные исследования наследия и личности прп. Максима Грека, развиваются иные



взгляды по сравнению с советской историографией. Интерес к личности прп. Максима развивают прежде всего представители отечественной эмиграции. Крупнейшим исследователем здесь становится профессор философского факультета в Лувене И. Денисов в 1943 году выходит его труд «Максим Грек и Запад: К исследованию религиозно-философской мысли Михаила Триволиса»²³. В этой работе И. Денисов делает сенсационное открытие о тождестве прп. Максима Грека и известного мыслителя Михаила Триволиса. Это исследование подстегнуло интерес к фигуре Максима на Западе. Были опубликованы работы Б. Шульцце «Максим Грек как теолог»²⁴, Д. Хейни «Из Италии в Московию. Жизнь и труды Максима Грека»²⁵. В Греции объемный труд, посвященный прп. Максиму Греку, в 1953 г. издал выпускник СПбДА Г. Папамихаил²⁶.

Тем не менее в отечественной эмигрантской мысли наследие прп. Максима оценивалось сквозь устоявшуюся призму противостояния иосифлян и нестяжателей²⁷. В этом русле рассматривает место прп. Максима в российской истории Г. П. Федотов. В контексте российской истории анализирует жизнь прп. Максима проф. А. Карташев²⁸. В своем первом томе «Истории Русской церкви» он посвящает как прп. Максиму, так и новейшей о нем литературе отдельную статью, но здесь он также, как и Г. П. Федотов рассматривает его фигуру в русле богословских споров нестяжателей и иосифлян.

На современном этапе личность и труды прп. Максима продолжают активно изучаться как в России, так и за рубежом. Активно привлекает исследовательскую мысль наследие православного святого в Греции. Там вышел ряд монографий Константиноса Цилиянниса²⁹. В 1991 году тему своей докторской диссертации посвятил прп. Максиму Христос Ласкаридис, впоследствии издав в Фессалониках свой труд³⁰.

В 2011 году был основан в России Фонд преподобного Максима Грека. На площадке сайта этого Фонда активно публикуются материалы, посвященные как традициям Святой Горы Афон, так и изучению наследия прп. Максима Грека. Неизменным автором публикаций является Н. З. Зайц, доктор исторических наук, доктор филологических наук, славист. В 2011 году ею была защищена докторская



работа — «Церковнославянский язык Максима Грека в сравнении со славянским языком словенского богослова Приможа Трубара».

В России также пишутся диссертации, посвященные различным аспектам творчества прп. Максима Грека. Здесь можно перечислить работы Л. И. Журовой «Литературное наследие Максима Грека: автор и текст». Ею же были подготовлены критические издания текстов прп. Максима³¹. Следует отметить, что в это же время критическое издание текстов прп. Максима предпринимается и под руководством Н. В. Синициной³². Диссертация Ю. Н. Кабанкова посвящена анализу наследия прп. Максима в контексте изучения средневекового сознания³³. Впоследствии этот труд был переработан в монографию³⁴. Диссертация Юдиной М. И. анализирует политические и правовые аспекты его наследия³⁵. Примечательна диссертация В. Ю. Крутецкого, «Максим Грек и русская культура последней четверти XVI века»³⁶. Одной из задач объемного исследования автор ставил выявление связей исторических событий с творчеством Максима Грека.

К юбилейным датам святого в Москве и на Афоне в первом десятилетии XXI века прошел ряд крупных международных конференций. Также стоит отметить диссертацию К. В. Коновалова — «Антропология и гносеология Максима Грека»³⁷. Позднее опубликованной в качестве монографии³⁸. В этой работе предпринимается попытка философско-богословского анализа наследия прп. Максима Грека. Примечательным в этой работе является анализ взглядов преподобного в контексте византийского святоотеческого наследия, которое транслирует ватопедский постриженник в своем богословии.

В современной историографии наблюдается тенденция критически переосмыслить результаты анализа полемики иосифлян и нестяжателей в отечественной дореволюционной и советской историографии. Особое направление в оценках этого вопроса дают эмигрантские исследования, анализируя развернувшуюся полемику как столкновение именно духовных идеалов. В ряде эмигрантских изданий активно развивается и становится популярным направление, которое противопоставляет «уставному» благочестию прп. Иосифа Волоцкого аскезу прп. Нила Сорского, последняя, в славянофильском ключе,



представляется как результат органичного развития духовности Руси. Тон здесь задают сочинения Г. П. Федотова, который делает особый акцент на внешнем характере аскезы Волоцкого игумена: «прежде о телесном благообразии и благочинии попечемся, потом же и о внутреннем хранении». <...> В этом вся духовная школа иосифлянства», — делает вывод ученый³⁹. Впоследствии эту цитату прп. Иосифа — «прежде о телесном благообразии и благочинии попечемся», с удовольствием подхватили И. К. Смолич⁴⁰ и другие исследователи как квинтэссенцию иосифлянства. Для объективности отметим, что вырванная из контекста эта цитата слишком прямолинейна. Если мы обратимся к контексту, то в первой главе Устава прп. Иосифа эта цитата находится в центре рассуждений о благообразии чина церковной службы. Здесь телесное благообразие и благочиние касается прежде всего внешнего поведения и положения братии во время церковной службы. Впрочем, это замечание не отрицает объективности выводов исследователей о внешнем характере уставного благочестия волоколамского игумена.

В дополнение к представлению, данному Г. П. Федоровым, можно добавить, что благочестивое поведение инока на службе, по мнению прп. Иосифа, должно быть обусловлено не столько святостью места, сколько необходимостью сохранять внешнее благообразие для оказавшихся на монастырской службе мирян или важных гостей, «тогда паче подобает нам не творити беседы на молитве, яко да от зазрения убежим, и на себе гнев Божий не привлечем; обычай бо есть миряном зазирати и смеяться иноком безчинствующим и оного не соблазним»⁴¹.

Прп. Иосиф видит в таком внешнем и даже постановочном благочинии иноков важную педагогическую роль, поскольку «ничто же бо тако пользует мирския человеки, якоже иноческое благочиние и благовоинство»⁴². Впрочем, эти правила полностью не распространяются на настоятеля и на начальствующую братию, если деловые потребности обители входят в конфронтацию с ходом богослужения, то предпочтение следует отдать насущным нуждам монастыря. Так, в случае если к ним во время богослужения обращаются не только с духовными, но с бытовыми вопросами, то Устав прп. Иосифа предписывает им отвечать, но «вкратце



и тихо, шептанием». Если же предстоит длительный разговор, то уставом предписывается оставить службу и выйти из храма.

На наш взгляд, наиболее показательным произведением для понимания аскетических идеалов прп. Иосифа является его «Ответ недоверчивым». В этом послании прп. Иосиф рисует портреты современных ему русских подвижников, которых он знал лично или через их прямых учеников, в них он выхватывает те сформировавшие его черты, и которые он полагает образцом благочестия. Так, правило не есть и не пить в келиях и не выходить из монастыря, а также не держать юных отроков в монастырях и входить туда женщинам прп. Иосиф берет от прп. Кирилла Белозерского. В обители прп. Саввы его восхитило то, что прп. Савва всегда строго контролировал время посещения братией богослужений, сурово пресекая опоздания и неблагоговейное поведение на службе, «даже малых согрешений и нарушений не прощал. А говорящих и бесчинствующих иногда бил жезлом, иногда же и в затвор посылал, и был суров, когда требовалось»⁴³. В уставе прп. Иосифа мы видим те же приемы насаждения благочестия, которые он перенимает от современных ему русских, в основном северных, подвижников.

В этом ракурсе уже нельзя противопоставлять прп. Иосифа отечественной духовной традиции как инородного элемента в рамках славянофильского лекала о Петре I, внесшем в Россию чуждые начала. Поскольку прп. Иосиф опирается на существующую традицию и по своему ее интерпретирует.

Отсюда в оценках В. О. Ключевского и следующих за ним ряда эмигрантских исследователей складывается идея, что основанием исторической устойчивости идей прп. Иосифа была «вполне туземная, родная почва». Грустным признанием здесь слышится мнение В. О. Ключевского о внеисторичности и внепочвенности аскетических идеалов прп. Нила Сорского для развития монашества средневековой Руси. Выводы В. О. Ключевского подхватывает один из основателей Свято-Сергиевского института в Париже, А. В. Карташев: «Стиль аскетической педагогики, организованный преп. Иосифом, в этом смысле очень национален»⁴⁴. В отличие от прп. Нила Сорского, который



выступает как представитель византийской традиции⁴⁵, А. В. Карташев отрицает какое-либо влияние на прп. Иосифа не только запада, но и византийской мысли: «целиком доморощенная душа и голова игумена Иосифа не вдыхала в себя воздуха не только Запада, но даже и канонизованной наставницы правоверия — горы Афонской»⁴⁶. Коллега А. В. Карташева, прот. Г. В. Флоровский, также не отрицая вывод В. О. Ключевского, пишет, что прп. Нил Сорский может быть понят «только из аскетико-созерцательной традиции древней и византийской Церкви»⁴⁷.

Тем не менее, Г. П. Федотов оспаривает такой исторический пессимизм в адрес прп. Нила. Он полагал, что аскетические направления прп. Иосифа Волоцкого и прп. Нила Сорского могли мирно сосуществовать в духовном пространстве Руси. Г. П. Федотов считал, что кризис древнерусской святости состоял не в самом наличии уставного благочестия прп. Иосифа. А в том, что аскетический идеал прп. Иосифа вошел в конфликт и подавил аскетический идеал прп. Нила внутри одного идейного пространства. Действительно, знакомство с источниками показывает, что идеалы прп. Нила были близки просвещенным слоям средневекового русского общества — нестяжательские идеи были популярны и плодотворны в среде образованных чиновников и части образованного духовенства. Связь аскетических идей прп. Нила и отечественной аскетической традиции развивает Прохоров. Он находит истоки аскетической традиции прп. Нила на Руси не только в трудах прп. Ефросина, но и в наследии прп. Кирилла Белозерского⁴⁸. При этом в своих выводах он опирается на исследование Е. В. Романенко, которая прослеживает связь предания прп. Нила и Устава прп. Ефросина Псковского⁴⁹.

На выводы дореволюционных и эмигрантских ученых часто влияла их оценка значения для духовного развития Руси иосифлянкой или нестяжательской партий. В настоящее время оспаривается точка зрения В. О. Ключевского, что идеи нестяжательства и приоритета духовного делания перед уставным благочестием есть новаторство прп. Нила Сорского и не имеют основания в предшествующей духовной традиции Руси⁵⁰.



ВКЛАД НА ПОСТРИГ И ПОЖЕРТВОВАНИЯ

Состоятельный постриженник должен был сделать значительный вклад. Этот вклад рассматривался как обязательный, тем более, что после смерти вкладчика, он становился поминальным. Отсюда такие вклады часто были весьма значительными. Если же при постриге такой человек не делал вклада, то по общему правилу, свидетельствует прп. Иосиф, такого человека не поминали в этом монастыре: «с каждого богатого будет взято по его средствам. А если богатый даже пострижется в чернецы, а по средствам не дает, то его не велено помянуть в том монастыре»⁵¹.

От подобного вклада освобождались бедные постриженники. Впрочем, В. О. Ключевский приводит свидетельство, что Трифон Вятский при постриге брал «даже с убогого человека не меньше 10 рублей». Для сопоставления этой суммы с современными можно вспомнить, что за 1 копейку в то время можно было купить курицу, а за 80 копеек корову⁵², что в наши дни составляет весьма внушительную сумму. То, что такое отношение к бедным постриженникам не было редкостью говорит специальное слово, включенное во многие синодики XVI века, в котором игумен строго обличался если он не поминает почивших без вклада братьев: «Не глаголите не дал вклада, не пишем его в поминание, то уже несте пастыри, наемницы»⁵³.

Поскольку постриг, таким образом, сопровождался правовыми отношениями, то часто заключались договоры. Например, один из вкладчиков своей вотчины оговаривал, что его необходимо: «постричи и клейкой пожаловати упокоити и семью (жену) его тоже постричь в приписном к Сергиеву женском монастыре и келейку ей пожаловать, а двух сыновей их принять в слуги монастыря и деревеньку им пожаловать, на чем можно прожить»⁵⁴.

В целом такая ситуация приводила к социальному расслоению в русских обителях. Так были случаи, когда будущий постриженник за вкладом оговаривал себе особые условия. Так, Ю. В. Безобразов сделал крупный вклад в монастырь заключил договор постричь его за этим же вкладом и ««упокоити» не одной, а несколькими келиями»⁵⁵.



Такое восприятие монашеской жизни приводило к тому, что монастыри воспринимались некоторыми состоятельными постриженниками как своеобразная форма духовного пансионата. Именно такое развитие событий можно наблюдать в деталях конфликта волоколамского князя Федора Борисовича с прп. Иосифом Волоцким. По объяснению самого прп. Иосифа, причиной его неканонического ухода из-под власти удельного князя, вопреки запрету своего Новгородского архипастыря, архиепископа Симона, стало сочувствие нежеланию братии лишиться монастырского покоя, на который они отдали все свои сбережения. Прп. Иосиф так передает убедившие его слова братии: «Если ты бросишь монастырь, то <...> мы все пойдем по дворам. А ведь мы отдали все свои пожитки Пречистой да тебе, а не князю, и надеялись, что ты будешь покоить нас до смерти и поминать по смерти»⁵⁶.

Еще одной причиной пострига с богатым вкладом, ставшей популярной во времена опричнины Иоанна Грозного, А. А. Зимин указывает стремление опальных вотчинников с помощью такого маневра сохранить за собой возможность пользоваться ускользящим богатством. Исторический пример этого феномена Я. С. Лурье видит в послании Иоанна Грозного братии Кирилло-Белозерского монастыря в ответ на их челобитную от 1573 года. Причину нестроений монастыря Я. С. Лурье видел в том, что «крупные землевладельцы, не уверенные в эти годы в прочности своих владений, часто предпочитали передавать их в монастырь»⁵⁷, что становилось иногда причиной потери самостоятельности монастыря, оказавшегося на обеспечении богатого вкладчика: «бывший боярин И. В. Шереметев, постригшийся в монахи под именем Ионы, держал при монастыре «особые годовые запасы» и фактически содержал монастырь»⁵⁸. З. В. Дмитриева и А. П. Павлов на основании архивных материалов посчитали, что братья Шереметьевы пожертвовали в монастырь более 1500 рублей⁵⁹. А. А. Зимин полагал, что постановления Собора 1580–1584 гг. «было направлено... против опальных вотчинников, которые стремились избежать конфискации своих владений государем и обеспечить жизнь своей семьи под покровительством обители»⁶⁰.



Такая ситуация провоцировала ослабление монашеской дисциплины и искажению самой идеи иночества. Так В. О. Ключевский именуется такой тип пострига «богадельней», в которой своими вкладами будущие иноки покупали себе «право на пожизненное «прекормление и покой»⁶¹.

Впрочем, не только богатые постриженники искали в монастыре своеобразную форму духовного пансионата, малоимущие также стремились в поступлении в монастырь найти решение своих финансовых неурядиц, полагая, что в монастыре их ждет более обеспеченная жизнь. Дж. Флетчер, также свидетельствует о том, что скудость жизни часто становилась причиной избрания монашества в среде крестьян, «потому, что монашеская жизнь наиболее отстранена от притеснений и поборов, падающих на простой народ, что и заставляет многих надевать монашескую рясу, как лучшую броню против таких нападений»⁶². Это хорошо показывают материалы следствия Кириллова монастыря над крестьянином Иоанном Павловым, который, не имея возможности постричься в монастыре постригся у неизвестного монаха за деньги. На следствии крестьянин свидетельствовал: «...И постриг он меня старец тут на дороге в лесе под елью, <...> и за пострижение дал я ему тринадцать алтын две деньги. А платье у меня чернеческое примышлено задолго до сего времени, потому что постричься я давно наряжался — ради хлебной скудости, что есть стало нечего и стал я скорбен, а жена и дети постригаться меня не отпускали, и я от них ушел таем (тайком). <...> В допросе старец Пахомий сказал: «... а пострижен ли он или нет, того я не ведаю, а для хлебной скудости постричься он хотел»⁶³.

Подтверждением справедливости таких ожиданий неудавшегося инока могут служить описания гастрономических изысков монастырской кухни особенно в дни кормов. В описании устава о трапезах, приводимого А. Павловым перечисляются: «хлебы белые, пшеничные, ржаные и пшеничные, калачи, щи капустные, ботвинья, борщ, уха, лапша молочная, лапша с перцем, каша овсяная, гречневая, с головизнами, тертая, с соком, молочная, куличи, блинчатые пироги, пироги с маком и рыбой, с яйцами и сыром, с морковью, горохом и репой, сизи, леши, караси, лососина, сельди, щука под чесноком, судаки, осетрина свежепросольная, яичница, яйца, икра, кисель



с молоком, кисель с медом...»⁶⁴ и т. д. Особо усугублялся трапезный устав в дни так называемых кормов, поминальных дней, на которые давали вклады благотворители обители, в эти дни разнообразие блюд было больше и они были лучшего качества. В ряде случаев корм раздавался братии в виде денег⁶⁵. В некоторых монастырях количество кормовых дней составляло больше половины года⁶⁶. В то время как рацион крестьянских бедняков, подобных указанному выше Ивану Павлову, даже на льготных и обеспеченных монастырских землях, составлял, по свидетельству прп. Максима Грека, нечистый ржаной хлеб часто без соли⁶⁷.

Приводило это к тому, что для ряда насельников внутреннее делание и подвижничество не были целью ухода в монастырь и заменялись формой монашеского устава в весьма ослабленном виде, а иногда и просто монашеской одеждой. Д. Флетчер высказывает мнение, что «число монахов тем более значительно, что они размножаются не только от суеверия жителей, но и потому, что монашеская жизнь наиболее отстранена от притеснений и поборов, падающих на простой народ, что и заставляет многих надевать монашескую рясу, как лучшую броню против таких нападений». (Флетчер Дж. О государстве русском. СПб., 1906. с. 99). Также, по свидетельству Флетчера, архиепископ Вологодский Макарий, в ответ на его вопрос о целях принятия монашества ответил: «Для того, чтобы покойно есть хлеб свой» (С. 100).

В самом же Иосифо-Волоцком монастыре в уставе были предложены три устройства братии: «А еже на три устройства положих о пищи же и о питии и о одеждах и о обушах, и сие убо по свидетельству Божественных Писаний: «Не всем бо вся равна скудости ради тщания и изнеможения силы»⁶⁸.

Данное разделение на классы по степени личной готовности к более строгой и скромной жизни, педагогически верное с точки зрения аскетики, было своеобразно истолковано в советской исследовательской литературе. Б. А. Рыбаков увидел здесь пример социального расслоения монашества, генерируемого уставом прп. Иосифа⁶⁹. Я. С. Лурье адаптировал этот подход к идее, что таким образом прп. Иосиф подводил основу под подготовку управленческих кадров Церкви в своем монастыре⁷⁰.



Такое искаженное понимание требований Устава прп. Иосифа стало следствием недостаточного знакомства некоторых советских исследователей с византийским святоотеческим аскетическим наследием. Как иллюстрацию необходимости таких знаний, можно привести ошибочное мнение Я. С. Лурье в месте, где он апологетически защищает прп. Иосифа от обвинений его в богословском начетничестве. Советский историк, считал, что, прп. Иосиф проявляет свободу богословского творчества в рамках интерпретации своих обращений к авторитетным источникам, «не в догматах, а в аргументации, в обосновании тех или иных догм... выводах и обобщениях»⁷¹. И в качестве примера богословского творчества прп. Иосифа приводит его рассуждение, продолжающее творчество прп. Иоанна Дамаскина о том, что, хотя в Писании есть запрет делать изображения — идолы, но нет запрета вообще не делать изображений, поэтому некоторые образы, например, иконы, можно создавать⁷². Этой мысли, отмечает Я. С. Лурье нет у Дамаскина⁷³. На самом деле здесь прп. Иосиф приводит широко использованный аргумент прп. Иоанна Дамаскина в его «Трех словах в защиту святых икон». Неверно утверждается Я. С. Лурье и то, что прп. Иосиф заимствует у прп. Иоанна Дамаскина мысль о том, что «не подобает пытати смысл божественного писания». На самом деле свой библейский аргумент в защиту иконописания прп. Иоанн прямо выстраивает на требовании изучать и толковать Писание, а не следовать его букве: «Заметил [ли] ты, как обнаружилась цель Писания для тех, кто разумно ее исследует? Ибо должно знать, возлюбленные, что во всяком деле разыскивается истина, и ложь, и цель того, кто его совершает, прекрасна ли она или худа»⁷⁴. Библейский же аргумент, прп. Иоанна выстраивается в русле утверждения логической непротиворечивости Божественных повелений: «Ответь мне на вопрос: Бог — один Бог? Да, скажешь, как мне кажется, один Законодатель. Итак, почему Он издает противоположные законы?»⁷⁵. Вследствие чего, по мысли прп. Иоанна, противоположные утверждения Писания — делать и не делать изображения, требуют богословского понимания.

При этом, одобрительно отмечает Я. С. Лурье, сам прп. Иосиф «на практике неоднократно пытается и истолковывает смысл писания»⁷⁶.



Однако, в данном случае, прп. Иосиф не проявляет богословской самостоятельности, а интерполирует в отечественную богословскую мысль ряд идей прп. Иоанна Дамаскина (к сожалению, искажая его требование исследовать Писание).

Но если подобная ошибочная трактовка допустима в среде, не акцентирующей опыт своей работы на патристической церковной письменности, в чем сознается сам Я. С. Лурье⁷⁷.

То удивительно наблюдать такую, социальную трактовку в трудах церковного историка А. В. Карташева, который возможно здесь некритично следует мнениям советских ученых. А. В. Карташев полагал, что согласно этим устроениям вводились различия в качестве пищи и одежды братьев принадлежащих к первому, второму или третьему устроению. А. В. Карташев пишет: «Очень характерно для Иосифовой уставности, что она и в питании, и в одежде, и во всем укладе жизни монаха, не ставит на первое место механического равенства. Иосиф откровенно узаконяет три категории в укладе жизни монахов. Черноработчие, по их происхождению и по монастырской работе, кроме больших праздников получают только хлеб, ветхую одежду и на ноги лапти. Второй чин монашеский имеет горячее варево, одевается в ряску, мантию, зимой в шубу, на ногах имеют кожаные обутки. Высший разряд получает и рыбное кушанье и калачи, и по две одежды»⁷⁸.

Прямое знакомство с текстом Устава показывает прямую, духовно аскетическую направленность трех устроений⁷⁹. Однако, к сожалению, как свидетельствует Я. С. Лурье, данные в последние годы настоятельства прп. Иосифа послабления, привели к тому, что в последующие годы монастырь отошел от строгости заветов своего основателя⁸⁰.

О масштабе ослабления аскетической идеи иночества говорит, обобщающее обвинение царя Иоанна Грозного на соборе 1551 года: «в монастыри постригаются не ради спасения души, а для покоя телесного, чтобы всегда бражничать, и разезжать по монастырским селам в свое удовольствие»⁸¹. Более развернутую версию речи царя Иоанна Грозного приводит дипломат Дж. Гарсия (Горсей Дж. Записки о России. XVI — начало XVII в. М.: Издательство МГУ, 1990. — 288 с. С. 64–65).



Характерно, что отцы Собора не опровергли заявление царя, но напротив признали, что в отношении к богатым монастырям, и конкретно Троице-Сергиевой Лавры, со знатными постриженниками Устав не применим поскольку «то место чудотворное и гости беспрестанно день и ночь»⁸². Отсюда, Собор приходит к выводу, чтобы «в больших монастырях князьям и боярам, постригающимся со вкладами великими, законов не полагать, покоить их ествою и питием»⁸³.

Схожие ситуации встречались и в менее богатых обителях. Так в одном из монастырей, по свидетельству В. О. Ключевского, насельники при новом настоятеле, пытавшемся возродить строгое исполнение устава «с плачем заявили строителю, что новые требования им не под силу; эта братия <...> — поселяне и старики, непривычные к порядку жизни настоящих иноков, состарившихся в простых обычаях»⁸⁴.

Таким образом, это приводило к ситуации, когда после смерти строгих основателей монастырей происходило отступление от норм общежительного устава. Также часто случались конфликты между новыми игуменами и братией, пытавшимися возродить исполнение норм устава в монастырях. Так, в житии прп. Трифона Вятского сообщается, что когда он пытался запретить обычай держать в кельях хмельные напитки и устраивать там с мирянами совместные пиры, братия побила его и устранила от управления, а впоследствии и вовсе изгнала из монастыря. Это при том, что прп. Трифон выступал как умелый хозяйственник в устройении монастыря. Та же самая ситуация повторилась со сторонником нестяжателей, старцем Артемием при поставлении его игуменом в Троице-Сергиеву Лавру. Также и поставленный по его рекомендации в Спасо-Евфимиевский монастырь прп. Феодорит был изгнан «необузанными и своевольными» монахами своего монастыря⁸⁵.



ЗЕМЛЕВЛАДЕНИЕ ЦЕРКВИ, ВКЛАДЫ И ПОЖЕРТВОВАНИЯ В ОЦЕНКАХ ПРП. МАКСИМА ГРЕКА И ПОСЛЕДОВАТЕЛЕЙ ПРП. ИОСИФА ВОЛОЦКОГО.

Вклады на постриг были одним из основных элементов развернутой системы пожертвований в монастыри, служивших росту землевладения Церкви. Другой его частью было пожертвование на помин души. Значимыми были доходы, связанные с торговлей, промыслами и землевладением. Английский посол Дж. Флетчер свидетельствует, что земли, которыми владели монастыри были «лучшие и приятнейшие» в государстве⁸⁶. У части из них только поземельный доход составлял от тысячи до двух тысяч рублей. У некоторых монастырей доход был еще больше, так лидером здесь была Троице-Сергиева Лавра с фантастическим доходом до 100 тысяч рублей ежегодно.

Некоторые монастыри получали большие прибыли именно от торговли. В основном это были северные обители. Значимым в их торговле была соль, один из наиболее дорогих товаров. С некоторой долей зависти Джильс Флетчер, прибывший в Россию для решения торгового спора от имени английской «Московской компании», характеризует русское монашество как коммерчески очень успешное: «они самые оборотливые купцы во всем государстве»⁸⁷.

Такую же картину экономического состояния монашества мы находим в обличительных сочинениях византийских авторов XII века. Прежде всего святителя Евстафия Фессалонийского, который в своих произведениях обличает стяжательский облик современного ему монашества, часто изображая его как нацеленного на получение торговой прибыли, чьи мысли и интересы посвящены принципам торговли⁸⁸. Детали к этой картине добавляет современник свт. Евстафия Михаил Псел. Он также критикует коммерциализацию идеалов монашества. В качестве сатирического примера и собирательного образа современного ему монашества Пселл описывает некоего инока Илию, который рисуется как «нечто среднее между монахом и купцом, рад бы он вознестись к небу,



да встречает препятствие в том, что на нем покоятся надежды матери и целой семьи <...> вся его забота к тому устремлена, чтобы в одном месте получить товар, в другом продать и на вырученные деньги пропитать мать и толпу родственников»⁸⁹.

Среди отечественных монастырей существовало 4 класса обители, в соответствии с количеством земельных наделов, так Иосифо-Волоколамский монастырь занимал 4 место среди самых богатых монастырей. Для примера, находящийся на третьем месте Кирилло-Белозерский монастырь имел 3 волости, 51 село и 880 деревень. При этом монастыри, в том числе и крупные, получали ругу, материальную помощь от государства. Попытки правительства отменить дотации богатым монастырям на Стоглавом соборе 1551 года встретило серьезное сопротивление и ругу продолжили получать обители, для бедных обителей это было средством выживания, но именно они часто оказывались без нее.

По мнению дореволюционных историков Церковь владела третьей земельных угодий на Руси, однако в настоящее время эта цифра пересмотрена, считается, что монастыри владели лишь 20% земельного фонда страны. Е. И. Колычева отмечает тот исторический факт, что «отказываясь от индивидуальной собственности монахов, проповедуя аскетический идеал, монастыри становились владельцами порой колоссальных земельных массивов»⁹⁰. В. С. Иконников полагал, что в динамике роста монастырских землевладений, равно как и в процессах разложения монашества развитие исторического пути на Руси совпадает с такими же результатами и процессами в Европе и в Византии⁹¹.

Этот рост церковного землевладения стал одним из основных предметов полемики между иосифлянами и нестяжателями. Столкновение интересов великого князя Иоанна III с интересами Церкви в вопросе монастырского землевладения произошло на соборе 1503г. Формально собор открылся по поводу «попов ради, иже держажу наложницы», но главной целью Иоанна III была частичная секуляризация монастырских земель. Поэтому великий князь поддержал инициативу прп. Нила Сорского, высказанную на соборе, чтобы монастыри сел не имели, и братия кормилась бы своим трудом.



Позднее эту идею полностью поддержит прп. Максим Грек, не согласившись с мнением, что основой существования обители могут быть только устойчивые механизмы финансирования. Поскольку это, по его мнению, косвенно означает неверие в промыслительную заботу Бога о монастыре: «некоторые, ослепляемые самолюбием, спросят, откуда же и чем будут они питаться, если станут любить совершенное нестяжание»⁹². В частных случаях это неверие в промысел Божий об иноках выражается в желании стяжать «золото и имена, на случай глубокой старости и часто случающихся тяжких болезней»⁹³. Но на момент собора, по возникшему спору противниками отчуждения монастырских земель был срочно возвращен, уже уехавший прп. Иосиф Волоцкий, чтобы опровергнуть требования нестяжателей.

Аргументы прп. Иосифа сводятся к ряду положений: 1) существование монастырей их богослужбная и хозяйственная деятельность требует их содержания на постоянной основе, что невозможно осуществить на основании несистематических пожертвований или помощи ктиторов; 2) монастырские богатства — нищих богатство и потому неотчуждаемо; 3) крупные пожертвования один из путей спасения для состоятельных людей, жертвователи монастыря получают за свои приношения воздаяние и поминовение; 4) злоупотребления богатством монастыря некоторых иноков не может отрицать их общий положительный результат; 5) если монастыри будут бедными, не имеющими сел, то уменьшится количество состоятельных постриженников, и следовательно, неоткуда будет брать кандидатов на епископские кафедры и тогда «сама вера поколеблется».

Последний аргумент прп. Иосифа, что монастыри, в которых постригаются аристократы, являются кузницей епископских кадров решительно оригинален и не имеет основания в византийской церковной практике. Церковная традиция, по справедливому замечанию В. О. Ключевского, не ставила перед монастырями «задачи быть питомниками и рассадниками высших иерархов» и не считала «непременным оплотом веры иерархию родовитого происхождения, как это было в Польше»⁹⁴. По мнению В. О. Ключевского этот силлогизм складывается у прп. Иосифа под влиянием западной традиции и его литовского



происхождения. О западном влиянии на взгляды прп. Иосифа пишет и прот. Г. В. Флоровский, особенно на его идеи церковно-государственных отношений и в вопросе о монастырском имуществе. А О. Ф. Миллер видел в факте появления у архиеп. Геннадия и прп. Иосифа идеи католической инквизиции прямую унию с Западом⁹⁵. И в знаменитом споре иосифлян и нестяжателей прот. Г. Флоровский видит спор между старым и новым, латинским и греческим мироощущением. При этом латинское нам «становилось ближе греческого»⁹⁶.

После Собора противники позиции нестяжателей по результатам заседаний подготовили пространный документ для Иоанна III в котором, прежде всего смешивается логическое основание, заменяя понятие монастырской собственности, о которой речь шла на Соборе, более широким — собственностью церковной. В составленном отцами собора тексте также обращает на себя внимание использование в качестве средства манипуляции произвольных (и не всегда верных) обобщений — «всеми, всегда, на всех»⁹⁷. В поданной великому князю петиции утверждалась неприкосновенность церковной собственности, которая соблюдалась всеми царями по всей вселенной; если бы отцы I Вселенского Собора были против церковной собственности, то они включили бы эти правила в постановления Собора; на всех соборах святые отцы запрещали отдавать или продавать церковное имущество; сами святые отцы имели имущество; историческим примером являются русские князья, жертвовавшие земли Церкви.

Для того, чтобы не допустить секуляризации церковных земель, по типу того как это совершалось в Новгороде, в Чин Православия было включено анафематствование на всех обидящих святые Божии церкви и монастыри. В Ростовском синодике 1642 года на полях напротив этого места содержится приписка диакону — «возгласи вельми»⁹⁸. Таким образом теория неотчуждаемости церковных землевладений которая, по мнению проф. В. С. Иконникова, возникает в 15 веке, окончательно закрепляется в начале 16 века⁹⁹ в контексте возникших споров.

Следующий этап соборного осмысления вопроса земельных владений Церкви связан с деятельностью Стоглавого собора. В своих вопросах



Стоглавому собору 1551 г. Иоанн Грозный, обвиняет монастыри в том, что они, принимая в дар многие вотчины, не занимаются улучшением хозяйственного состояния обители. Не улучшается и внутренний настрой монашествующих, так что некоторые монастыри оскудели в численности. И такое состояние обителей тем удивительнее в глазах царя, что монастырям предоставлены от государства все возможные льготы. По анализу В. С. Иконникова объем льгот был таков, что ставил работу на монастырских землях вне конкурентной досягаемости для других землевладельцев. Доходило до того, что свободные люди, «посадские и уездные», «добровольно записывались закладчиками за монастырями»¹⁰⁰.

Земельная политика монастырей вызвала ряд гневных обращений Иоанна Грозного к отцам собора. «Где те прибыли, — вопрошает Иоанн Васильевич Грозный, — и кто тем корытуется? Да тарханские и несудимые и льготные грамоты у них же о торгвлях безошлинно. <...> А села и именья в монастыри емлют, а по тех душах и по родителех их по их приказу и в, памяти не исправляют»¹⁰¹. Впрочем, здесь следует учитывать справедливое мнение исследователей, что Иоанн IV был редактором, а не автором части вопросов. Так, например, рассмотренный нами 15 вопрос приписывается нестяжательскому окружению царя¹⁰².

При этом Иоанн IV напоминает отцам собора, что согласно принятым каноническим правилам собираемое ими богатство не должно копиться и умножаться ростовщицеством, а должно активно употребляться на социальные нужды: «О церковной и о монастырской казне, еже в росты дают. Угодно ли се богови, и что писание о сем глаголет? Божественное писание и миряном резоимство возбраняет, нежели церквам божиим денги в росты давати, а хлеб в насы, где то писано во святых правилех. О сем пишет: Церковное богатство — нищих богатство и прочим — нищих богатство и прочим на потребу»¹⁰³.

Стоглавый собор, который в большинстве состоял из ставленников иосифовой школы, признавал недостатки, указанные Иоанном Грозным и постановил их исправить. Так, сделав постановления об общем приеме пищи и питья в монастырях и о приеме в монастыри новых иноков, Собор, однако ж, присовокупил следующее: «А у живоначальные Троицы



в Сергееве монастыре о гостех и о келарской закон не лежит, занеже то место чудотворное. И гости безпрестанные день и ночь, и они живут по чудотворцову уставу. Да в великих же честных монастырех стригутся князи и бояре и приказные люди великие и немощи или при старости, и дают вкупы великие и села вотчинные по своих душах и по своих родителях в вечной поминок, и тем за немощь и за старость законов не полагают о трапезном хождении и о келейном ядении; покоити их по разсужению ествою и питием»¹⁰⁴.

То, что такое решение было половинчатым и не решало вопрос показало Послание Иоанна Грозного в Кирилло-Белозерский монастырь в котором он описывает те бедствия которые постигли этот монастырь из-за богатых постриженников, что ради них происходит отступление от уставов великих первооснователей отечественных монастырей: «Вы же ради Шереметева и Хабарова совершили такое послабление и преступили заветы чудотворца. <...> А бояре, придя к вам, ввели свои распутные уставы: выходит, что не они у вас постриглись, а вы у них постриглись, не вы им учителя и законодатели, а они вам учителя и законодатели. И если вам устав Шереметева хорош — держите его, а устав Кирилла плох — оставьте его!». Иоанн Грозный предупреждает далее, что отход от уставов ради выгоды, смена приоритетов, приведет к падению монашества: «Сегодня тот боярин один порок введет, завтра другой иное послабление введет, да мало-помалу и весь крепкий монастырский уклад потеряет силу и пойдут мирские обычаи. <...> в Симоновом монастыре все, кроме сокровенных рабов Господних, только по одеянию иноки, а делается у них все, как у мирских»¹⁰⁵.

Таким образом, Стоглавый собор 1551 года не стал Рубиконом для преодоления негативных последствий как для государства, так и для Церкви бесконтрольного обогащения земельными ресурсами русских монастырей. Отцы Стоглавого собора не употребила решительной воли, чтобы пресечь существовавшие злоупотреблений. Известный историк Русской церкви митрополит Макарий (Булгаков), в качестве примера неэффективности решений Собора указывал на тот факт, что его решение об объединении всех мелких пустыней в общие обители так и остался



только на бумаге. Неэффективен Стоглав оказался и в сфере решений вкладов при постриге: «пятины Новгородские и в 1580–1583 гг. были переполнены такими пустынями и монастырьками, и, несмотря на запрещение Стоглава требовать вклады от поступающих в монастыри, обязательность таких вкладов оставалась в силе, и люди богатые должны были вносить при своем поступлении не менее трехсот или четырехсот рублей, а иногда вносили до тысячи»¹⁰⁶.

Показательным фактом здесь является обращение Иоанна Грозного к Русской Православной Церкви, как обладающей государственными торговыми, налоговыми привилегиями и государственными земельными ресурсами, с просьбой взять на себя часть социальных обязанностей по выкупу русских пленных. Ранее на такой выкуп собирался налог с сохи, т. е. с доли обладания землей. Из самого факта просьбы, можно предположить, что если ранее Церковь и не была освобождена от этого налога, то не участвовала активно в деле выкупа. Участники Стоглавого собора не стали вступать в конфронтацию с царем и ответили согласием. Однако требования Иоанна Грозного исполнили лишь частично, согласившись уплатить налог только на уровне гражданского долга, обязательного для всех землевладельцев, с процента обладания земельными ресурсами и не более того. Такое отношение обличал еще свт. Василий Великий: «Знаю многих, которые постятся, молятся, воздыхают, оказывают всякое неубыточное благоговение, но не дают ни одного овола тесным нуждою. Какая же для них польза от прочих добродетелей? Их не приемлет Царство Божие»¹⁰⁷.

ОЦЕНКА ЦЕРКОВНОГО БОГАТСТВА В ПАРТИИ НЕСТЯЖАТЕЛЕЙ

В оппозиции иосифлянам находилась партия, получившая название нестяжателей. Исторически еще на Соборе 1503 года прп. Нил Сорский, выступил с программным заявлением о том, чтобы монастыри сел не имели. Неверно было бы сводить линию прп. Нила к требованию секуляризации



церковных земель, как это сделала иосифлянская партия на Соборе 1503 года. Прп. Нил по сути выступил лишь за реформирование русского монашества, чтобы монашествующие кормились от собственного труда. Поэтому Г. В. Флоровский считает, что этот спор нужно определять глубже, чем спор о землях, здесь сталкивались «два религиозных идеала»¹⁰⁸.

Это же подтверждает и его ученик князь-инок Вассиан, которому принадлежит основная полемика. Позиции нестяжателей разделяет в своих высказываниях прп. Максим Грек и кн. Курбский. Инок Вассиан рисует свою допустимую картину землевладений: «у соборных церквей и у мирских, правила дозволяют держать земли, но не владеть ими ни епископу, ни попам, а ведать все имущество эконому»¹⁰⁹, который бы давал необходимые доли епископу и причетникам, а остатки должны были раздаваться нищим и убогим.

Таким образом инок Вассиан, полемизируя против монастырского владения селами с людьми, не отрицает возможность церковного землевладения. При этом он настаивает на строго каноническом их употреблении в качестве источника для благотворительности. На утверждения апологетов монастырских вотчин, что они лишь хранители и распорядители земель, отданных Богу «в наследие вечных благ», князь-инок Вассиан возражает, что вотчины жертвовались для благотворительности, и чтобы подвижники не имели забот в аскетических подвигах. И поскольку эти вклады не употребляются по назначению, то значит не приносит это пользы жертвователям. Он обвиняет современную ему практику использования пожертвований в нецелевом использовании, не на благотворительность: «Для этого именно, христолюбцы приносят соборным и мирским церквам свои имена и богатства»¹¹⁰.

В пример инок Вассиан приводит образы древних святых, которые были ограничены в средствах и слугах: «Перед нынешними же святителями сколько стоит разодетых слуг, готовых на всякое мановение своих владык! Этого мало: они держат при себе множество батогоносных через которых бичуют, мучают и всячески оскорбляют судящихся перед ними священников и мирян <...> Нынешние же предстоятели, владея столь великими церковными имуществами, измышляют себе



до бесконечности разнообразные одежды и кушанья, а о братьях христианах, гибнущих от холода и голода, не имеют никакого попечения. Тогда как Божественные правила предписывают архиереям, под страхом низложения, употреблять церковные имущества в помощь нищим и убогим, наши святители отдают церковные деньги в рост бедным и богатым, и кто не в силах отдать лихву, тех в конец разоряют»¹¹¹.

По мысли инокa Вассиана подобный характер использования иноками пожертвований обесценивает и обесмысливает их суть: «Какая может быть польза благочестивым князьям, принесшим все это Богу, если вы употребляете их приношения несправедливо и лихоимственно»¹¹².

При этом иногда характер пожертвований в монастыри нарушал новозаветные требования заботы о домашних (1 Тим. 5:8). Устройство своей души, совершаемое вкладами в монастырь, нередко сопровождалось полным разорением жены и детей вкладчика. Сохранились договора, в которых жертвователь в своем завещании просит игумена и братию обители от остатков вклада «жену его наделить, как им, государям Бог известит», или такие просьбы, чтобы «жены его не выкинули вон из того двора до ее смерти, или пострижения монахини, или до второго замужества»¹¹³. Это приводило к тому, что родственники часто оспаривали подобное завещание покойного.

В следствие этого в монастырской среде было написано поучительное Слово автор которого советует будущему вкладчику заранее отписать свое имение монастырю. Иначе, предупреждает он, его имение будет разорено родственниками, а его душа не получит обещанного воздаяния и будет мучима в аду. Дети же его и родственники, не совершившие его волю, будут разорены и наказаны в сем веке и в будущем. Это слово было включено во многие синодики и читалось на субботних службах¹¹⁴. Проф. В. С. Иконников приводит свидетельство, что монастыри советовали «не давать имение даже убогим сродникам, а отдавать на монастырь»¹¹⁵.

Поэтому в противовес призывам стяжательской партии обеспечить себе спасение щедрыми пожертвованиями в монастырь, прп. Максим призывает деньги, предназначенные на эти пожертвования, при наличии нищих, напрямую отдать им: «Если идешь в церковь помолиться Мне



и принести какую-нибудь жертву, и на пути встретишь бедного нищего, который нуждается в помощи, или просит у тебя милостыни, — отдай просящему у тебя нищему то, что хотел ты дать иерею Моему на молебен или на совершение святой службы, и не презри нужду и скудость нищего, предпочитая ему приносимую Мне молитву и святую службу. Ибо милость, оказанная ему, то Мне от тебя и жертва благоприятная и молитва благоугодная»¹¹⁶. Возможно такой поворот в богословии прп. Максима был связан с тем, что монастыри, собирая средства — «убогих богатство», сами не спешили их тратить на социальные нужды бедных.

Следует отметить, что в отечественной церковной письменности еще ранее эту мысль выразил прп. Нил Сорский. Сылаясь на авторитет учителя нравственности, свт. Иоанна Златоуста, он предписывает: «Если кто-то советуется, желая принести в церковь сосуды священные или иное какое украшение, повели ему раздать нищим»¹¹⁷.

В силу слабой благотворительной деятельности монастырей, на фоне их колоссального богатства, прп. Максим напрямую обращается к гражданской власти, принудить Церковь к благотворительности: «Ныне делатели этой мысленной священной маслины уже не исполняют ее боголюбивого дела, как повелевают божественные правила. Ибо все то, что православными царями и христолюбивыми князьями дано было святой Церкви, — все имения и стяжания, назначенные на пропитание нищих и сирот, они обратили на свои излишества и на устройство своего житейского положения. И таким образом сами они живут во всяком изобилии и удовольствии, питаюсь пространно и обильно обогащая своих родных и родственников, а Христовы братья — нищие, страдающие наготовю и гибнущие от голода, презираются ими. Воистину, солгало дело мысленной маслины, то есть, дело милостыни ко всем нищим и бедным оскудело и погибло. Эту обиду нищих, которою их обижают, кто другой в состоянии отвратить, кроме Бога? Но и царствующим православно на земле следует, и весьма прилично благочестивым царям исправлять таковые священнические недостатки, чтобы не сказать — прегрешения»¹¹⁸.

Сами иосфляне признавали эти недостатки. Так мирт. Даниил в одном из своих поучений говорит: «Почто братие гордимся, и възносимся



и сами ся прелщаем власти игуменьства, или епископства ищуще, страстни суще и немощни на таковая величества въсходити? <...> Или веселитися, и щапити, и пиры съставляти, и съзывать на обедь славных, и богатых, и истощити всуе церковныя доходы тунеядцем, яже церкви и церковным потребна бе и странным и нищимъ? Мы же сих презираем и церковныя доходы с славными, и с богатыми, и с тунеядци изъядаем»¹¹⁹.

В противовес этой критике сторонники иосифлянства развивают апологию монастырских стяжаний ради благотворительности. Так, Иосиф (Топорков), племянник прп. Иосифа, в надгробном слове, написанном вскоре после смерти прп. Иосифа, указывает на благотворительность которую оказывал прп. Иосиф на собираемые им средства. Так монастырь в голод, случившийся в год смерти прп. Иосифа, ежедневно кормил от 400 до 500 голодающих. ради этого прп. Иосиф истощил монастырскую казну чем вызвал ропот братии, опасавшейся собственного голода.

Еще раньше прп. Иосиф, в своем письме к княгине Голениной оправдывает дороговизну внесения имени в вечное поминовение тем, что монастырю приходится кормить ежедневно много народа. Правда не поясняется каков процент в этом числе относится не только к братии и работникам монастыря, но и нуждающимся. Иногда это число доходит до 700 человек, возможно здесь имеется ввиду престольный праздник обители — день Успения Богородицы, по свидетельству Иосифа (Топоркова), монастырь в этот день посещало до 1000 нищих, которых прп. Иосиф не только кормил, но и одаривал деньгами. Следует отметить, что прп. Иосиф заботился о бедных крестьянах. Так в «Послании некоему вельможе о его рабах» он учит заботиться о них, а в Послании удельному князю Дмитровскому Юрию, написанному по случаю голода, просит установить твердую цену на хлеб¹²⁰.

Эту концепцию монастырской благотворительности, современный исследователь Н. В. Сомин осмысляет таким образом, что прп. Иосиф Волоцкий вовсе не был начетчиком и сторонником внешней дисциплины, в ущерб духовному деланию, и что само противопоставление прп. Иосифа и прп. Нила Сорского, как представителей двух противоположных типов аскезы — мифологема. В его рассуждениях оба святых



стремились к тому, чтобы Церковь становилась духовным лидером общества, при этом прп. Иосиф стремился еще и к тому чтобы она стала и «социально-образующей силой русского государства». Ссылаясь на мнение С. А. Зеньковского Н. В. Сомин полагал, идейная программа прп. Иосифа состояла в преодолении падшести этого мира, что «монастыри, по мысли Иосифа, должны стать главным институтом распределения богатств, которые они получают в виде пожертвований, между бедным крестьянским людом. По сути дела, это не что иное, как грандиозная попытка воцерковить всю социально-экономическую сферу путем вбирания всего мирского хозяйства в монастырское землевладение»¹²¹. Данная трактовка роли монашества, которую предлагает Н. В. Сомин, была предметом любопытных споров в Московской духовной академии, после публикации в 1902 г. статьи в журнале «Душеполезное чтение» статьи А. В. Круглова. Одна партия преподавателей отстаивала идею социальной роли монашества, другая партия указывала на исключительно внутренний подвиг иночества¹²².

Схожим с Н. В. Соминим образом оценивает богословие хозяйства прп. Иосифа Волоцкого А. В. Карташев. В рамках своей историософии «халкидонского синтеза», связи земного и небесного, он оценивает богословие хозяйства прп. Иосифа как «теократический синтез земного, хозяйственного, государственного, с одной стороны, и – небесного, богомольного, неомирного начал — с другой стороны»¹²³. Но такой тип теократии, отмечает А. В. Карташев, не был понятен современникам прп. Иосифа, которые, по свидетельству преподобного, смотрели на монастырские богатства с точки зрения феодального собственника: «Мы не силою емлем, подобает нам игумену давати»¹²⁴. В ответ прп. Иосиф развивает апологию монастырского богатства, которое им сакрализуется даже вне конечной цели его применения: «Церковная бо и монастырская такоже и иноческая, и дела их вся, Богови суть освящена и на ино что не расточаются, разве на убогие и странные и плененные и елико такова, подобно и на своя иноческая и монастырская и на церковная потребы нужная. Обаче ниже и сия без потребы»¹²⁵. То есть и на эти нужды монастырские богатства расточаются только в силу крайней нужды. Если же светская власть претендует на изъятие церковных



богатств, то она объявляется прп. Иосифом святотатцем¹²⁶, т. е. нарушителем святыни. Таким образом богатство здесь рассматривается прежде всего, как монастырское стяжание и уже потом как источник благотворительности, но не «без потребности».

А. В. Карташев полагал, что таким образом прп. Иосиф служил теократическому идеалу русского средневековья, для которого характерно «не отречение, отвержение и бегство прочь от родного клочка земли, а посвящение этого земного блага Богу и церкви. Это положительное отношение к земному благоустройству <...>, есть простое бесхитрое <...> древнерусское строительство «Града Божия» на земле в нашей национальной истории. Все святые цели его и весь священный план его отменены эпохой Петра Великого и заменены внерелигиозным утилитарным пониманием задач государства и культуры»¹²⁷.

В то же время, именно потому, что благотворительность предполагает богатство, прп. Нил Сорский, наиболее последовательно выступавший против идеи монастырского стяжания, был против благотворительности в монастырях. При этом, важно отметить, что прп. Нил выступает не против примитивного отсутствия личного имущества у иноков. Нестяжание выступает у него как активное начало, как элемент внутренней аскезы и морального оценочного действия. Монах сам должен себя ограничить в своих потребностях, а критериями здесь выступают отсутствие излишек, ограничение в удовлетворении потребности, дешевизна вещи, которой владеет монах. Даже продавая результаты своего рукоделия, согласно уставу прп. Нила, монах не должен ставить прибыль главной целью, но «подобает не отщетевати брата, паче же самим тщету приимати».

Это подтверждает и правило Устава прп. Нила Сорского, регулирующее сбор милостыни. Ее можно просить только в случае крайней нужды, если не хватило собранного от своих трудов и «взимати мало от христоробцев можно, а не излишня». Это в целом один из основных посылов Устава¹²⁸ в отношении имущества: «От излишнего же всячески должно нам отвращаться». Отсюда прп. Нил последовательно выступает против идеи монашества как социально-экономического центра. Монастырь не должен заниматься сельскохозяйственным производством



в рыночных масштабах. Монастырь должен содержаться исключительно за счет собственного труда для удовлетворения необходимых потребностей — «Получение прибыли предосудительно, предпочтительнее убыток»¹²⁹.

ОСУЖДЕНИЕ ПРП. МАКСИМОМ ИДЕИ КОЛЛЕКТИВНОЙ СОБСТВЕННОСТИ МОНАСТЫРЕЙ

В силу нарастающей критики монастырских богатств развивается их апология. Основным оправданием несоответствия монастырских стяжаний обетам иноческой нищеты в лагере иосифлян было учение о коллективном обладании монастырской собственностью братией.

Прп. Максим ставит в укор несоответствие данных братией иноческих обетов нищелюбия тому образу жизни и богатству, которое есть в состоятельных монастырях. В ответ иосифляне указывали, что обет нестяжания нисколько не нарушается общим богатством, если никто из иноков не считает хотя бы часть из него своим. В силу того, что, согласно строгому уставу, иноки ничего не имеют в своей собственности, рассуждали сторонники стяжательства, то таким образом они имеют право именоваться «настоящими нестяжателями»¹³⁰.

В ответ прп. Максим иронизирует над самой искаженной логикой сторонников стяжательства, указывая, что смена формы стяжательства с личного на коллективную не меняет ее сути. Ватопетский инок приводит схожий пример искаженной логики, показывающий ошибочную суть стяжательских суждений: «Смешное что-то ты мне говоришь, и ничем не отличающееся от того, что, если бы некоторые многие беззаконно жили с одной блудницей, и, будучи в этом обличаемы, каждый из них стал бы говорить о себе: я тут ни в чем не погрешаю, ибо она одинаково составляет общую принадлежность»¹³¹. Стяжательству можно противопоставить только противоположную добродетелью — стремлением к евангельской нищете и заботе о нищих. Иными словами, по мысли прп. Максима, здесь личное стремление к богатству заменяется коллективным, и в стремлении



о земном богатении Церкви, проявляется все та же страсть, что и в личной любостяжательности.

Прп. Максим с горечью рассуждает, что стяжатели, хорошо зная святоотеческое отношение к вопросу любостяжательности игнорируют их свидетельства, являя тем самым яркий образец начетничества по отношению к святоотеческому наследию которое они использовали для формы, но суть которого ускользала от них. Свидетельствуя о своем основательном знании мнений многих святых отцов по этому вопросу, он пишет: «Но, зная, что тебе все это известно, хотя добровольно и пропускаешь это мимо, будучи побеждаем страстью самолюбья и сребролюбья, — оставляю это, как не имеющее для тебя должного значения»¹³².

Другой аргумент, который звучал из лагеря стяжателей, оправдывал монастырское богатство ради свободы молитвенной жизни братии, возможности продолжительных молитв, частых и пышных богослужений. Так в известном письме княгине Голениной прп. Иосиф оправдывает высокую стоимость вечного поминовения в том числе тем, что священники, служат службы и панихиды за высокую плату, к этому еще необходимо прибавить стоимость свечей, ладана, просфор и оплату певчих. Волоколамский игумен указывает, что между жертвователем и монастырем устанавливается добровольное согласие, «на воле на твоей и на нашей». В данном случае договор касался суммы 20 рублей на 7 лет поминовений. Прп. Иосиф возмущается тому, что кн. Галенина называет расценки на поминовение в его монастыре грабежом: «А грабежом этого никто не называл, ибо ведомо всем, и тебе ведомо: даром священник ни одной обедни, ни панихиды не служит. Да чтобы служить со своими просфорами, и вином, и тимьяном, и свечами, и кутьею, и кануном, и притом вечно, пока монастырь Пречистой стоит, — для этого священникам, клирошанам и всей братии нужно ежечасно иметь попечение, как и обо всем, что для этого понадобится. Даже если давать по одной деньги за обедню, на год выйдет мало, не хватит даже на то, о чем мы писали. А сверх того, еще панихиды, да заупокойные литии, нужен еще мед, да воск, да просфоры, да фимиам — если их считать, то не хватит и по полуденьге на обедню, а у нас



идет священникам за всякое богослужение по четыре деньги каждому, а в простые дни по две деньги»¹³³. Приведенные прп. Иосифом расценки за службу, если сравнить их с окладами того времени, были действительно высокими¹³⁴.

На нужды монастыря, подсчитывает прп. Иосиф, расходуется по 150 рублей в год и более. Прп. Иосиф ссылается как на общеизвестный для благотворителей его обители факт, что сколько средств приходит в монастырь, столько же и тратится: «Потому-то государи наши и иные, которые хотели писаться в годовое поминание навеки, и давали по себе села»¹³⁵.

Показателен еще один пример традиционного понимания иосифлянского благочестия, который прп. Максим критически описывает в форме вымышленного диалога как бы от лица тверского епископа Акакия, выходца Волоколамского монастыря, с Господом, после пожара в Твери 1537 года. Он вкладывает в обращение Тверского епископа-иосифлянина Акакия к Господу завуалированный упрек, что несмотря на всю пышность, торжественность и частоту богослужений, создание и благоуукрашение многих храмов и икон, по-сути, реализованное «благоговeinство», Господь поражает огнем всю эту красоту. В самом заданном вопросе епископа Акакия уже закладывается будущий ответ: «Но, чем я думал благоугодить Тебе, Царю, — оказалось, что этим я более Тебя прогневал; <...> Ты никоим образом не истребил бы сразу всепомядающим огнем всю красоту и всю эту доброту, если бы мы сами не прогневали крайнюю Твою благодать преступлением Твоих заповедей. Поэтому, умоляем Тебя, рабы Твои: скажи нам, чем мы согрешили...»¹³⁶

В ответ Господь показывает, что в искаженной логике стяжательского «благоговeinства» внешние формы благочестия пытаются заменить евангельские заповеди. Господь упрекает их, что вместо деятельного покаяния в подлинных грехах, Ему в ответ предлагают громкое доброголасное пение и красоту служб: «вы еще более прогневаете благодать Мою, представляя Мне свои доброголасные пения и звон колоколов, многоценное украшение икон и курение различных благовоний»¹³⁷. Господь указывает, что эти дары не имеют самостоятельного значения и только



тогда имеют ценность, когда приносятся «от законных приобретений и праведных ваших трудов, с праведным расположением» и тогда Он призывает на предложенные дары, какой бы величины они не были, даже на чашу холодной воды. И напротив, самое громогласное пение перебивают рыдания бедных, потому что Христос, по словам греческого инок, есть Бог, прежде всего, бедняков: «Какую же радость может доставить Мне ваше сладкогласное пение, соединенное с рыданиями и воздыханиями вопиющих ко Мне, по причине сильного голода, нищих Моих? Я — Судия вдовиц и Отец сирот и называюсь защитником жалких нищих»¹³⁸.

Этот аргумент раннего иосифлянства переходит и в современные исследования. Такой диссонанс между проповедью нестяжательства и реальностью заставил самих исследователей развить определенную апологию обширной монастырской собственности. Так, Л. П. Найденова предположила, что «отношение к монастырю как к «граду праведников», требовало и надлежащего внешнего благоустройства <...> Надо было заботиться о процветании обители, украшении ее храмами, иконами и т. д. Принцип личной нестяжательности не противоречил благоустройству монастыря и братии»¹³⁹.

Прп. Максим на историческом примере падения Византии показывает, что наличие храмов с пышными богослужениями и большим количеством мощей не является гарантией исторической устойчивости государства (что рисовалось в иосифлянской концепции церковно-государственных отношений), поскольку византийское государство отступило от законов правды: «будучи же побеждены златолюбием, возненавидели всякий закон правосудия, оправдывая за мзду всякого обидчика, также и в священные саны возводили не тех, которые сего достойны, но кто принесет наибольшую мзду, того и ставили учителем над Моими людьми»¹⁴⁰.

Как бы от лица Богородицы прп. Максим говорит, что для Нее неприятны акфистные воспевания от тех, кто грабит своих ближних неподъемным кредитованием или «бесчисленными принудительными трудами». Такой христианин ничем не отличается от скифа-язычника или христоубийцы, «хотя и хвалишься крещением <...>. Я нисколько не внемлю тебе, хотя бы ты бесчисленные каноны и стихиры воспевал Мне



приятным голосом. «Милости», говорит Господь, «хочу, а не жертвы, и Боговедения, нежели всесожжений» (Осия 6,6). Ты же, <...> изобилуя же во всем и будучи преисполнен беззаконных дел <...>, окончательно изгнав из души своей страх Божий, думаешь ли ты благоугодить Мне множеством канонов и стихир, воспевая их высоким воплем?»¹⁴¹. Такая надежда лишь на внешнее благочестие, при притеснении ближних, по мысли святого, губительна, такой человек внутренне не готов к жизни со Христом и потому будет извержен.

Прп. Максим лаконичным богословским аргументом доказывает, что приоритет в духовной жизни может быть только в любви к ближним — Бог воплотился не ради звона колоколов, песнопений и курения ладана, «претерпел тяжкие страдания, досаждения и тридневное погребение», а ради человека¹⁴².

Прп. Максим Грек выводит прямую связь из уничтожения гневом Божиим храмов и икон в тверском пожаре с несправедностью принесенных Ему жертв: «от неправедных и богомерзких лихоимств и от приобретений, получаемых посредством похищения чужих имений, то это не только Мне ненавистно, как соединенное со слезами сирот и плачущих вдовиц и с кровью бедных, но еще и возбуждает негодование Мое против вас»¹⁴³. Таким образом жертва, принесенная от обмана своих работников, мошенничества, казнокрадства, всего того, что незаконно или псевдозаконно, прп. Максим оговаривает¹⁴⁴ и это, т. е. жертва, которая добыта ущемлением жизни ближних — не угодна Богу.

В отношении нечистых пожертвований прп. Максим категоричен лучше не жертвовать, чем жертвовать нечисто и притуплять свою совесть, оправдываясь принесенными жертвами, которые, в таком случае, наоборот будут вменены во грех. Опасность нечистых пожертвований еще и в том, что они так же как холодное покаяние, создают мнимый образ исправления, без замены страсти противоположной ей добродетелью, хищнического эгоизма — деятельной любовью к ближнему. Тем самым создавая у грешника опасную иллюзию мнимого спасения.

Таким образом, в богословии прп. Максима Грека сакральность правды и милости по отношению к ближнему ставится принципиально



выше сакральности объектов, посвященных Богу. И оскорбление причиненное ближнему вызывает Божий гнев не только на жертвователя, таким образом хотящего принести дар, но и на принесенную жертву. В этом случае, рассуждает прп. Максим, в осуждение греха уничтожается и сам объект, ставший причиной греха. В контексте этих рассуждений прп. Максима Грека, можно дать новую, оригинальную трактовку понимания причин систематического разрушения храмов, например, в годы революции.

Принцип правильной расстановки духовных приоритетов показывает сам прп. Максим Грек. Так князь Курбский передает речь прп. Максима, отговаривавшего царя Иоанна Грозного от паломничества в Кирилло-Белозерский монастырь по случаю его выздоровления, как от дела менее Богоугодного, даже если царь вдруг давал обет исполнить это, поскольку «такие обеты не согласны с рассудком». В качестве более праведного дела прп. Максим предлагает ему позаботиться о собственных подданных, родственниках, павших во время покорения Казани храбрых христианских воинов: «Жены и дети погибших осиротели, матери нищенствуют и пребывают во многих скорбях и слезах. Будет гораздо лучше <...>, чтобы их ты наградил и устроил, собрав в свой царственный город и утешив в скорбях и бедах, чем исполнять неразумные обеты»¹⁴⁵. Курбский бывший очевидцем тех событий свидетельствует, что прп. Максим прозревая, что иноки отговорят царя от его совета, заявил Иоанну Грозному «Если, не послушаешь меня, Богом советующего тебе, предашь забвению кровь мучеников, убитых за православие язычниками, пренебрежешь слезами сирот и вдов и поедешь из упрямства, знай тогда, что сын твой умрет и живым оттуда не вернется»¹⁴⁶. Как мы знаем из последующей истории, именно так и произошло.

Прп. Максим приводит пример такого псевдозаконного обращения с ближними из монашеской среды, когда иноки, не имея легальных оснований отнять нужную им землю, обращаются к практике ордалий. При этом согласно средневековой практике «Божьего суда», которая в русской традиции называлась «полем», священнослужители и иноки освобождались от обязанности лично выходить на бой с оппонентом с оружием



и могли выставить вместо себя профессионального наймита, тем самым фактически предрешая итог спора. Согласно Псковским летописям такие споры часто заканчивались смертью соперника. По свидетельству прп. Максима, судившиеся таким образом игумены монастырей думали, что совершают добродетель, возможно добродетель приобретения для монастыря новых стяжаний: «Из-за сел часто ходит по судам, — крепко ссорится со своими соперниками, и, не имея против них сильных доказательств, но весьма желая их обвинить, просит дозволения у судей решить спор свой в поле оружием. <...> она (душа — *А. П.*) за малый клочок земли, и то часто не за свой, ратует против соперника своего, увы, оружием, нисколько не трепеща ни самого Бога, ни самых свидетелей — ангельских чинов, пред которыми избирала нестяжательную жизнь, не трепеща и не стыдясь своих обещаний, которыми сама обещалась Богу. Согрешая же так страшно, она думает, что творит великую добродетель: а это — признак окончательного безумия»¹⁴⁷.

Свт. Василий Великий строго осуждает само молчаливое потворство несправедливому обогащению: «А если признаваемый начальствующим в Церкви берет что-нибудь у подобных людей, или для собственного своего употребления, под предлогом подобающей ему по предстоятельству почести, или под видом снабжения бедных в Церкви, то и он бывает общником татьбы. Ибо, когда надлежало обличить, усювестить, отклонить крадущих от несправедливости, он охотно простирает руку за подарком и ублажает крадущего. Кого надлежало тем более ненавидеть, чем более крадет, того готов он хвалить, ухаживая за ним, сопровождая его, не отходя от его дверей и касаясь тех рук, которыми расхищал он все как наедине, так и всенародно. Поступая таким образом, по всей справедливости называемся общницы татем»¹⁴⁸.

Чистое обладание богатством и властью, по мысли прп. Максима, прежде всего предполагает обязанность искренней и деятельной заботы о своих подопечных и работниках, пожертвования становятся делом личной благотворительности. Образцом для рассуждений ватопедсткого инока здесь является евангельская притча о домоуправителе, который ставится Богом для заботы о своих работниках, а не для их эксплуатации



для собственной выгоды¹⁴⁹. В этом смысле, согласно прп. Максиму, капиталистический идеал личного, материального благополучия входит в неустранимое противоречие с евангельским идеалом призвания к подвигу заботы о ближних, тех, кто достиг успеха, а точнее был призван к иерархическому служению в этой жизни.

В этом евангельском образе отношения к богатству, по-сути, закладываются основы христианской экономической этики. В эпоху мужей апостольских эта идея развивается в сочинениях священномученика Климента Римского, в рамках христианского понимания социального порядка. В своем Послании к Коринфянам святой Климент исходит из аксиомы, что все бытие иерархично. При этом его иерархичность выступает как подчинение основ бытия незримо установленным Богом законам, которые образуют внутренние принципы мира, гармонию. Отсюда ясно, что чувство гармонии или красоты есть не что иное как интуиция этого предустановленного порядка. Святитель Климент Римский расширяет идею гармонии всего мира и переносит ее на социальное устройство общества, которое также призвано отражать в себе предустановленный порядок. Образцом этой гармонии выступает у него тело, в котором второстепенность каких-либо органов имеет условный характер, а «главенство» основных органов обнаруживается в том, что они приняли на себя заботу о всем теле: «Ни великие без малых, ни малые без великих не могут существовать. Все они как бы связаны вместе, и это доставляет пользу. Возьмем тело наше: <...> малейшие члены в теле нашем нужны и полезны для целого тела; все они согласны и стройным подчинением служат для здравия целого тела. <...> Так пусть будет здраво и все тело наше во Иисусе Христе, и каждый повинуетя ближнему своему сообразно с степенью, на которой он поставлен дарованием Его»¹⁵⁰.

Еще контрастней иерархическое понимание мира описывается у Псевдо-Дионисия Ареопагита. Иерархия, по словам прот. Г. Флоровского, представляет у Дионисия «ступенчатый строй мира», для того, чтобы «все устремлялось к Нему и, соединяясь с Ним, приобщаясь Ему, внутренне соединялось между собою. Во всем мире, вплоть до самого небытия, можно наблюдать эту взаимность, это влечение,



подвинутое и движимое любовью и красотой»¹⁵¹. Таким образом автор Корпуса Ареопагитикум указывает, что основная цель иерархического господства не власть, а забота о нижестоящих. Суть иерархического порядка — любовь.

Наконец святитель Иоанн Златоуст дает концептуальное богословское осмысление иерархического социального расслоения. Исходя из идеи разумного устройства мира и не случайности социальной градации в обществе, он задается вопросом — какова цель частной собственности и неравномерного распределения благ. Существующие ресурсы святитель Иоанн обделит на две группы — необходимые и случайные. К первым он относит то, что предназначено для базовых жизненных потребностей — воздух, вода и т. д., ко вторым он относит деньги. При этом жизненно важные ценности положены во всеобщее употребление и воздухом одинаково дышат и бедные, и богатые. В таком разделении святитель Иоанн видит действие Божественного Промысла, ограничивающее неумную, жажду наживы богачей: «если бы необходимое не было общим, быть может, богатые, по обычному любостыжанию, подавили бы бедных; потому что, если они это делают в отношении денег, то чего не сделали бы в отношении тех благ»¹⁵². Но здесь остается нерешенным вопрос: почему таким же образом не общедоступны остальные ресурсы? Ведь в этом случае мы получили бы время для досуга, чтобы стремиться к добродетели? В этом случае, отвечает на свой риторический вопрос свт. Иоанн, не было бы случая к милости и была бы невозможна благотворительность: «чтобы нам можно было жить безопасно, для этого общим у нас сделано все, от чего зависит наша жизнь (воздух, вода и т. п. — *А. П.*); а, чтобы нам (состоятельным христианам — *А. П.*) иметь случай заслужить венцы и похвалы, для этого деньги не сделаны общими, — дабы мы, отвращаясь любостыжания и любя правду, и раздавая свое имение нуждающимся... Бог сделал тебя богатым для того, чтобы ты помогал нуждающимся»¹⁵³.

В понимании константинопольского святителя богатство, в том числе заработанное честным трудом — это прежде всего дар, в основании которого лежит не столько труд, сколько промыслительное призвание.



Оно мог бы и не случиться, или быть утраченным, если бы не дающая воля Божия. В этом контексте богатство перестает быть материальным средством и становится образом служения Богу через помощь ближнему: «Тебе Бог дал заимобразно для того, чтобы ты мог употреблять с пользой. Итак, не почитай своим, когда даешь Ему то, что Ему же принадлежит. Ты, когда кому-нибудь даешь заимобразно денег с тем, чтобы он воспользовался ими для приобретения какой-либо выгоды, никогда не скажешь, чтобы эти деньги были его. Так и Бог дал тебе богатство с тем, чтобы ты им купил небо. Не делай поэтому Его бесконечного человеколюбия основанием к проявлению твоей неблагодарности»¹⁵⁴.

Таким образом, в обществе неизбежна иерархия и те, кто ставятся выше по своему положению, путем аккумуляции власти или капитала, который выступает тоже как форма власти, призваны к подвигу служения ближним. Вне заботы о низестоящих, полученная власть или богатство теряет свое оправдание и превращается хищническую тиранию. По мысли прп. Максима Грека такую элиту ждет участь евангельского богача или неверного домоуправителя.

Такие же требования заботы о низестоящих прп. Максим Грек одинаково относит и к церковным властям: «Да будет же нам известно, братья, что это достопоклоняемое учение Владыки, убажжающее верных и мудрых рабов, разумет под ними тех, которые, находясь в церковных санах и на церковных властях, хорошо и богоугодно управляют вверенным им словесным стадом; а которые дурно и нерадиво пасут оное и немилостиво истязают всякими денежными поборами и непрестанными работами, — тех признает окаянными, рассекает надвое и часть их с неверными полагает, то есть, предает их бесконечным мученьям»¹⁵⁵.

С точки зрения евангельской этики он оценивает путь власти, господства над людьми, посредством административных или капиталистических ресурсов, как путь трезвения и строгости к себе: «Предпочитай лучше сама (душа — *А. П.*) работать на других, чем властвовать другими. Ибо первым возвышаешься горе, а последним разделяешь себя надвое: если согласно установлениям Божиим будешь устраивать порученное тебе начальство, будешь блаженна; если же будешь преступать эти



установления, то будешь осуждена с законопреступниками»¹⁵⁶. В этом смысле богатство и власть становятся не показателем личного успеха, а свидетельством призвания к подвигу заботы о ближнем, не исполняя который, человек облеченный властью и богатством подлежит осуждению.

Любопытно отметить, что в отечественной церковной письменности личная духовная ответственность за вверенную власть распространяется и на кадровую политику. Так, в кратком поучении «Наказании епископа Семена», вошедшем позднее в «Мерило праведное» и включенное впоследствии в некоторые списки Кормчей книги, на вопрос Тверского князя Константина Безрукого о мере духовной ответственности за несправедливые поступки назначаемых им чиновников и судей, свт. Симеон отвечает, что меру этой ответственности полностью разделяет и тот, кто наделяет их такими полномочиями. Хороший правитель, по мысли еп. Симеона, будет выбирать чиновников на места исходя из идеи христианской правды и справедливости: «Если князь хороший, богобоязненный, людей бережет, правду любит, то выбирает тиуном или иным начальником человека доброго и богобоязненного, исполненного страха Божия, разумного, праведного, творящего все по законам Божиим и судить умеющего. Тогда князь — в рай, и тиун — в рай. Если же князь лишен страха Божия, христиан не бережет, сирот не милует и вдовиц не жалеет, то ставит тиуном или начальником человека злого, Бога не боящегося, закона Божия не знающего, судить не умеющего, только для того, чтобы добывал князю имущество, а людей не щадил. Как взбесившегося человека напустить на людей, вручив ему меч,— так и князь, дав округу злому человеку, губит людей. Тут и князь — в ад, и тиун с ним — в ад!»¹⁵⁷.

С этим поучением прп. Максим мог ознакомиться при знакомстве с редакцией Кормчей книги Вассиана Патрикеева.



ПОРОКИ СТЯЖАТЕЛЬСТВА: РОСКОШЬ, ТЩЕСЛАВИЕ УГОЖДЕНИЕ ВЛАСТЯМ.

Прп. Максим указывает, что коллективное богатство монастырей, часто полученное путем эксплуатации крестьянского труда или пожертвований на бедных, не пущенных на благотворительность, становится причиной ряда пороков: объедения, роскоши и тщеславия.

Так, прп. Максим указывая, что монастыри нещадно эксплуатируя крестьян игнорируют их бедственное положение, отказывая им в помощи даже из тех средств, которые были им пожертвованы: «беззаконно лишаете их вполне и самой той части, которая определена на них храмом Моим, как полученная от благоверных князей на прокормление бедных, убогих, сирот и вдовиц; вы же употребляете ее на различные свои удовольствия, на украшение себя ризами, на роскошные пиршества и богатые подарки знатым сановникам и богатым вельможам»¹⁵⁸.

Особенно возмущают афонского постриженника богатые обеды, на которые приглашалась местная аристократия, в то время как евангелие заповедует приглашать бедных: «Мою заповедь попрали, и с богачами всегда совершаете роскошные и дорого стоящие пиршества, и щедро одаряете их подарками из имения убогих и сирот, а Меня, истаявающего от голода и холода, стоящего у вас за воротами и горько плачущего по причине своей скудости, вы, осыпав сначала тяжкою бранью, отгоняете, бросив кусок гнилого хлеба. Сами же, посредством скверных и беззаконных прибытков и лихоимств, скопляете себе серебро к серебру и золото к золоту, возлагая на это, более чем на Бога, свое упование и хвалясь сим, чем обличаете сами себя»¹⁵⁹».

Неконтролируемое обогащение монастырей вызывает по мысли прп. Максима еще один порок — страсть к роскоши, которая в стремлении потратить собранные средства принимает иногда гипертрофированные формы: «упиваясь безжалостно кровью убогих посредством лихоимства и других неправедных дел, доставляешь себе этим в изобилии все, что тебе угодно, когда и как тебе хочется, разъезжая по городам на конях породистых, со множеством слуг, из коих одни последуют тебе,



а другие бегут вперед с криком и бичами, разгоняя народ, сдвигающий или стесняющий тебя. Поступая так, думаешь ли ты, что продолжительными молитвами и этими черными власяницами угождаешь Христу, Который любит милостыню более жертвы, и осуждает всякого, ненавидящего нищего?»¹⁶⁰. Свт. Василий Великий обнаруживает как факт некую закономерность, что умножение богатства не приводит богачей к идее благотворительности, но наоборот вызывает у них засилье потребительской психологии и появление множества искусственных потребностей¹⁶¹. Поэтому в отношении к богатству свт. Иоанн Златоуст предлагает даже для состоятельных мирян универсальный принцип утилитарного подхода (схожий подход мы видим и у Климента Александрийского): «Мы строим дома чтобы чтобы жить в них, а не чтобы тщеславиться ими. Все, что сверх нужды, излишне и бесполезно»¹⁶².

Тем более, для прп. Максима Грека было удивительно видеть, что даже в духовной среде приходило к тому, что возникало некое подобие соревнований, кто кого переощеголяет в роскоши: «Вы же <...> стараетесь друг друга превзойти сладкопитанием, честью и скоропреходящею славою, также ризным украшением и множеством слуг»¹⁶³.

Ватопедский постриженник удивительно точно определяет внутренний мотив стремления к роскошному внешнему виду и одеждам стяжателей. Он считает это «попыткой скрыть внутреннюю духовную пустоту и обезображенность души»¹⁶⁴.

Прп. Максим рисует собирательный нравственный образ стяжателя, окруженного земными заботами и страстью стяжания. Поскольку этот образ суммарно объединяет в себе критический анализ этой страсти прп. Максимом Греком, его можно привести с небольшими сокращениями.

Ум такого инока теряет духовное зрение, а дух жажды «божественных желаний. Ибо плоть, постоянно утучняемая вкусными снедами, погружается в продолжительный сон, производя скверные плотские пожелания и осквернения, часто, увы, не только во сне, но и во время бодрствования; глаза такого смотрят свысока, так как сердце его очень возвысилось суетными надеждами на богатство



и стяжания, и он уже считает себя кем-то великим, а не как прежде почитал себя последним из всех. Поэтому каждое дело направлено у него к тому, чтобы получить земные похвалы. За тем, достигнув желаемого, тотчас, если и показывался в нем ранее какой-нибудь след лицемерного смирения, отбрасывает его назад и бесстыдно проявляет скрывавшуюся в нем прежде гордость»¹⁶⁵. Такой инок отбрасывает прямые повеления Священного Писания «и по гордости своей думает уже, что он поставлен распоряжаться самим законом, а не водиться им для правильного управления подчиненными, — гордится, незаконничает, сильно гневается, мучит, вяжет, берет взятки, питается невоздержно, весь его ум занят золотом, и все многомятежное попечение его — о том, как угодить властям. Язык его развязан, не имея священных уз молчания; все говорит с гневом и досаждением <...>. Но и рука не бездействует; а подымая кверху жезл, гневно грозит ударить по хребту убогого человека; мысленные же очи у него ослеплены любовью тщетной славы и страшною гордостью. <...> Так и душа, разгордевшаяся по причине множества имений, мало-помалу извергает из сердца своего страх Божий, а лишившись его, уже не остерегается ни лжи, ни божбы, и никакой татьбы, завидует, злится, страшно превозносится, и очень радуется пагубным раздорам, питаясь, как пиявка, кровью, и всегда подсматривая чужие грехи, своих никогда не чувствует. Похвалили ее, и она возрадовалась; а не удостоили внимания, — ее объемят зверский гнев, и великая скорбь покрывает ее. Священное Писание, которое повелевает не богатых, а нищих призывать к своей трапезе, она презирает, и всегда роскошно угощает богачей, радуется им, и обеими руками нещадно расточает имущества нищих для всевозможных наслаждений своего сердца. Сама всегда всячески веселится и одевается в дражайшие теплые одежды, а на них, жалостно погибающих от голода и холода, не обращает никакого внимания, а лишь роскошно каждодневно питается, имея множество предстоящих ей слуг и рабов. И что много говорить! Повседневными твоими поступками ты доказываешь, что божественные заповеди ты считаешь за одни слова, и что иночество считаешь заключающимся только в черной одежде»¹⁶⁶.



Такое полагание внешних духовных целей порождает, по мысли прп. Максима, и искаженное понимание аскетической борьбы с грехом, которая приобретает исключительно внешний характер, соединенный с омертвелым нечувствием подлинно происходящих грехов: «лишившись света, обличающего душевные страсти, она (душа — *А. П.*) зорко наблюдает только за внешней нечистотой, не имеющей никакого значения: старается всегда руки дочиста обмывать мылом от внешней грязи; а что они постоянно оскверняются богомерзкими сквернами лихоимства, о том нисколько не радит. <...> Остерегается в среду и пяток вкусить вина и масла, соблюдая установления св. Отцев; а угрызает бестрепетно людей, уязвляя их наговорами и неслыханной клеветой»¹⁶⁷.

Стяжание и мирская жизнь, по мысли прп. Максима, это забвение своих обетов. Такой путь постепенно возвращает инока «к прежним обычаям и испорченностям мирской жизни»¹⁶⁸. Следствием этого является стремление к получению сана. В то время как сама идея монашеского смиренномудрия должна, по мнению прп. Максима вынуждать избегать стремления к сану своей волей и принимать его лишь как волю Божию: «Не постоянно ли мы внутренне оправдываем себя и считаем себя деятелями всякой правды и всякого преподобия, почитая себя весьма разумными, исполненными всякой премудрости и разума, а поэтому удостоиваем сами себя возведения на какую-нибудь властительскую должность, чтобы наставлять других ко спасению. С этою целью мы всячески стараемся достигнуть какого-нибудь церковного сана, для чего не только лицемерно притворяем себя проводящими благоговейную жизнь и входим в содружество с состоящими во власти, всячески угождая им и ласкаясь к ним, но часто и подарки даем, а другие обещаем, если они приведут в исполнение желаемое и искомое нами»¹⁶⁹.

В то же время, предупреждает прп. Максим, возведение в сан — большое испытание для инока в его духовном пути: «Мы же, душа, будучи сильно одержимы славолубием по причине своего высокоумия, если достигнем какого-нибудь сана, то как возможем когда-нибудь восплакать или осудить себя, когда постоянно окружаем себя славой от людей и всякими похвалами и ласканиями, препровождая жизнь в смехотворстве



и различных кощунствах с живущими с нами, и украшая себя многоценными шелковыми одеждами, золотом и серебром?»¹⁷⁰

В стяжательстве в связке со страстью любоначалия идет и страсть человекоугодия. Прп. Максим Грек отмечает утрату дерзновения и политической воли у русской иерархии, риторически вопрошая, почему среди них нет никого подобного древним святоотеческим авторитетам «не убоявшимся царской высоты»¹⁷¹. Князь А. Курбский повторяя это место из прп. Максима отвечает на этот вопрос: «Оттого, каждый из них заботится только о своем богатстве и, обнявшись с ним, лежит неподвижно, ласкаясь всячески ко властям и угождая им, чтобы сохранить свое и приобрести еще больше»¹⁷².

Отсюда прп. Максим Грек с горечью отмечает о духовенстве: «те, которые нарицаются Моими священниками, наставниками Моего нового Израиля, которые должны бы своею примерною жизнью быть светом, а учением своим быть солью, и должны быть образцом целомудренной жизни как для верующих, так и для неверных. Вы же ныне, — о, какой невыразимый стыд! — соделались наставниками всякого нечестия, преткновением и предметом соблазна для верных и неверных»¹⁷³.

ОСУЖДЕНИЕ РОСТОВЩИЧЕСТВА

Больше всего прп. Максима Грека, прп. Нила Сорского, инока Вассиана Патрикеева и др. нестяжатлей возмущало хищническое, или как бы мы определили сегодня, капиталистическое отношение к собственным крестьянам в среде монашества. Одни из самых острых обличений прп. Максима касаются ростовщичества, как монастырского, так и мирского.

Этот обычай ростовщичества прп. Максим описывает как всеобщий: «Всюду разбойники и душегубцы, воры и грабители, жестокие притеснители, налагающее на бедных должников проценты на проценты и этим ввергающие их в крайнюю нищету. И настолько усилился этот богомерзкий прибыток, что возобладал самими святителями Божиими



и священниками, нашими архимандритами и игуменами <...>. Какой дадим ответ страшному Судии в день страшного испытания, когда и сотворившие именем Его много чудес, и изгнавшие бесов, будут отвержены и названы делателями беззакония за то, что не приобрели исполнения закона, которое покрывает множество грехов?»¹⁷⁴.

Афонский постриженник видит прямое противоречие в капиталистической наживе на труде подневольных крестьян и иноческим призванием: «Тебе велено <...> своими трудами питать убогих а не пить кровь других посредством лихоимства. — служить иным, а не властвовать над другими»¹⁷⁵. Прп. Максим обвиняет любостяжателей в том что они так и не поняли, что же значит быть христианином грозно предупреждает ростовщиков, что пока не воздадут крестьянам вчетверо, не увидят на пороге своего сердца Христа. Прп. Максима возмущает, что при этом деньги отнятые лихвой у крестьян идут даже не на благие цели, а на гипертрофированную роскошь монастырского имущества: породистых лошадей, множество слуг и т. п. Если учитывать, что прп. Максим не проводит принципиальной разницы между иноческим и христианским призванием, к которым одинаково обращен призыв следовать евангельским заповедям, то его запрет капиталистической наживы на ближнем будет общим для всех христиан.

Причиной жестокости по отношению к подчинённым крестьянам за малейшие провинности, изнурения их трудами и забвения, что это единые с иноками братья во Христе, прп. Максим называет крайнюю форму гордости, развращенной властью души.

Особую критику прп. Максима Грека получают случаи капиталистического отношения к ближним — наживы с помощью искусственно вызванной гиперинфляцией: «Ведь и ты, <...> собирая себе неправедным лихоимством, по-жидовски, богатство, стараясь всегда иметь свои кладовые наполненными всякими съестными припасами и вкусными напитками, и каждый год складываешь, окаянная, в своих селах большие и частые стога, которые, из-за желания большей прибыли, нарочно хранишь на голодное время, ни сколько не страшась возвещенной Богом угрозы, которую подвергает проклятью тех, кои оставляют сродных себе



людей умирать голодом, сохраняя пшеницу и всякое жито для продажи по более дорогой цене, руководясь желанием большей прибыли»¹⁷⁶.

Прп. Максим в своем знаменитом слове «Прение о твердом иноческом жителстве» сравнивает праведность иноков и фарисеев, сравнение далеко не случайное, поскольку, относясь к иосифлянкой традиции в обеих случаях присутствует эталон внешнего благочестия. Сравнение оказывается не в пользу иноков, поскольку в отношении ростовщичества стяжатели поступают хуже фарисеев, которые также имели внешнюю праведность, но при этом не забывали десятую часть отдавать бедным¹⁷⁷. Иноки же, «хотя имеем повеленье — не десятую часть, а все вполне раздать нищим, если желаем быть совершенными», наоборот налагали «огромные проценты» на бедняков. При этом, отмечает прп. Максим, часто крестьяне уже отдав больше чем взяли в рост все еще остаются должниками жестокосердным инокам, которые не желали «прощать им данное займы, хотя посредством взимаемых с них в течение многих лет процентов и получили уже свое в несколько раз»¹⁷⁸.

В этом же слове, посвященном критике любостяжательности, прп. Максим совпадает в выводах со свт. Василием Великим, который анализируя христианское отношение к богатству считает, что само наличие богатства, а точнее наличие бедных, есть следствие совершенной несправедливости и отсутствия «истинной любви», поскольку аккумулярованное имение достаточно на удовлетворение содержания многих. «Кто любит ближнего как самого себя, тот не имеет у себя больше чем есть у ближнего. Поэтому наличие огромных стяжаний в одних руках, автоматически означают умножение армии бедных, поскольку такой олигарх «собственное свое удовольствие предпочитает облегчению участи многих»¹⁷⁹. Отсюда он выводит чеканную формулу: «чем больше у тебя богатства, тем меньше в тебе любви»¹⁸⁰.

Не менее яркое понимание пользования богатством предлагает отец Церкви, свт. Григорий Нисский. Он обращается к состоятельным современникам с «чрез край текущим богатством», которых он определяет, как обладателей возможности «на многих излить утешение от имущества», он призывает: «определите меру пользованию жизнью. Не все ваше, но часть



пусть принадлежи и бедным, любезным Богу. Ибо все принадлежит Богу, общему Отцу. Мы же — как бы братья родные; братьям же всего лучше и справедливее разделять наследство поровну. В противном случае если один присвоил себе более, чем другой, остальные пусть воспользуются хотя частью. Если же кто захотел бы быть господином всего вообще, лишая братьев и самой третьей или пятой части, тот злой тиран <...> никого из единоутробных не допускает к участию в богатстве»¹⁸¹.

В толковании на книгу Экклесиаста свт. Григорий ростовщичество уподобляет убийству: «лукавое примышление ростов, которое иной, назвав новым разбоем и убийством, не погрешит против истины. Ибо какая разность иметь у себя чужое, что тайно награблено из подкопанной стены, и убив прохожего, сделаться обладателем его собственности, или вынужденным ростом приобрести себе непринадлежащее? Какое худое проименование! Рост (кредит — *А. П.*) служит именем разбою». Он вскрывает внутренние психологические механизмы закабаления ближнего кредитованием, которое имеет целью получить максимальный доход с клиента: «Ибо кто скрывает всегда свой недостаток, уверяет с клятвою, что ничего не имеет, тот, как скоро увидит, что давит кого-нибудь нужда, является тогда с чреватым карманом, по корыстолюбию мучится тогда рождением лукавого роста, несчастному показывает надежду на заем, чем подбавляет пищи его злосчастию, подобно тому, кто маслом тушит огонь; потому что займом не врачует, но усиливает потерю. И как в засуху нивы сами собою произращают терние, так и при несчастиях у любостыжательных готов рост для бедствующих. Потом протягивает руку с деньгами, как уда крючок, прикрытый приманкою. А бедняк, обольстившись достатком в настоящую минуту, если что и было у него сокрыто в кладовой, выблевывает вместе с потянутым крючком. Таковы-то благодаяния роста! Если кто насильно отнимет, или тайно украдет у другого путевый запас, называют его грабителем, воров и тому подобными именами; а кто причиняет засвидетельствованную обиду и жестокость, договорами подтверждает беззаконие, того называют человеколюбивым, благодетелем, спасителем и всеми добрыми именами. Приобретенное грабежом называется кражею, а кто при такой нужде обнажает Христа,



того жестокость величается человеколюбием; ибо так называют наносимый ущерб беднякам»¹⁸².

Прп. Максим Грек также пишет: «чужд любви ко Спасителю тот, кто неправедными прибытками собирает себе богатство, всячески притесняя бедных подвластных поселян требованьем от них тяжелых процентов»¹⁸³.

Конечно, то что обличает прп. Максим, может быть оценено как формы экономического существования средневекового общества, если анализировать это вне рамок христианского контекста. Но именно как христианин, инок и нестяжатель, он дает суровое обличение тех богачей, которые посредством использования финансовых, административных рычагов стесняют людей, в том числе и своих работников, в их существовании. Такие финансово успешные иноки-деятели приравниваются прп. Максимом к убийцам, которые убивают «их (крестьян — *А. П.*) различными способами мерзкого лихоимства»¹⁸⁴.

Еще более резкую оценку баснословным стяжаниям дает прп. Симеон Новый Богослов в своем 26-м Слове (у еп. Василия Кривошеина это 9-е слово¹⁸⁵). Виновным за все время своего богатства оказывается даже тот, кто раздаст «бедным запрятанные у него деньги, <...> он ответен за то, что неправедно заставлял их терпеть лишения до селе, и не только за это имеет он дать ответ, но и за тех, которые померли во время его жизни от алчбы и жажды, которых он мог напитать и не питал: он запрятал достояние бедных и оставил их умирать от холода и голода, почему будет сочтен убийцею всех тех, которых мог он напитать и не питал»¹⁸⁶.

Прп. Симеон в этом, 21-м Слове категорически отвергает саму мысль, что богатые заботой о бедных оказывают какую-либо услугу Богу, как будто Он не в состоянии Сам пропитать бедных. Такую мысль прп. Симеон считал следствием тщеславия. Напротив, возможность благотворить это дар Божий богатым, который они должны осуществлять с радостью, а не стеснением сердца. Прп. Максим Грек рассуждает подобным же образом. Иноки не только презрели заповедь о любви к бедным, «которая есть глава всех божественных Его заповедей», притесняя



и эксплуатируя крестьян «внутри и вне монастыря», так, что, сделали «жизнь их горчайшею, не проявляя к ним никакой милости». Но и считали «за великое человеколюбье дать в долг с процентами свое серебро бедным сельчанам»¹⁸⁷, искренне называя это разорительное для крестьян ростовщичество «утешением в их бедности»¹⁸⁸.

Список использованной литературы.

1. *Алексеев А. И.* Иосиф (Санин) // Православная богословская энциклопедия. Т. XXV. М. 2010 - С. 559–585.
2. *Алексеев А. И., Маштафаров А. В.* Вкладная и кормовая книга Мо сковского Симонова монастыря // Вестник церковной истории. 2006. № 3. С. 5–184.
3. *Буланин Д. М.* Максим Грек // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 2: Л–Я / АН СССР. ИРЛИ; Отв. ред. Д. С. Лихачев. — Л.: Наука, 1989. — С. 89–98.
4. *Василий Великий, свт.* Творения: В 2 т. Том первый: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. М.: Сибирская благовонница, 2012. — 1135 с.
5. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов и его отношение к социально-политической действительности своего времени // Экземплярский В. И. Учение древней Церкви о собственности и милостыне. Краснодар, 2013. (-272 с.) С. 262–267.
6. *Веселовский С. Б.* Сметы военных сил Московского государства 1661–1663 гг. М.: Имп. о-во истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1911. — 59 с.
7. *Горский А. В., прот.* Максим Грек, святогорец // Прибавления к Творениям св. Отцов. Ч. 18. Кн. 2. 1859 г. С. 144–192.
8. *Григорий Нисский, свт.* О нищелюбии и благотворительности (Слово 1-е) Творения святого Григория Нисского. Ч. 7. М.: тип. В. Готье, 1868. — [1], 538 с. / 395–412 с.
9. *Григорий Нисский, свт.* Точное истолкование Екклесиаста Соломонова // https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/tochnoe-istolkovanie-ekkleziašta-solomonova/
10. *Громов М. Н.* Максим Грек. М.: Мысль, 1983. — 199 с.
11. *Дмитриева, З. В., Павлов, А. П.* Вклады Шереметевых в Кирилло-Белозерский монастырь в XVI веке // Вестник архивиста. — 2023. — № 1. — С. 11–21. doi 10.28995/2073-0101-2023-1-11-21
12. *Дунаев Б. И.* Максим Грек и греческая идея на Руси в XVI веке: историческое исследование с приложением текстов дипломатических сношений России



с Турцией в начале XVI ст. по документам Московского архива Министерства иностранных дел. М.: Синод. тип., 1916. — 92 с.

13. Жмакин В. Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881. — 890 с.
14. Журова Л. И. Авторский текст Максима Грека: рукописная и литературная традиции. В 2 ч. Ч. 1. Новосибирск: Изд-во Сибирского отд-ния Российской акад. наук, 2008. — 490 с.
15. Журова Л. И. Авторский текст Максима Грека: рукописная и литературная традиции. В 2 ч. Ч. 2. Новосибирск: Изд-во Сибирского отд-ния Российской акад. наук, 2011. — 301 с.
16. Зимин А. А. Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV–XVI в.) — АН СССР, Ин-т истории СССР. — Москва: Наука, 1977. 356 с.
17. Иванов А. Н. Литературное наследие Максима Грека: Характеристики, атрибуции, библиография Л., 1969. — 248 с.
18. Иванов А. Н. Несколько замечаний по поводу издания нового списка «Судного дела Максима Грека» // ТОДРЛ. Т. 30. 1976. С. 284–298. С. 88–89; Казакова Н. А. Ук. соч. С. 155.
19. Игнатов О. Как менялась русская копейка за пять столетий своего существования // Российская Газета // <https://rg.ru/2013/12/31/koreechka-site.html>
20. Иконников В. С. Максим Грек и его время: историческое исследование. Киев: тип. Имп. Ун-та св. Владимира, 1915. — 640 с.
21. Иконников В. С. Максим Грек и его время: историческое исследование. Киев: тип. Имп. Ун-та св. Владимира, 1915. — [640].
22. Иоанн Грозный. Послание в Кирилло-Белозерский монастырь // Библиотека литературы Древней Руси: В 20 томах. Т.11: XVI век / РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом); Под ред. Д. С. Лихачева и др. СПб: Наука, 1997 - С. 136–159.
23. Иоанн Дамаскин, прп. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения; Преп. Феодор Студит. Послание Платону о почитании икон. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. — XXXVIII, 168, 49 с.
24. Иоанн Златоуст, свт. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: в 12-и томах. Т. 7. СПб.: С.-Петербург. Духовной Академии, 1901. — 912 с.
25. Иоанн Златоуст, свт. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. 1–12. — 12 т. Т. 2. СПб.: С.-Петербург. духов. акад., 1896. — 979 с.
26. Иосиф Волоцкий, прп. Духовная грамота преподобного игумена Иосифа // http://monasterium.by/uŝtavy_i_dokumenty/uŝtavy/uŝtav-prepodobnogo-iosifa-volotskogo/



27. *Иосиф Волоцкий, прп.* Иосифа игумена, иже на Волоце Ламском. Духовная Грамота Преподобнаго Игумена Иосифа // Древнерусские иноческие уставы. Сост. Т. В. Суздальцева. М.: Северный паломник, 2001 - С. 57–158.
28. *Иосиф Волоцкий, прп.* Ответ недоверчивым и рассказ короткий о святых отцах, живших в монастырях, которые в русской земле находятся. Перевод Т. Митрофановой // <http://krotov.info/acts/16/1/volotzi.html>
29. *Иосиф Волоцкий, прп.* Послание Иосифа Волоцкого княгине Голениной // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 9. С. 208–215.
30. *Иосиф Волоцкий, прп.* Устав преподобного Иосифа Волоцкого. Духовная грамота преподобного игумена Иосифа // http://monasterium.by/uŝtavy_i_dokumenty/uŝtavy/uŝtav-prepodobnogo-iosifa-volotskogo/
31. *Кабанков Ю. Н.* Максим Грек в контексте русской книжности. Некоторые черты русской книжности конца XV — середины XVI вв. как симптомы кризиса средневекового сознания: диссертация... кандидата филологических наук: 10.01.01. Рукопись. Владивосток, 2004. — 176 с.
32. *Кабанков Ю. Н.* Последний византиец русской книжности. Преподобный Максим Грек. Владивосток: Изд-во Дальневосточного ун-та, 2007. — 196 с.
33. *Каждан А. П.* Византийский публицист XII в. Евстафий Солунский // ВВ. 1967. Т. 28. С. 60–84.
34. *Казакова Н. А.* Максим Грек в советской историографии // Вопросы истории. № 5. 1973. С. 149–157.
35. *Кантерев Н. Ф.* В чем состоит истинное монашество по воззрениям преподобного Максима Грека? // Богословский вестник. Т. 1. № 1. 1903. с. 114–171.
36. *Карташёв А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. В 2-х т. Том 1. Москва-Берлин: Директ-Медиа, 2020. — 571 с.
37. *Ключевский В. О.* Исторические портреты. Деятели исторической мысли. М.: Правда, 1991. — 622 с.
38. *Ключевский В. О.* Русская история: Полный курс лекций: В 3 т. Т. 2. М.: АСТ; Минск: Харвест, 2002. — 592 с.
39. *Колычева Е. И.* Православные монастыри XV–XVI века // Монашество и монастыри в России. XI–XX века. М.: Наука, 2002. С. 81–115.
40. *Коновалов К. В.* Антропология и гносеология Максима Грека: диссертация... кандидата философских наук: 09.00.03. Барнаул, 2011. — 179 с.
41. *Коновалов К. В.* Влияние исихазма на антропологические и гносеологические воззрения Максима Грека (Михаила Триволиса). Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2014. — 163 с.
42. *Костомаров Н. И.* Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. Полное издание в одном томе. — М.: «Издательство АЛЬФА-КНИГА», 2017. — 1260 с.



43. Крутецкий В. Ю. Максим Грек и русская культура последней четверти XVI века: диссертация... кандидата исторических наук: 07.00.02. Рукопись. М., 2006. — 340 с.
44. Курбский А. Второе послание Вассиану Муромцеу // Библиотека литературы Древней Руси: В 20 томах. Т. 11: XVI век / РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом); Под ред. Д. С. Лихачева и др. СПб: Наука, 2001. С. 499–514.
45. Курбский А. История о великом князе Московском // Библиотека литературы Древней Руси: В 20 томах. Т. 11: XVI век / РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом); Под ред. Д. С. Лихачева и др. СПб: Наука, 1997–681, [2] с.
46. Лурье Я. С. Краткая редакция «Устава» Иосифа Волоцкого — памятник идеологии раннего иосифлянства // Труды Отдела древнерусской литературы. — М., Л.: Изд-во АН СССР, 1956. — Том XII. — С. 116–140.
47. Лурье Я. С. Идеологическая борьба в публицистике конца XV–XVI века. Москва; Ленинград: Изд-во Акад. наук СССР. [Ленингр. отд-ние], 1960. — 532 с.
48. Лурье Я. С. Перевод и комментарии. Иоанн Грозный. Послание в Кирилло-Белозерский монастырь // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом); под. ред. Д. С. Лихачева и др. — СПб.: Наука, 1997-. / Т. 11: XVI век. — 2001. — 681, [2] с.
49. Макарий (Булгаков), митр., История Русской церкви. Кн. 3. М.: Изд-во Спасо-Преображен. Валаам. монастыря, 1996. — 702, [1] с.
50. Максим Грек, прп. Сочинения преподобного Максима Грека в русском переводе / [предисл.: послушник Моисей]. 3 тт. Ч. 1: Нравоучительные сочинения. — [Сергиев Посад]: Св.-Троицкая Сергиева лавра, собственная тип., 1910. — 287 с.
51. Максим Грек, прп. Сочинения преподобного Максима Грека в русском переводе / [предисл.: послушник Моисей]. 3 тт. Ч. 3: Разные сочинения. — [Сергиев Посад]: Св.-Троицкая Сергиева лавра, собственная тип., 1911. — 191 с.
52. Манохин А. А. Протоустав Иосифа Волоцкого // Вестник московского университета. Серия 8. История. 2023. Т. 64. № 3. С. 3–29. С. 8.
53. Масин В. В., диак. Полемика в русской публицистике начала XX в. о служении монашествующих миру // Церковный историк. 2020. № 1 (3). С. 210–224.
54. Масин В. В., диак. Полемика в русской публицистике начала XX в. о служении монашествующих миру // Церковный историк. 2020. № 1 (3). С. 210–224. DOI: 10.31802/СН.2020.3.1.012
55. Масин В. В., диак. Н. Ф. Каптерев как критик русского монашества // Церковный историк. 2020. № 2 (4). С. 126–132.
56. Миллер О. Ф. Славянство и Европа. М.: Институт русской цивилизации, 2012. — 880 с.
57. Наставление тверского епископа Семена / Подготовка текста, перевод и комментарии Д. С. Лихачев // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 5. Т. XIII. СПб.: Наука, 1997.



58. *Нил Сорский, прп.* Устав и послания / Составление, перевод, комментарии, вступ. статья Г. М. Прохорова. — М.: Институт русской цивилизации, 2011. — 240 с.
59. *Павлов А. С.* Исторический очерк секуляризации церковных земель в России. Попытки к обращению в государственную собственность поземельных владений русской церкви в XVI веке. (1503–1580 г.). Ч. 1. Одесса, 1871. — 167, [4] с.
60. Писания мужей апостольских. СПб.: Амфора, 2007. — 474 с.
61. *Преподобный Максим Грек.* Сочинения. Т. 2. / Отв. ред. Н. В. Синицина. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2014. — 432 с.
62. *Преподобный Максим Грек.* Сочинения. Том I. / Отв. ред. Н. В. Синицина. М., «Индрик», 2008. — 568 с.
63. *Прохоров Г. М.* Преподобный Нил Сорский и его место в истории русской духовности // Устав и послания / Прп. Нил Сорский; [Сост., вступ. ст. Г. М. Прохорова]. — М., 2011. — С. 5–73.
64. Психология манипуляции: феномены, механизмы и защита. - М.: ЧеРо, Издательство МГУ, 1997. — 344 с.
65. *Ржига В. Ф.* Опыты по истории русской публицистики XVI века. Максим Грек как публицист // Труды Отдела древнерусской литературы Академии Наук СССР, ИРЛИ. Т. 1. М.-Л., Изд. АН СССР, 1934. — С. 5–120.
66. *Романенко Е. В.* Нил Сорский и традиции русского монашества. М.: Памятники исторической мысли, 2003. — 255 с.
67. Российское законодательство X–XX веков. В 9 т. Т.2: Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства / Под общ.ред. О.И.Чистякова. М.: Юридическая литература, 1985. — 520с.
68. *Рыбаков Б. А.* Воинствующие церковники XVI века // Антирелигиозник. № 3. 1934. С. 21–31.
69. *Симеон Новый Богослов, прп.* Слова преподобнаго Симеона Новаго Богослова. М.: Типо-литография И. Ефимова, 1892. — 498 с.
70. *Синицина Н. В.* Максим Грек. М.: Молодая гвардия, 2008. — 236 с.
71. *Синицына Н. В.* Типы монастырей и русский аскетический идеал (XV–XVI вв.) // Монашество и монастыри в России XI–XX века. С. 116–150.
72. Синодик Нижегородского Вознесенского Печерского монастыря 1552 года. Синодик опальных царя Иоанна Грозного. Н. Новгород, 2009. — 240 с.
73. *Скабланович Н. А.* Византийское государство и церковь в XI веке: От смерти Василия II Болгаробойцы до воцарения Алексея I Комнина: в 2 кн. Кн. 2. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004. — 416 с.
74. *Смолич И. К.* Великий старец Нил Сорский // Журнал «Путь». № 19. С. 57–69.
75. *Сомин Н. В.* Свв. Нил Сорский и Иосиф Волоцкий // <http://pereprava.org/trust/1866-svv-nil-sorskiy-i-iosif-volockiy.html>



76. *Терещенко Г.* О трудах Максима Грека // ЖМНП. Ч. III. № 8. СПб., 1834. С. 243–278.
77. *Федотов Г. П.* Собрание сочинений в 12 т. Т. II: Русская религиозность. Часть II. Средние века. XIII–XV вв. М.: Мартис, 2004. — 367 с.
78. *Федотов Г. П.* Трагедия древнерусской святости // Путь. № 27. 1931. С. 43–70.
79. *Филарет [Гумилевский].* Максим Грек // Москвитянин. № II. 1842. С. 45–96.
80. *Флетчер Дж.* О государстве русском. СПб.: Изд. А. И. Суворина, 1906. — XXII, 138 с.
81. *Флоровский Г., прот.* Византийские Отцы V–VIII веков. Минск: Изд. Белорусского Экзазхата, 2006. — 335 с.
82. *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. — 848 с.
83. *Шапошник В. В.* Финансовые вопросы на Стоглавом соборе // Христианское чтение № I, 2014. С. 96–114.
84. *Юдина М. И.* Политико-правовое учение Максима Грека: диссертация... кандидата юридических наук: 12.00.01. Рукопись. Санкт-Петербург, 2004. — 201 с.
85. *Denissoff, E.* Une biographie de Maxim le Grec par Kourbski. *Orientalia Christiana periodica* (Roma) 1954, vol. XX. N 1–2.
86. *Denissoff, E.* Maxime le Grec et l'Occident: Contribution a l'histoire de la pensee religieuse et philosophique de Michel Trivolis. Paris; Louvain, 1943.-231 p.
87. *Haney, J. V.* From Italy to Muscovy. The Life and Works of Maxim the Greek. — Munchen, 1973.
88. *Schultze, B.* Maksim Grec als Theologe. *Orientalia Christiana analecta*. T. VII, N. 167. — Roma, 1963.
89. *Γρηγόριος Παπαμιχαήλ,* Η προσωπικότης Μαξίμου Γραικού. Αθήναι, 1948.
90. *Λασκαρίδης Χ. Π.* Μάξιμος ο Γραικός και εκκλησιαστικές επιδιώξεις της Μόσχας. Θεσσαλονίκη, 1991.
91. *Τσιλιγιάννης Κ. Α.* Άγιος Μάξιμος ο Γραικός ο φωτιστής των Ρώσων. Η προσωπικότης του, η προσφορά του, απάνθισμα των λόγων του. Ιερά Μονή Οσίου Γριγορίου Αγίου Όρους. Αρμός, Αθήνα, 1991.
92. *Τσιλιγιάννης Κ. Α.* Ο Άγιος Μάξιμος ο Γραικός και το ράσο του Μομηρικανού μοναχού. Θεσσαλονίκη, 1990.

Sources and Literature

1. *Alekseev A. I.* Iosif (Sanin) // *Pravoslavnaia bogoslovskaja enciklopediia*. T. XXV. M. 2010 - S. 559–585.
2. *Alekseev A. I., Mashtafarov A. V.* Vkladnaia i kormovaia kniga Mo skovskogo Simonova monast'riia // *Vešt'nik cerkovnoi istorii*. 2006. № 3. S. 5–184.



3. *Bulanin D. M.* Maksim Grek // Slovar knijnikov i knijnosti Drevnei Rusi. Vyp. 2 (vtoraia polovina XIV–XVI v.). Ch. 2: L–Ia / AN SSSR. IRLI; Otv. red. D. S. Lihachev. — L.: Nauka, 1989. — S. 89–98.
4. *Vasilii Velikii, svt.* Tvoreniia: V 2 t. Tom pervyi: Dogmatiko-polemicheskie tvoreniia. Ekzegeticheskie sochineniia. Besedy. M.: Sibirskaia blagozvonnic, 2012. — 1135 s.
5. *Vasilii (Krivoshein), arhiep.* Prepodobnyi Simeon Novyi Bogoslov i ego otnoshenie k socialno-politicheskoi deistvitelnosti svoego vremeni // Ekzempliarskii V. I. Uchenie drevnei Cerkvi o sobstvennosti i milostyne. Krasnodar, 2013. (–272 s.) S. 262–267.
6. *Veselovskii S. B.* Smety voennykh sil Moskovskogo gosudarstva 1661–1663 gg. M.: Imp. o-vo istorii i drevnosti ros. pri Mosk. un-te, 1911. — 59 s.
7. *Gorskii A. V., prot.* Maksim Grek, sviatogorec // Pribavleniia k Tvoreniiam sv. Otcov. Ch. 18. Kn. 2. 1859 g. S. 144–192.
8. *Grigorii Nisskii, svt.* O nisceliubii i blagotvoritelnosti (Slovo 1-e) Tvoreniia sviatogo Grigoriia Nisskogo. Ch. 7. M.: tip. V. Gote, 1868. — [1], 538 s. / 395–412 s.
9. *Grigorii Nisskii, svt.* Tochnoe istolkovanie Ekklesiašta Solomonova // https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Nisskij/tochnoe-istolkovanie-ekkleziasta-solomonova/
10. *Gromov M. N.* Maksim Grek. M.: Mysl, 1983. — 199 s.
11. *Dmitrieva, Z. V., Pavlov, A. P.* Vklady Sheremetevykh v Kirillo-Belozerskii monastyr v XVI veke // Vestnik arhivista. — 2023. — № 1. — S. 11–21. doi 10.28995/2073-0101-2023-1-11-21
12. *Dunaev B. I.* Maksim Grek i grecheskaia ideia na Rusi v XVI veke: istoricheskoe issledovanie s prilozheniem tekstov diplomaticheskikh snoshenii Rossii s Turciei v nachale XVI št. po dokumentam Moskovskogo arhiva Ministerstva inostrannykh del. M.: Sinod. tip., 1916. — 92 s.
13. *Jmakin V.* Mitropolit Daniil i ego sochineniia. M., 1881. — 890 s.
14. *Jurova L. I.* Avtorskii tekst Maksima Greka: rukopisnaia i literaturnaia tradicii. V 2 ch. Ch. 1. Novosibirsk: Izd-vo Sibirskogo otd-niia Rossiiskoi akad. nauk, 2008. — 490 s.
15. *Jurova L. I.* Avtorskii tekst Maksima Greka: rukopisnaia i literaturnaia tradicii. V 2 ch. Ch. 2. Novosibirsk: Izd-vo Sibirskogo otd-niia Rossiiskoi akad. nauk, 2011. — 301 s.
16. *Zimin A. A.* Krupnaia feodalnaia votchina i socialno-politicheskaja borba v Rossii (konec XV–XVI v.) — AN SSSR, In-t istorii SSSR. — Moskva: Nauka, 1977. 356 s.
17. *Ivanov A. N.* Literaturnoe nasledie Maksima Greka: Harakteristiki, atribucii, bibliografii L., 1969. — 248 s.
18. *Ivanov A. N.* Neskolko zamechaniĭ po povodu izdaniia novogo spiska «Sudnogo dela Maksima Greka» // TODRL. T. 30. 1976. S. 284–298. S. 88–89; Kazakova N. A. Uk. soch. S. 155.
19. *Ignatova O.* Kak menialas russkaia kopeika za piat stoletii svoego suscestvovaniia // Rossiiskaia Gazeta // <https://tg.ru/2013/12/31/kopechka-site.html>



20. *Ikonnikov V. S.* Maksim Grek i ego vremia: iŝtoricheskoe issledovanie. Kiev: tip. Imp. Un-ta sv. Vladimira, 1915. — 640 s.
21. *Ikonnikov V. S.* Maksim Grek i ego vremia: iŝtoricheskoe issledovanie. Kiev: tip. Imp. Un-ta sv. Vladimira, 1915. — [640].
22. *Ioann Groznyi.* Poslanie v Kirillo-Belozerskii monaŝtyr // Biblioteka literatury Drevnei Rusi: V 20 tomah. T. II: XVI vek / RAN. In-t rus. lit. (Pushkinskii dom); Pod red. D. S. Lihacheva i dr. SPb: Nauka, 1997 - S. 136–159.
23. *Ioann Damaskin, prp.* Tri zascitelynyh slova protiv poriciauscih sviatye ikony ili izobrajenia; Prep. Feodor Studit. Poslanie Platonu o pochitanii ikon. Sergiev Posad: Sviato-Troickaia Sergieva Lavra, 1993. — XXXVIII, 168, 49 s.
24. *Ioann Zlatoust, svt.* Tvoreniia sviatogo otca nashego Ioanna Zlatouŝta, arhiepiskopa Konŝtantinopolskogo, v russkom perevode: v 12-i tomah. T. 7. SPb.: S.-Peterb. Duhovnoi Akademii, 1901. — 912 s.
25. *Ioann Zlatoust, svt.* Tvoreniia sviatogo otca nashego Ioanna Zlatouŝta, arhiepiskopa Konŝtantinopolskogo, v russkom perevode. T. 1–12. — 12 t. T. 2. SPb.: S.-Peterb. duhov. akad., 1896. — 979 s.
26. *Iosif Volockii, prp.* Duhovnaia gramota prepodobnago igumena Iosifa // http://monaŝterium.by/uŝtavy_i_dokumenty/uŝtavy/uŝtav-prepodobnogo-iosifa-volotskogo/
27. *Iosif Volockii, prp.* Iosifa igumena, ije na Voloce Lamskom. Duhovnaia Gramota Prepodobnago Igumena Iosifa // Drevnerusskie inocheskie uŝtavy. Soŝt. T. V. Suzdalceva. M.: Severnyi palomnik, 2001 - S. 57–158.
28. *Iosif Volockii, prp.* Otvet nedoverchivym i rasskaz korotkii o sviatyyh otcah, jivŝih v monaŝtyriah, kotorye v russkoi zemle nahodiatsia. Perevod T. Mitrofanovoi // <http://krotov.info/aŝts/16/1/volotzi.html>
29. *Iosif Volockii, prp.* Poslanie Iosifa Volockogo kniagine Goleninoi // Biblioteka literatury Drevnei Rusi. T. 9. S. 208–215.
30. *Iosif Volockii, prp.* Uŝtav prepodobnago Iosifa Volockogo. Duhovnaia gramota prepodobnago igumena Iosifa // http://monaŝterium.by/uŝtavy_i_dokumenty/uŝtavy/uŝtav-prepodobnogo-iosifa-volotskogo/
31. *Kabankov Iu. N.* Maksim Grek v kontekŝte russkoi knižnoŝti. Nekotorye cherty russkoi knižnoŝti konca XV — serediny XVI vv. kak simptomy krizisa srednevekovogo soznaniia: dissertaciia... kandidata filologicheskikh nauk: 10.01.01. Rukopis. Vladivoŝtok, 2004. — 176 s.
32. *Kabankov Iu. N.* Poslednii vizantiec russkoi knižnoŝti. Prepodobnyi Maksim Grek. Vladivoŝtok: Izd-vo Dalnevoŝtochnogo un-ta, 2007. — 196 s.
33. *Kajdan A. P.* Vizantiiskii publiciŝt XII v. Evŝtafii Solunskii // VV. 1967. T. 28. S. 60–84.
34. *Kazakova N. A.* Maksim Grek v sovetskoi iŝtoriografii // Voprosy iŝtorii. № 5. 1973. S. 149–157.



35. *Kapterev N. F.* V chem soštoit ištinnoe monasheštvo po vozzreniiam prepodobnogo Maksima Greka? // Bogoslovskii vešt'nik. T. I. № 1. 1903. s. 114–171.
36. *Kartashev A. V.* Oчерki po istorii Russkoi Cerkvi. V 2-h t. Tom 1. Moskva-Berlin: Direkt-Media, 2020. — 571 s.
37. *Kliuchevskii V. O.* Istoricheskie portrety. Deiateli istoricheskoi mysli. M.: Pravda, 1991. — 622 s.
38. *Kliuchevskii V. O.* Russkaia istoriia: Polnyi kurs lektsii: V 3 t. T. 2. M.: AST; Minsk: Harvešt, 2002. — 592 s.
39. *Kolycheva E. I.* Pravoslavnye monastyri XV–XVI veka // Monasheštvo i monastyri v Rossii. XI–XX veka. M.: Nauka, 2002. S. 81–115.
40. *Kononov K. V.* Antropologiya i gnoseologiya Maksima Greka: dissertatsiia... kandidata filosofskikh nauk: 09.00.03. Barnaul, 2011. — 179 s.
41. *Kononov K. V.* Vliianie isihazma na antropologicheskie i gnoseologicheskie vozzreniia Maksima Greka (Mihaila Trivolisa). Barnaul: Izd-vo Alt. un-ta, 2014. — 163 s.
42. *Koštomarov N. I.* Russkaia istoriia v jizneopisaniiah ee glavneishih deiatelei. Polnoe izdanie v odnom tome. — M.: «Izdatel'stvo ALFA-KNIGA», 2017. — 1260 s.
43. *Kruteckii V. Iu.* Maksim Grek i russkaia kultura poslednei chetverti XVI veka: dissertatsiia... kandidata istoricheskikh nauk: 07.00.02. Rukopis. M., 2006. — 340 s.
44. *Kurbskii A.* Vtoroe poslanie Vassianu Muromceu // Biblioteka literatury Drevnei Rusi: V 20 tomah. T. II: XVI vek / RAN. In-t rus. lit. (Pushkinskii dom); Pod red. D. S. Lihacheva i dr. SPb: Nauka, 2001. С. 499–514.
45. *Kurbskii A.* Istoriiia o velikom kniaze Moskovskom // Biblioteka literatury Drevnei Rusi: V 20 tomah. T. II: XVI vek / RAN. In-t rus. lit. (Pushkinskii dom); Pod red. D. S. Lihacheva i dr. SPb: Nauka, 1997–681, [2] c.
46. *Lure Ia. S.* Kratkaia redaktsiia «Uštava» Iosifa Volockogo — pamiatnik ideologii rannego iosiflianstva // Trudy Otdela drevnerusskoi literatury. — M., L.: Izd-vo AN SSSR, 1956. — Tom XII. — S. 116–140.
47. *Lure Ia. S.* Ideologicheskaiia borba v publicistike konca XV–XVI veka. Moskva; Leningrad: Izd-vo Akad. nauk SSSR. [Leningr. otd-nie], 1960. — 532 s.
48. *Lure Ia. S.* Perevod i kommentarii. Ioann Groznyi. Poslanie v Kirillo-Belozerskii monastyr // Biblioteka literatury Drevnei Rusi / RAN. In-t rus. lit. (Pushkinskii dom); pod. red. D. S. Lihacheva i dr. — SPb.: Nauka, 1997-. / T. II: XVI vek. — 2001. — 681, [2] c.
49. *Makar'ii (Bulgakov), mitr.,* Istoriiia Russkoi cerkvi. Kn. 3. M.: Izd-vo Spaso-Preobrajen. Valaam. monastyria, 1996. — 702, [1] s.
50. *Maksim Grek, prp.* Sochineniia prepodobnogo Maksima Greka v russkom perevode / [predisl.: poslushnik Moisei]. 3 tt. Ch. 1: Nravouchitelnyia sochineniia. — [Sergiev Posad]: Sv.-Troickaia Sergieva lavra, sobštvennaia tip., 1910. — 287 s.



51. *Maksim Grek, prp.* Sochineniia prepodobnago Maksima Greka v russkom perevode / [predisl.: poslushnik Moisei]. 3 tt. Ch. 3: Raznyiia sochineniia. — [Sergiev Posad]: Sv.-Troickaia Sergieva lavra, sobštvennaia tip., 1911. — 191 s.
52. *Manohin A. A.* Protoustav Iosifa Volockogo // *Veštnik moskovskogo universiteta. Seriiia 8. Ištoriaa.* 2023. T. 64. № 3. S. 3–29. S. 8.
53. *Masin V. V., diak.* Polemika v russkoi publicištike nachala XX v. o slujenii monasheštviuiscih miru // *Cerkovnyi ištoria.* 2020. № 1 (3). S. 210–224.
54. *Masin V. V., diak.* Polemika v russkoi publicištike nachala XX v. o slujenii monasheštviuiscih miru // *Cerkovnyi ištoria.* 2020. No 1 (3). S. 210–224. DOI: 10.31802/CH.2020.3.1.012
55. *Masin V. V., diak.* N. F. Kapterev kak kritik russkogo monasheštva // *Cerkovnyi ištoria.* 2020. № 2 (4). S. 126–132.
56. *Miller O. F.* Slaviansštvo i Evropa. M.: Institut russkoi civilizacii, 2012. — 880 s.
57. Naštavlenie tverskogo episkopa Semena / Podgotovka tekšta, perevod i kommentarii D. S. Lihachev // *Biblioteka literatury Drevnei Rusi.* T. 5. T. XIII. SPb.: Nauka, 1997.
58. *Nil Sorskii, prp.* Ustav i poslaniia / Soštavlenie, perevod, kommentarii, vštup. štacia G. M. Prohorova. — M.: Institut russkoi civilizacii, 2011. — 240 s.
59. *Pavlov A. S.* Ištorieskii ocherk sekularizacii cerkovnyh zemel v Rossii. Popytki k obrasceniiu v gosudarštvennuiu sobštvennošt pozemelnyh vladenii russkoi cerkvi v XVI veke. (1503–1580 g.). Ch. 1. Odessa, 1871. — 167, [4] s.
60. *Pisaniia mujei apoštolskih.* SPb.: Amfora, 2007. — 474 s.
61. *Prepodobnyi Maksim Grek.* Sochineniia. T. 2. / Otv. red. N. V. Sinicina. M.: Rukopisnye pamiatniki Drevnei Rusi, 2014. — 432 s.
62. *Prepodobnyi Maksim Grek.* Sochineniia. Tom I. / Otv. red. N. V. Sinicina. M., «Indrik», 2008. — 568 s.
63. *Prohorov G. M.* Prepodobnyi Nil Sorskii i ego meštvo v ištarii russkoi duhovnošti // *Ustav i poslaniia / Prp. Nil Sorskii; [Sošt., vštup. št. G. M. Prohorova].* — M., 2011. — S. 5–73.
64. *Psihologiiia manipuliacii: fenomeny, mehanizmy i zascita.*— M.: CheRo, Izdatelštvo MGU, 1997. — 344 s.
65. *Rjiga V. F.* Opyty po ištarii russkoi publicištiki XVI veka. Maksim Grek kak publicišt // *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury Akademii Nauk SSSR, IRLI.* T. 1. M.-L., Izd. AN SSSR, 1934. — S. 5–120.
66. *Romanenko E. V.* Nil Sorskii i tradicii russkogo monasheštva. M.: Pamiatniki ištorieskoi mysli, 2003. — 255 s.
67. Rossiiskoe zakonodatelštvo X–XX vekov. V 9 t. T.2: Zakonodatelštvo perioda obrazovaniia i ukrepleniia Russkogo centralizovannogo gosudarštva / Pod obsc.red. O.I.Chištiakova. M.: Iuridicheskaia literatura, 1985. — 520s.

68. *Rybakov B. A.* Voinstvuiuscie cerkovniki XVI veka // *Antireligioznik*. № 3. 1934. С. 21–31.
69. *Simeon Novyi Bogoslov, prp.* Slova prepodobnago Simeona Novago Bogoslova. M.: Tipo-litografii I. Efimova, 1892. — 498 s.
70. *Sinicina N. V.* Maksim Grek. M.: Molodaia gvardiia, 2008. — 236 s.
71. *Sinicyna N. V.* Tipy monastyrei i russkii asketicheskii ideal (XV–XVI vv.) // *Monashestvo i monastyri v Rossii XI–XX veka*. S. 116–150.
72. Sinodik Nijegorodskogo Voznesenskogo Pecherskogo monastyria 1552 goda. Sinodik opalnyh caria Ioanna Groznogo. N. Novgorod, 2009. — 240 s.
73. *Skablanovich N. A.* Vizantiiskoe gosudarstvo i cerkov v XI veke: Ot smerti Vasiliia II Bolgaroboicy do vocarenii Alekseia I Komnina: v 2 kn. Kn. 2. SPb.: Izd-vo Olega Abyshko, 2004. — 416 s.
74. *Smolich I. K.* Velikii starec Nil Sorskii // *Jurnal "Put"*. № 19. S. 57–69.
75. *Somin N. V.* Svv. Nil Sorskii i Iosif Volockii // <http://pereprava.org/trust/1866-svv-nil-sorskiy-i-iosif-volockiy.html>
76. *Terescenko G.* O trudah Maksima Greka // *JMNP*. Ch. III. № 8. SPb., 1834. S. 243–278.
77. *Fedotov G. P.* Sobranie sochinenii v 12 t. T. 11: Russkaia religioznost'. Chast' II. Srednie veka. XIII–XV vv. M.: Martis, 2004. — 367 s.
78. *Fedotov G. P.* Tragediia drevnerusskoi sviatosti // *Put*. № 27. 1931. S. 43–70.
79. *Filaret [Gumilevskii]*. Maksim Grek // *Moskvitianin*. № 11. 1842. S. 45–96.
80. *Fletcher Dj.* O gosudarstve russkom. SPb.: Izd. A. I. Suvorina, 1906. — XXII, 138 s.
81. *Florovskii G., prot.* Vizantiiskie Otcy V–VIII vekov. Minsk: Izd. Belorusskogo Ekzazhata, 2006. — 335 s.
82. *Florovskii G. V.* Puti russkogo bogosloviia. M.: Institut russkoi civilizacii, 2009. — 848 s.
83. *Shaposhnik V. V.* Finansovye voprosy na Stoglavom sobore // *Hristianskoe chtenie* № 1, 2014. S. 96–114.
84. *Iudina M. I.* Politiko-pravovoe uchenie Maksima Greka: dissertaciia... kandidata iuridicheskikh nauk: 12.00.01. Rukopis. Sankt-Peterburg, 2004. — 201 s.
85. *Denisoff, E.* Une biographie de Maxim le Grec par Kourbski. *Orientalia Christiana periodica* (Roma) 1954, vol. XX. N 1–2.
86. *Denisoff, E.* Maxime le Grec et l'Occident: Contribution a l'histoire de la pensee religieuse et philosophique de Michel Trivolis. Paris; Louvain, 1943.-231 p.
87. *Haney, J. V.* From Italy to Muscovy. The Life and Works of Maxim the Greek. — Munchen, 1973.
88. *Schultze, B.* Maksim Grek als Theologe. *Orientalia Christiana analecta*. T. VII, N. 167. — Roma, 1963.



89. *Γρηγόριος Παπαμιχαήλ*, Η προσωπικότης Μαξίμου Γραικού. Αθήναι, 1948.
90. *Λασκαρίδης Χ. Π.* Μάξιμος ο Γραικός και εκκλησιαστικές επιδιώξεις της Μόσχας. Θεσσαλονίκη, 1991.
91. *Τσιλιγιάννης Κ. Α.* Άγιος Μάξιμος ο Γραικός ο φωτιστής των Ρώσων. Η προσωπικότης του, η προσφορά του, απάνθισμα των λόγων του. Ιερά Μονή Οσίου Γριγορίου Αγίου Όρους. Αρμός, Αθήνα, 1991.
92. *Τσιλιγιάννης Κ. Α.* Ο Άγιος Μάξιμος ο Γραικός και το ράσο του Μονηρικανού μοναχού. Θεσσαλονίκη, 1990.

Примечания и библиографические ссылки

1. *Буланин Д. М.* Максим Грек // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 2: Л–Я / АН СССР. ИРЛИ; Отв. ред. Д. С. Лихачев. — Л.: Наука, 1989. — С. 89–98. С. 95.
2. [*Терещенко Г.*] О трудах Максима Грека // ЖМНП. Ч. III. № 8. СПб., 1834. С. 243–278.
3. *Филарет [Гумилевский]*. Максим Грек // Москвитянин. № 11. 1842. С. 45–96.
4. [*Горский А. В., прот.*] Максим Грек, святогорец // Прибавления к Творениям св. Отцов. Ч. 18. Кн. 2. 1859 г. С. 144–192.
5. *Иконников В. С.* Максим Грек и его время: историческое исследование. Киев: тип. Имп. Ун-та св. Владимира, 1915. — 640 с.
6. *Коновалов К. В.* Влияние исихазма на антропологические и гносеологические воззрения Максима Грека (Михаила Триволиса). Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2014. — 163 с. С.5.
7. *Дунаев Б. И.* Максим Грек и греческая идея на Руси в XVI веке: историческое исследование с приложением текстов дипломатических сношений России с Турцией в начале XVI ст. по документам Московского архива Министерства иностранных дел. М.: Синод. тип., 1916. — 92 с.
8. *Костомаров Н. И.* Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. В 4 томах. Т.1 М.: Рипол Классик, 1998. — 592 с.; Т.2–576 с.; Т.3. — 576 с.; Т.4–544 с.; (более удобный формат издания — *Костомаров Н. И.* Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. Полное издание в одном томе. — М.: «Издательство АЛЬФА-КНИГА», 2017. — 1260 с.).
9. *Ключевский В. О.* Исторические портреты. Деятели исторической мысли. М.: Правда, 1991. — 622 с.
10. *Павлов А. С.* Исторический очерк секуляризации церковных земель в России. Попытки к обращению в государственную собственность поземельных владений русской церкви в XVI веке. (1503–1580 г.). Ч. 1. Одесса, 1871. — 167, [4] с.
11. *Кантерев Н. Ф.* В чем состоит истинное монашество по воззрениям преподобного Максима Грека? // Богословский вестник. Т. 1. № 1. 1903, с. 114–171.



12. *Масин В. В., диак.* Полемика в русской публицистике начала XX в. о служении монашествующих миру // Церковный историк. 2020. № 1 (3). С. 210–224.
13. Там же. С. 130
14. *Каптерев Н. Ф.* Ук. Соч. С. 130.
15. *Масин В. В., диак.* Н. Ф. Каптерев как критик русского монашества // Церковный историк. 2020. № 2 (4). С. 126–132.
16. *Казакова Н. А.* Максим Грек в советской историографии // Вопросы истории. № 5. 1973. С. 149–157. С. 150.
17. *Ржига В. Ф.* Опыты по истории русской публицистики XVI века. Максим Грек как публицист // Труды Отдела древнерусской литературы Академии Наук СССР, ИРЛИ. Т. 1. М.-Л., Изд. АН СССР, 1934. с. 5–120. С. 46.
18. *Иванов А. Н.* Литературное наследие Максима Грека: Характеристики, атрибуции, библиография Л., 1969. — 248 с.
19. См. напр.: *Иванов А. Н.* Несколько замечаний по поводу издания нового списка «Судного дела Максима Грека» // ТОДРЛ. Т. 30. 1976. С. 284–298. С. 88–89; *Казакова Н. А.* Ук. соч. С. 155.
20. *Громов М. Н.* Максим Грек. М.: Мысль, 1983. — 199 с.
21. *Синицина Н. В.* Максим Грек в России. М.: Наука, 1977. — 332 с.
22. *Синицина Н. В.* Максим Грек. М.: Молодая гвардия, 2008. — 236 с.
23. *Denissoff, E.* Maxime le Grec et l'Occident: Contribution a l'histoire de la pensee religieuse et philosophique de Michel Trivolis. Paris; Louvain, 1943.-231 p.; см. также: *Denissoff, E.* Une biographie de Maxim le Grec par Kourbski. Orientalia Christiana periodica (Roma) 1954, vol. XX. N 1–2.
24. *Schultze, B.* Maksim Grec als Theologe. Orientalia Christiana analecta. T. VII, N. 167. — Roma, 1963.
25. *Haney, J. V.* From Italy to Muscovy. The Life and Works of Maxim the Greek. — Munchen, 1973.
26. Γρηγόριος Παπαμιχαήλ, Η προσωπικότης Μαξίμου Γραικού. Αθήναι, 1948.
27. *Федотов Г. П.* Трагедия древнерусской святости // Путь. № 27. 1931. С. 43–70.
28. *Карташёв А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. В 2-х т. Том 1. Москва-Берлин: Директ-Медиа, 2020. — 571 с.
29. *Τσιλιγιάννης Κ. Α.* Ο Άγιος Μάξιμος ο Γραικός και το ράσο του Μονηκανού μοναχού. Θεσσαλονίκη, 1990; его же: Άγιος Μάξιμος ο Γραικός ο φωτιστής των Ρώσων. Η προσωπικότης του, η προσφορά του, απάνθισμα των λόγων του. Ιερά Μονή Οσίου Γριγορίου Αγίου Όρους. Αρμός, Αθήνα, 1991.
30. *Λασκαρίδης Χ. Π.* Μάξιμος ο Γραικός και εκκλησιαστικές επιδιώξεις της Μόσχας. Θεσσαλονίκη, 1991.
31. *Журова Л. И.* Авторский текст Максима Грека: рукописная и литературная традиции. В 2 ч. Ч. 1. Новосибирск: Изд-во Сибирского отд-ния Российской



- акад. наук, 2008. — 490 с.; она же: Авторский текст Максима Грека: рукописная и литературная традиции. В 2 ч. Ч. 2. Новосибирск: Изд-во Сибирского отделения Российской академии наук, 2011. — 301 с.
32. *Преподобный Максим Грек. Сочинения. Том I.* / Отв. ред. Н. В. Синицина. М., «Индрик», 2008. — 568 с.; *Преподобный Максим Грек. Сочинения. Том 2.* / Отв. ред. Н. В. Синицина. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2014. — 432 с.
33. *Кабанков Ю. Н. Максим Грек в контексте русской книжности. Некоторые черты русской книжности конца XV — середины XVI вв. как симптомы кризиса средневекового сознания: диссертация... кандидата филологических наук: 10.01.01. Рукопись. Владивосток, 2004. — 176 с.*
34. *Кабанков Ю. Н. Последний византиец русской книжности. Преподобный Максим Грек. Владивосток: Изд-во Дальневосточного университета, 2007. — 196 с.*
35. *Юдина М. И. Политико-правовое учение Максима Грека: диссертация... кандидата юридических наук: 12.00.01. Рукопись. Санкт-Петербург, 2004. — 201 с.*
36. *Крутецкий В. Ю. Максим Грек и русская культура последней четверти XVI века: диссертация... кандидата исторических наук: 07.00.02. Рукопись. М., 2006. — 340 с.*
37. *Коновалов К. В. Антропология и гносеология Максима Грека: диссертация... кандидата философских наук: 09.00.03. Барнаул, 2011. — 179 с.*
38. *Коновалов К. В. Влияние исихазма на антропологические и гносеологические воззрения Максима Грека (Михаила Триволиса). Барнаул: Изд-во Алт. университета, 2014. — 163 с.*
39. *Федотов Г. П. Собрание сочинений в 12 т. Т. 11: Русская религиозность. Часть II. Средние века. XIII–XV вв. М.: Мартис, 2004. — 367 с. С. 286.*
40. *Смолич И. К. Великий старец Нил Сорский // Журнал «Путь». № 19. С. 57–69. С. 58.*
41. *Иосиф Волоцкий, прп. Духовная грамота преподобного игумена Иосифа // http://monasterium.by/ustavy_i_dokumenty/ustavy/ustav-prepodobnogo-iosifa-volotskogo/*
42. *Иосиф Волоцкий, прп. Устав преподобного Иосифа Волоцкого. Духовная грамота преподобного игумена Иосифа // http://monasterium.by/ustavy_i_dokumenty/ustavy/ustav-prepodobnogo-iosifa-volotskogo/*
43. *Иосиф Волоцкий, прп. Ответ недоверчивым и рассказ короткий о святых отцах, живших в монастырях, которые в русской земле находятся. Перевод Т. Митрофановой // <http://krotov.info/acts/16/1/volotzi.html>*
44. *Карташев А. В. История... Т. 1. С. 426.*
45. *Карташев А. В. История... Т. 1. С. 430.*
46. *Карташев А. В. История... Т. 1. С. 429.*

47. *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. — 848 с. С. 38
48. *Прохоров Г. М.* Преподобный Нил Сорский и его место в истории русской духовности // Устав и послания / Прп. Нил Сорский; [Сост., вступ. ст. Г. М. Прохорова]. — М., 2011. — С. 5–73. С. 26.
49. *Романенко Е. В.* Нил Сорский и традиции русского монашества. М.: Памятники исторической мысли, 2003. 255 с. С. 141–143.
50. *Синицина В. Н.* Типы монастырей и русский аскетический идеал (XV–XVI вв.) // Монашество и монастыри в России XI–XX века. 116–149 с. С. 128.
51. *Иосиф Волоцкий, прп.* Послание Иосифа Волоцкого княгине Голениной // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 9. С. 208–215. С. 211.
52. *Игнатова О.* Как менялась русская копейка за пять столетий своего существования // Российская Газета // <https://rg.ru/2013/12/31/koprechka-site.html>
53. Синодик Нижегородского Вознесенского Печерского монастыря 1552 года. Синодик опальных царя Иоанна Грозного. Н. Новгород, 2009. — 240 с. С. 214.
54. Цит. по: *Ключевский В. О.* Русская история... Т.2. С. 43.
55. Монашество и монастыри С. 128.
56. Цит. по: *Павлов А. С.* Исторический очерк секуляризации церковных земель в России. Попытки к обращению в государственную собственность земельных владений русской церкви в XVI веке. (1503–1580 г.). Ч. 1. Одесса, 1871. — 167, [4] с. С. 54.
57. *Лурье Я. С.* Перевод и комментарии. Иоанн Грозный. Послание в Кирилло-Белозерский монастырь // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом); под. ред. Д. С. Лихачева и др. — СПб.: Наука, 1997-. / Т. II: XVI век. — 2001. — 681, [2] с. С. 631.
58. Там же. С. 632.
59. *Дмитриева, З. В., Павлов, А. П.* Вклады Шереметевых в Кирилло-Белозерский монастырь в XVI веке // Вестник архивиста. — 2023. — № 1. — С. 11–21. doi 10.28995/2073-0101-2023-1-11-21
60. *Зимин А. А.* Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV–XVI в.) — АН СССР, Ин-т истории СССР. — Москва: Наука, 1977. 356 с. С. 184.
61. *Ключевский В. О.* Русская история... Т.2. С. 32
62. *Флетчер Дж.* О государстве русском. СПб.: Изд. А. И. Суворина, 1906. — XXII, 138 с. С. 99.
63. Цит. по: *Иконников В. С.* Максим Грек и его время: историческое исследование. Киев: тип. Имп. Ун-та св. Владимира, 1915. -[640] с.С. 381.
64. *Павлов А. С.* Указ. Соч. С. 134.



65. *Алексеев А. И., Маштафаров А. В.* Вкладная и кормовая книга Мо сковского Симонова монастыря // Вестник церковной истории. 2006. № 3. С. 5–184. С. 23.
66. *Ключевский В. О.* Русская история... Т.2. С. 49
67. *Иконников В. С.* С. 384.
68. *Иосиф Волоцкий, прп.* Иосифа игумена, иже на Волоце Ламском. Духовная Грамота Преподобнаго Игумена Иосифа // Древнерусские иноческие уставы. Сост. Т. В. Суздальцева. М.: Северный паломник, 2001 - с. 57–158. С. 79–80.
69. *Рыбаков Б. А.* Воинствующие церковники XVI века // Антирелигиозник. 1934. № 3. С. 28–29.
70. *Лурье Я. С.* Краткая редакция «Устава» Иосифа Волоцкого — памятник идеологии раннего иосифлянства // Труды Отдела древнерусской литературы. — М., Л.: Изд-во АН СССР, 1956. — Том XII. — С. 116–140; см. также: *Манохин А. А.* Протоулав Иосифа Волоцкого // Вестник московского университета. Серия 8. История. 2023. Т. 64. № 3. С. 3–29. С. 8.
71. *Лурье Я. С.* Идеологическая борьба в публицистике конца XV–XVI века. Москва; Ленинград: Изд-во Акад. наук СССР. [Ленингр. отд-ние], 1960. — 532 с. С. 262.
72. Там же. С. 263.
73. Там же. С. 263.
74. *Иоанн Дамаскин, прп.* Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения; Преп. Феодор Студит. Послание Платону о почитании икон. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. — XXXVIII, 168, 49 с. С. 50.
75. *Иоанн Дамаскин, прп.* Три защитительных слова... С. 10.
76. *Лурье Я. С.* Идеологическая борьба... С. 263.
77. *Лурье Я. С.* Идеологическая борьба... С. 262.
78. *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви... С. 425.
79. *Иосиф Волоцкий, прп.* Иосифа игумена, иже на Волоце Ламском... С. 73–75; 78–80.
80. *Лурье Я. С.* Идеологическая борьба... С. 253.
81. Цит. по: *Павлов А. С.* Указ. Соч. С. 112–113.
82. *Ключевский В. О.* Русская история... Т.2. С. 50.
83. *Ключевский В. О.* Русская история... Т.2. С. 50.
84. *Ключевский В. О.* Русская история... Т.2. С. 32.
85. *Павлов А. С.* Указ. Соч. С. 127.
86. *Ключевский В. О.* Русская история... Т.2. С. 52.
87. *Флетчер Дж.* Ук. Соч. С. 100.
88. *Каждан А. П.* Ук. Соч. С. 67–69.



89. *Скабланович Н. А.* Византийское государство и Церковь в XI в... С. 164.
90. *Колычева Е. И.* Православные монастыри XV–XVI века // Монашество и монастыри... С. 101–102.
91. *Иконников В. С.* Максим Грек и его время... С. 372–374.
92. *Максим Грек, прп.* Сочинения преподобного Максима Грека в русском переводе / [предисл.: послушник Моисей]. 3 тт. Ч. 3: Разные сочинения. — [Сергиев Посад]: Св.-Троицкая Сергиева лавра, собственная тип., 1911. — 191 с. С. 123.
93. *Максим Грек, прп.* Сочинения преподобного Максима Грека в русском переводе / [предисл.: послушник Моисей]. 3 тт. Ч. 1: Нравоучительные сочинения. — [Сергиев Посад]: Св.-Троицкая Сергиева лавра, собственная тип., 1910. — 287 с. С. 20.
94. *Ключевский В. О.* Русская история... Т.2. С. 57.
95. *Миллер О. Ф.* Славянство и Европа. М.: Институт русской цивилизации, 2012. — 880 с. С. 502.
96. *Флоровский Г. В.* Ук. соч. С. 20.
97. Психология манипуляции: феномены, механизмы и защита. М.: ЧеРо, Издательство МГУ, 1997. — 344 с. С. 104.
98. *Павлов А. С.* Указ. Соч. С. 51.
99. *Иконников В. С.* Ук. Соч. С. 371–372.
100. *Иконников В. С.* Ук. Соч. С. 376.
101. Российское законодательство X–XX веков. В 9 т. Т.2: Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства. М.: Юридическая литература, 1985. — 520 с. С. 271.
102. *Шапошник В. В.* Финансовые вопросы на Стоглавом соборе // Христианское чтение № 1, 2014. С. 96–114. С. 101.
103. Российское законодательство X–XX веков. В 9 т. Т.2: Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства. М.: Юридическая литература, 1985. — 520 с. С. 271.
104. Российское законодательство X–XX веков. В 9 т. Т.2: Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства / Под общ. ред. О.И.Чистякова. М.: Юридическая литература, 1985. — 520 с. С. 329
105. *Иоанн Грозный.* Послание в Кирилло-Белозерский монастырь // Библиотека литературы Древней Руси... С. 142.
106. *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской церкви. Кн. 3. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. — 702, [1] с.
107. *Василий Великий, свт.* Творения: В 2 т. Том первый: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. М.: Сибирская благовонница, 2012. — 1135 с. С. 924.



108. *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. С. 21.
109. *Иконников В. С.* Ук. Соч. С. 401.
110. Цит. по: *Павлов А. С.* Указ. Соч. С. 76.
111. Цит. по: Там же. С. 77.
112. Цит. по: Там же. С. 71.
113. *Павлов А. С.* Указ. Соч. С. 17.
114. См. напр.: Синодик Нижегородского... С. 214.
115. *Иконников В. С.* Ук. Соч. С. 382.
116. *Максим Грек, прп.* Сочинения... Ч. 1. С. 258.
117. *Нил Сорский, прп.* Устав и послания... С. 83.
118. *Максим Грек, прп.* Сочинения... Ч. 1. С. 111.
119. Цит. по: *Жмакин В.* Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881. — 890 с. С. 768.
120. *Алексеев А. И.* Иосиф (Санин) // Православная богословская энциклопедия. Т. XXV. М. 2010 - С. 559–585 С. 563.
121. *Сомин Н. В.* Свв. Нил Сорский и Иосиф Волоцкий // <http://pereprava.org/trušt/1866-svv-nil-sorskiy-i-iosif-volockiy.html>
122. *Масин В. В., диак.* Полемика в русской публицистике начала XX в. о служении монашествующих миру // Церковный историк. 2020. No 1 (3). С. 210–224. DOI: 10.31802/СН.2020.3.1.012
123. *Карташев А. В.* Указ соч. Т.1. С. 407.
124. *Карташев А. В.* Ук. Соч. Т. 1. С. 408.
125. Цит. по: Там же. С. 408.
126. *Карташев А. В.* Ук. Соч. Т.1. С. 408.
127. *Карташев А. В.* Ук. Соч. Т.1. С. 422.
128. *Синицына Н. В.* Типы монастырей и русский аскетический идеал (XV–XVI вв.) // Монашество и монастыри в России XI–XX века. С. 116–150. С. 136.
129. *Синицына Н. В.* Типы монастырей и русский аскетический идеал (XV–XVI вв.)... С. 134.
130. *Максим Грек, прп.* Сочинения... Ч. 1. С. 71.
131. *Максим Грек, прп.* Сочинения... Ч. 1. С. 72.
132. *Максим Грек, прп.* Сочинения... Ч. 1. С. 73.
133. *Иосиф Волоцкий, прп.* Послание Иосифа Волоцкого княгине Голениной // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 9. С. 208–215. С. 210.
134. См. напр.: *Веселовский С. Б.* Сметы военных сил Московского государства 1661–1663 гг. М.: Имп. о-во истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1911. — 59 с.



135. *Иосиф Волоцкий, прп.* Послание Иосифа Волоцкого княгине Голениной... С. 213.
136. *Максим Грек, прп.* Сочинения... Ч.1. С. 164–165.
137. *Максим Грек, прп.* Сочинения... Ч.1. С. 165.
138. *Максим Грек, прп.* Сочинения... Ч.1. С. 166–167.
139. Цит. по: *Максим Грек, прп.* Сочинения... Ч.1. С. 102.
140. *Максим Грек, прп.* Сочинения... Ч.1. С. 166.
141. *Максим Грек, прп.* Сочинения... Ч.1. С. 153.
142. *Максим Грек, прп.* Сочинения... Ч.1. С. 167.
143. *Максим Грек, прп.* Сочинения... Ч.1. С. 165.
144. «Страсть иудейского сребролюбия и лихоимания до такой степени овладела судьями и начальниками, посылаемыми от благоверных царей по городам, что они приказывают слугам своим вымышлять разные вины на зажиточных людей, подбрасывают в дома их чужие вещи; или: притащат труп человека и бросят на улице, а потом, как будто отмщая за убитого, начнут истязать не только одну улицу, но всю часть города по поводу этого убийства, и собирают себе деньги таким несправедливым и богомерзким способом. Слышан ли когда-нибудь у неверных язычников такой гнусный способ лихоимания? Разжигаемые неистовством несытого сребролюбия, они обижают, лихоимствуют: расхищают имущества вдовиц и сирот, вымышляют всякие обвинения на невинных, не боятся Бога, страшного мстителя обиженных, не срамятся людей, окрест их живущих, ляхов и немцев, которые хоть и латынники по ереси, но управляют подручниками своими с правосудием и человеколюбием?» (Прп. Максим Грек: «Слово 9. О непостижимом Промысле Божиим, Его благодати и человеколюбия; здесь же и против лихоимцев»).
145. Цит. по: *Курбский А.* История о великом князе Московском // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом); под. ред. Д. С. Лихачева и др. — Санкт-Петербург: Наука, 1997-. / Т. 11: XVI век. — 2001. — 681, [2] с. С. 353.
146. Цит. по: Там же. С.354.
147. *Максим Грек, прп.* Сочинения... Ч. 1. С. 24–25.
148. *Василий Великий, свт.* Творения... Т.1. С. 656.
149. *Максим Грек, прп.* Сочинения... Ч. 1. С. 172.
150. Писания мужей апостольских. СПб.: Амфора, 2007. — 474 с. С. 161–162.
151. *Флоровский Г., прот.* Византийские Отцы V–VIII веков. Минск: Изд. Белорусского Экзахата, 2006. — 335 с. С. 139.
152. *Иоанн Златоуст, свт.* Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: в 12-и томах. Т. 2 (в 2- книгах). СПб.: С.-Петерб. Духовной Академии, 1896. — 979 с. С. 37.



153. *Иоанн Златоуст, свт.* Творения... Т. 2. С. 37.
154. *Иоанн Златоуст, свт.* Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: в 12-и томах. Т. 7. СПб.: С.-Петербург. Духовной Академии, 1901. — 912 с. С. 780
155. *Максим Грек, прп.* Сочинения... Ч. 1. С. 144.
156. *Максим Грек, прп.* Сочинения... Ч. 1. С. 17.
157. Наставление тверского епископа Семена / Подготовка текста, перевод и комментарии Д. С. Лихачев // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 5. Т. XIII. СПб.: Наука, 1997. С. 395.
158. *Максим Грек, прп.* Сочинения... Ч. 1. С. 169.
159. *Максим Грек, прп.* Сочинения... Ч. 1. С. 169–170.
160. *Максим Грек, прп.* Сочинения... Ч. 1. С. 26.
161. *Василий Великий, свт.* Творения... Т.1. С. 922–923.
162. *Иоанн Златоуст, свт.* Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. 1–12. — 12 т. Т. 2. — СПб.: С.-Петербург. духов. акад., 1896. — 979 с. С. 34.
163. *Максим Грек, прп.* Сочинения... Ч. 1. С. 171.
164. *Максим Грек, прп.* Сочинения... Ч. 1. С. 22.
165. *Максим Грек, прп.* Сочинения... Ч. 1. С. 21–22.
166. *Максим Грек, прп.* Сочинения... Ч. 1. С. 22–24.
167. *Максим Грек, прп.* Сочинения... Ч. 1. С. 24.
168. *Максим Грек, прп.* Сочинения... Ч. 1. С. 77.
169. *Максим Грек, прп.* Сочинения... Ч. 1. С. 80.
170. *Максим Грек, прп.* Сочинения... Ч. 1. С. 81.
171. *Максим Грек, прп.* Сочинения... Ч. 1. С. 213.
172. Цит. по: Павлов А. В. Исторический очерк секуляризации церковных земель... С. 85; оригинальный текст: Курбский А. Второе послание Вассиану Муромцеу // Библиотека литературы Древней Руси: В 20 томах. Т.11: XVI век / РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом); Под ред. Д. С. Лихачева и др. СПб: Наука, 2001. С. 499–514. С. 510.
173. *Максим Грек, прп.* Сочинения... Ч.1. С. 170.
174. *Максим Грек, прп.* Сочинения... Ч.1. С. 131.
175. *Максим Грек, прп.* Сочинения... Ч.1. С. 18.
176. *Максим Грек, прп.* Сочинения... Ч.1. С. 26; см. также: Там же. С. 65.
177. *Максим Грек, прп.* Сочинения... Ч.1. С. 27.
178. *Максим Грек, прп.* Сочинения... Ч.1. С. 66.
179. *Василий Великий, свт.* Творения... Т.1. С. 921.
180. *Василий Великий, свт.* Творения... Т.1. С. 921–922.



181. *Григорий Нисский, свят.* О нищелюбии и благотворительности (Слово 1-е) Творения святого Григория Нисского. Ч. 7. М.: тип. В. Готье, 1868. — [1], 538 с. / 395–412 с. С. 407.
182. *Григорий Нисский, свят.* Точное истолкование Екклесиаста Соломонова // https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/tochnoe-istolkovanie-ekkleziasta-solomonova/
183. *Максим Грек, прп.* Сочинения... Ч.1. С. 71.
184. *Максим Грек, прп.* Сочинения... Ч.1. С. 169.
185. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов и его отношение к социально-политической действительности своего времени // Экземплярский В. И. Учение древней Церкви о собственности и милостыне. Краснодар, 2013. (-272 с.) С. 262–267. С. 266.
186. *Симеон Новый Богослов, прп.* Слова преподобнаго Симеона Новаго Богослова. М.: Типо-литография И. Ефимова, 1892. — 498 с. С 192.
187. *Максим Грек, прп.* Сочинения... Ч. 1. С. 62.
188. Там же. С. 63.

