

Aleksandr S. Lappo-Danilevskij

Politische Ideen
im Rußland
des 18. Jahrhunderts

История политических идей
в России в XVIII веке
в связи с общим ходом развития
ее культуры и политики

böhlau

BAUSTEINE ZUR SLAVISCHEN PHILOGIE
UND KULTURGESCHICHTE
NEUE FOLGE
Begründet von
HANSBERND HARDER (†)
und
HANS ROTHE
Herausgegeben von
KARL GUTSCHMIDT, ROLAND MARTI,
PETER TIERGEN UND LUDGER UDOLPH
Reihe A
Forschungen
Band 51

Archiv der Russischen Akademie der Wissenschaften

Aleksandr S. Lappo-Danilevskij

Politische Ideen im Russland des 18. Jahrhunderts

Ihre Geschichte im Zusammenhang mit
der allgemeinen Entwicklung
der russischer
Kultur und Politik

Aus dem Nachlaß herausgegeben von
Marina Yu. Sorokina
unter Mitwirkung von
K. Yu. LappoDanilevskij

Mit einer Einführung von
Marina Yu. Sorokina

2005
BÖHLAU VERLAG KÖLN WEIMAR WIEN

Архив Российской Академии наук

А. С. ЛаппоДанилевский

**История политических идей
в России в XVIII веке
в связи с общим ходом развития
ее культуры и политики**

*Предисловие М. Ю. Сорокиной
Подготовка текста М. Ю. Сорокиной
при участии К. Ю. Лаппо-Данилевского*

2005

BÖHLAU VERLAG KÖLN WEIMAR WIEN

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Lappo-Danilevskij, Aleksandr S.

Politische Ideen im Russland des 18. Jahrhunderts.

Ihre Geschichte im Zusammenhang mit der allgemeinen Entwicklung
der russischer Kultur und Politik.

Köln ; Weimar ; Wien : Böhlau, 2005

(Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte:

Reihe A, Band 51)

ISBN 3-412-28005-4

© Lappo-Danilevskij A. S., Erben

© M. Yu. Sorokina, Einführung

© M. Yu. Sorokina, K. Yu. Lappo-Danilevskij, Textvorbereitung

© 2005 by Böhlau Verlag GmbH & Cie, Köln

Alle Rechte vorbehalten

ISBN 3-412-28005-4

Содержание

М. Ю. Сорокина. Об историке и его книге: предисловие
от составителя VII

А. С. Лаппо-Данилевский

**История политических идей в России в XVIII веке
в связи с общим ходом развития ее культуры и политики**

Введение 3

Книга первая

Отдел первый

**Влияние западноевропейской культуры на Московскую Русь
в период конфессиональных различий**

Глава первая

Схоластика и ее значение для развития русской мысли
в области морали и политики в XVII в. 12

Глава вторая

Латино-польская схоластика в малорусских школах и
ее влияние на развитие русской мысли в области морали
и политики 23

Глава третья

Латино-польская и малорусская схоластика в Москве
и значение ее для развития русского правосознания после
присоединения Малороссии 81

Глава четвертая

Слабость схоластических традиций в Москве. Влияние
других течений средневековой мысли, а также Возрождения
на русскую переводную литературу XVII в., касающуюся
морали и политики 111

Отдел второй

Реакция против латино-польского направления московской образованности и ее значение для последующего развития русской мысли в области морали и политики 140

Глава первая

Борьба восточников с западниками 144

Глава вторая

Слабость восточников и падение их влияния 157

Книга вторая

Влияние протестантизма.

Высвобождение русской мысли из-под гнета схоластики и значение новой светской образованности для распространения морально-политических учений в России XVII–XVIII вв.

Глава первая

Сближение Московии с европейской образованностью, преимущественно протестантской 169

Глава вторая

Проникновение протестантской культуры в Россию и значение ее для развития русского правосознания 177

Глава третья

Реакция против распространения протестантской культуры в Москве и вызванная ею (реакцией) политическая литература 204

Глава четвертая

Православно-прогрессивное направление 256

ПРИМЕЧАНИЯ 279

УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

I. Источники 425

II. Литература 431

III. Периодические издания 441

IV. Учреждения 441

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН 443

ОБ ИСТОРИКЕ И ЕГО КНИГЕ: ПРЕДИСЛОВИЕ ОТ СОСТАВИТЕЛЯ

С момента издания вводных глав монографии академика Александра Сергеевича Лаппо-Данилевского (1863–1919) «История политических идей в России в XVIII веке в связи с общим ходом развития ее культуры и политики», опубликованных издательством «Наука» в 1990 году под вынужденно измененным названием «История русской общественной мысли и культуры XVII–XVIII вв.», прошло уже более десяти лет. Работа по подготовке к публикации наследия выдающегося русского ученого начиналась Архивом Российской Академии наук по инициативе Л. А. Черной еще в те «застойные» советские годы, когда десятилетиями сопровождавший имя Лаппо-Данилевского ярлык «буржуазного и идеалистического историка» препятствовал не только изданию его трудов, но и объективной оценке места и роли ученого в историографическом и методологическом пространстве российских гуманитарных наук.

Рубеж XIX–XX веков — время мощного интеллектуального подъема российской научной мысли во всех областях знания. Логика внутреннего развития исторической науки также властно диктовала необходимость появления нового типа исследователей, способных осмыслить теоретико-познавательные функции дисциплины и тем самым вывести ее на новый качественный уровень. Одним из таких ученых-новаторов стал А. С. Лаппо-Данилевский.

История, историография, теоретическое источниковедение, дипломатика, археография, социология, философия, история и методология науки — вот далеко неполный перечень направлений научной деятельности Лаппо-Данилевского, в каждом из которых он достиг столь весомых результатов, что многие из них остаются непревзойденными и по сей день. Трудно, пожалуй, найти другого историка, чье воздействие на умы современников и последующих поколений исследователей, оказывало бы столь постоянное и глубинное влияние. По свидетельству академика Б. Д. Грекова, участника семинария Лаппо-Данилевского с 1907 года, «не было в Петрограде ни одного ученого, не только специалиста-историка, но и близких к истории дисциплин, кто бы не стремился в присутствии А[лександра] С[ергеевича]

прочитать ту или иную наиболее ответственную страницу своего труда с целью услышать отзыв А[лександра] С[ергеевича]». ¹ Спустя почти семьдесят лет И. Л. Беленький также констатировал, что «все основные вопросы советской теории источниковедения трактуются в нашей науке с точки зрения соотношения их с фундаментальными утверждениями Лаппо-Данилевского: сближения-согласования с ними или, наоборот, принципиального и безоговорочного отталкивания от них, размежевания с ними». ²

Действительно, несмотря на то, что академик Лаппо-Данилевский скончался еще в 1919 году, жрецы «советской-пролетарской-социалистической науки» никогда не забывали его имени. Если в 1923 году на заседании редакции печально знаменитого регулярной организацией погромов «буржуазных» ученых журнала «Под знаменем марксизма» глава Коммунистической Академии М. Н. Покровский еще просто объявил «Методологию истории» Лаппо-Данилевского историографическим хламом, ³ то в 1949 году, в период борьбы с «космополитизмом», Лаппо-Данилевского именовали уже «историком-идеалистом реакционного типа» и последовательным врагом марксизма, ⁴ а невинные справочно-библиографические «Материалы для биографии» ученого, подготовленные в 1929 году А. И. Андреевым, — «апологией идеалистической теории А. С. Лаппо-Данилевского». ⁵

Сегодня можно было бы и не вспоминать подобные характеристики и отнести их к разряду нелепых и абсурдных «шумов времени», однако именно они и их авторы надолго поставили барьер на пути изучения научного наследия одного из самых интересных и глубоких историков России и закрыли вопрос об издании трудов Лаппо-Данилевского. Инерция выдвинутых Л. В. Черепниным обвинений была столь велика, что даже в начале

¹ Греков Б. Д. Ученая и учебная деятельность А. С. Лаппо-Данилевского // Известия Таврической ученой архивной комиссии. 1919. № 56. С. 153. Среди учеников историка — Н. Д. Кондратьев, Т. И. Райнов, Г. В. Вернадский, А. И. Андреев, С. Н. Валк и др.

² Разработка проблем теоретического источниковедения в советской исторической науке (1960–1984 гг.). Аналитический обзор / Сост. И. Л. Беленький. М., 1985. С. 18.

³ Покровский М. Н. О книге академика Лаппо-Данилевского // Под знаменем марксизма. 1923. № 4/5. С. 190–196.

⁴ Черепнин Л. В. А. С. Лаппо-Данилевский — буржуазный историк и источниковед // Вопросы истории. 1949. № 8. С. 33.

⁵ Там же. С. 31–32.

1960-х годов, в период либеральной «оттепели», в остающейся и по сей день единственной «Советской исторической энциклопедии» Лаппо-Данилевского продолжали «на всякий случай» называть «одним из идеологов крупной русской буржуазии».⁶

Исчерпанность марксистской парадигмы истории в ее советском изводе, ставшая очевидной к 1970-м годам, неизбежно приводила советских историков к проблемам методологии истории и историко-научного познания вне зависимости от их «происхождения», и в этом контексте в 1970–1980-ые годы интерес к научному наследию Лаппо-Данилевского заметно усилился.⁷ В 1980 году В. И. Буганов и А. А. Зимин впервые поставили вопрос о необходимости создания монографических трудов, посвященных научному творчеству Лаппо-Данилевского, А. А. Шахматова и ряда других «дореволюционных» ученых.⁸

С тех пор ландшафт российской исторической науки радикально изменился. Многие выдающиеся историки, объявленные советской историографией *persona non grata*, наконец, получили достойное признание и заняли первенствующее положение в отечественной науке. Не подлежит также сомнению, что труды Лаппо-Данилевского оказались одними из самых востребованных современным историческим знанием. Наследие ученого оказалось

⁶ Советская историческая энциклопедия. М., 1965. Т. 8. С. 422 (статья В. И. Буганова).

⁷ См.: Социологическая мысль в России: Очерки истории немарксистской социологии последней трети XIX — начала XX в. Л., 1978. С. 257–260; Хмылев Л. Н. Проблемы методологии истории в русской буржуазной историографии конца XIX — начала XX в. Томск, 1978. С. 72, 74, 76, 77, 81–145; Ковальченко И. Д., Шикло А. Е. Кризис русской буржуазной исторической науки в конце XIX — начале XX века // Вопросы истории. 1982. № 1. С. 26, 28–31; Пронштейн А. П. Теория и методика исторического источниковедения в труде А. С. Лаппо-Данилевского «Методология истории» // Источниковедение отечественной истории, 1989. М., 1989. С. 33–58 и др. См. также: Грехова Г. И. Эпистолярное наследие академика А. С. Лаппо-Данилевского // Вспомогательные исторические дисциплины. Л., 1976. Т. 8. С. 262–273; Копанев А. И. Археографическая деятельность А. С. Лаппо-Данилевского в освещении С. Н. Валка // Там же. Л., 1978. Т. 9. С. 88–89; КИРЕЕВА Р. А. 1) Неопубликованные труды А. С. Лаппо-Данилевского по русской историографии // История и историки. Историографический ежегодник. 1978. М., 1981; 2) Изучение отечественной историографии в дореволюционной России с середины XIX в. до 1917 г. М., 1983; Фарсовин В. В. Источниковедение и его метод. М., 1983; Цамутали А. Н. Борьба направлений в русской историографии в период империализма. Историографические очерки. Л., 1986.

⁸ История СССР. 1980. № 1. С. 331.

исключительно актуальным в смысле познавательной преемственности и было признано «необходимой составной частью нашего сегодняшнего знания».⁹ Специальное заседание Археографической комиссии Российской Академии наук было в 1994 году посвящено 75-летию со дня кончины Лаппо-Данилевского (см. его опубликованные материалы);¹⁰ готовится критическое переиздание его фундаментальной «Методологии истории»; в 2001 году вышла первая монография, посвященная историку, а библиография статей о трудах Лаппо-Данилевского насчитывает уже несколько десятков названий.¹¹

Потепление политического климата в СССР позитивно сказалось и на возможностях публикаторской практики. В 1990 году, впервые после кончины Лаппо-Данилевского, появилось издание его архивной рукописи, сопровождаемое пионерской по тем временам статьей А. И. Клибанова под невероятным еще незадолго до того названием «А. С. Лаппо-Данилевский — историк и мыслитель». И тем не менее более двух третей созданного ученым еще не издано, и, значит, свершенное им не может быть оценено по достоинству.

⁹ Шмидт С. О. А. С. Лаппо-Данилевский на рубеже эпох // АЕ за 1994 год. М., 1996. С. 229.

¹⁰ Там же. М., 1996. С. 229–280.

¹¹ Малинов А. В., Погодин С. Н. Александр Лаппо-Данилевский: историк и философ. СПб., 2001. Здесь же приведена библиография основных работ о Лаппо-Данилевском (с. 252–261); укажем выходные данные некоторых статей, не вошедших в этот список: Марголис Ю. Д. Уроки Лаппо-Данилевского // Памяти Ю. Д. Марголиса. Письма, документы, научные работы, воспоминания. СПб., 2000. С. 520–549; Медушевская О. М. Феноменология культуры: концепция А. С. Лаппо-Данилевского в гуманитарном познании новейшего времени // Исторические записки. М., 1999. № 2 (120). С. 100–136; Чернобаев А. А. А. С. Лаппо-Данилевский // Историки России XVIII–XX веков. М., 1997. Вып. 4. С. 62–72 (Архивно-информационный бюллетень. № 16); Швейковская Е. Н. «Методология истории» А. С. Лаппо-Данилевского и «Апология истории, или Ремесло историка» М. Блока: Опыт источниковедческого сопоставления // Источниковедение и компаративный метод в гуманитарном знании: Тезисы докладов и сообщений научной конференции. Москва, 29–31 января 1996 г. М., 1996. С. 380–385 и др. См. также недавно защищенные диссертации: Берус В. В. Проблемы историографии в русском неокантианстве: Александр Сергеевич Лаппо-Данилевский. СПб., 1998 (на соискание ученой степени кандидата философских наук); Ростовцев Е. А. А. С. Лаппо-Данилевский и петербургская историческая школа. СПб., 1999 (на соискание ученой степени кандидата исторических наук).

* * *

Александр Сергеевич Лаппо-Данилевский родился 15 (27) января 1863 году в имении Удачное при селе Мало-Софиевка Гуляйпольской волости Верхнеднепровского уезда Екатеринославской губернии в родовитой дворянской семье. Его отец — Сергей Александрович Лаппо-Данилевский в течение нескольких трехлетий был верхнеднепровским предводителем дворянства и таврическим вице-губернатором; мать — Надежда Федоровна Чуйкевич происходила из старинного малороссийского рода Черниговской губернии; ей принадлежала решающая роль в воспитании детей. А. С. Лаппо-Данилевский получил прекрасное домашнее образование, с детства знал несколько европейских языков; вместе с семьей полтора года провел в Швейцарии, а в 1882 году с золотой медалью окончил симферопольскую классическую гимназию.¹²

Разделяя приоритеты взрастившей его дворянской «усадебной культуры», Лаппо-Данилевский рано начал путь постижения ценностей общечеловеческих. Страстная любовь к музыке и увлечение математикой составляли важные стороны его многогранной личности. Высокий строй чувств и мыслей молодого ученого хорошо виден из его письма М. А. Дьяконову 1888 года: «Когда кругом молчит суeta мирская и стукотня большого города, виднее и слышнее становятся те таинства природы, которые ежедневно проходят перед нашими подслеповатыми глазами, но так редко оставляют глубокие следы в нашем чувстве и сознании. [...] Пробовали ли Вы когда-нибудь возвыситься над уровнем отдельных шорохов и шумов до более широкого музыкального синтеза? Пытались ли Вы представить себе те бесчисленные звуки, которые дрожат и теряются вдали, в гармонической целостности? Я последнее время стал прислушиваться к биению мирового сердца (выражение, которое, надеюсь, не слишком неприятно поразит Вас). Я слышу мирное спокойное дыхание сна земного и пробуждение жизни; я слышу смех и слезы, я слышу в каждом движении воздуха все новые и новые стороны жизни — и все это на широких волнах звука несется мне прямо в душу, прожигает

¹² Было бы ошибкой считать, что все в юности Лаппо-Данилевского было спокойно и благополучно. Так, например, его отец не был практичным хозяином и после его смерти в распоряжении сына оказались очень скромные средства (см.: Фокин А. М. Заметки и материалы к изучению быта старого времени // ЦИАМ. Ф. 2049. Оп. 1. Д. 13. Л. 17 об).

кровь, мутит сознание и выливается в каких-то гармонических сочетаниях. Откуда они, зачем?». ¹³

Раннее самоопределение в выборе пути, устойчивый круг интересов, в центре которого искание ответов на «вечные» вопросы бытия, — таковы характерные черты молодого Лаппо-Данилевского. Уже в гимназии он познакомился с философскими системами О. Конта и Дж. С. Милля, в круг его чтения входили произведения Платона, Аристотеля, Цицерона, Сенеки, Монтескье, Вольтера, Канта, Маккиавели, Гизо, Карлейля. Страницы юношеского дневника историка испещрены заметками на латыни, греческом и французском языках, лаконично и точно определяющими его сфера в жизни и науке. «Есть два понятия, которые для меня особенно дороги, — писал Лаппо-Данилевский, — понятие истины и понятие правды. Под истиной я разумею логическую мысль, мысль строгую, бесстрастную, безмятежную, но и безнадежную... Под правдой я разумею [...] нравственное чувство, то чувство, благодаря которому каждый из нас радуется чужой радостью, скорбит чужой печалью, то чувство, благодаря которому он не только рассматривает свою жизнь как субъективное патологическое явление, не только возвышается до объективного ее изучения, но участвует в окружающей его жизни...» ¹⁴

В 1882–1886 годах Лаппо-Данилевский учился на историко-филологическом факультете Петербургского университета; здесь продолжилось формирование его мировоззрения. В студенческом научно-литературном обществе он встретил своих единомышленников в том, что касалось науки и общественной деятельности, будущих академиков В. И. Вернадского, С. Ф. Ольденбурга, М. А. Дьяконова и др. Определившийся в университете круг общения оставался фактически неизменным на протяжении всей жизни ученого.

Конец 1880-х годов стал для Лаппо-Данилевского периодом напряженного научного творчества и одновременно глубокой рефлексии, связанной с определением своего места в науке. В письме В. И. Вернадскому он так формулировал научные цели «трех периодов» жизни: «Первый посвящаю специальности, второй — кругу знаний, однородных с моею специальностью (наукам общественным), третий — знанию вообще. Этим делением я не рассекаю своей умственной жизни на три бессвязные части, а рассматриваю ее как союз трех родов знания, которые со статической точки зрения представляю себе в виде трех концентрических

¹³ АРАН. Ф. 639 (М. А. Дьяконов). Оп. 1. Д. 698–779. Л. 12–13.

¹⁴ ОР РНБ. Ф. 419 (А. С. и И. А. Лаппо-Данилевские). Оп. 1. Д. 1. Л. 78.

кругов, а с динамической — в виде трех обратно пропорциональных прогрессий».¹⁵ Характерно, что дальнейшая эволюция ученого оказалась вполне согласована с этой предварительной схемой.

После окончания Петербургского университета, где Лаппо-Данилевский учился у крупнейших русских историков К. Н. Бестужева-Рюмина, В. Г. Васильевского, В. И. Сергеевича и др., ему предложили остаться при университете для подготовки к профессорскому званию. Научным руководителем его магистерской диссертации стал Е. Е. Замысловский, любимый исторический период которого — XVII век — был исследован Лаппо-Данилевским с точки зрения организации прямого обложения населения. Оппоненты Лаппо-Данилевского на магистерском диспуте 10 мая 1890 года — известные историки Н. И. Кареев и С. Ф. Платонов — высоко оценили его исследование, опубликованное отдельной книгой под названием «Организация прямого обложения в Московском государстве со времен Смуты до эпохи преобразований» (СПб., 1890). Однако от них не скрылись и недостатки работы. Сразу после диспута С. Ф. Платонов писал П. Н. Милюкову: «Книга мне очень нравится, но в ней много такого, что граничит с крайней молодостью, с очень юным бессилием в языке отразить все стороны мысли. При большем умении справляться с формой можно было бы сократить книгу страниц на 200 и этим выиграть и в достоинстве труда».¹⁶ С. Ф. Платонов тонко почувствовал, хотя и банально приписал «молодости», внутреннюю неудовлетворенность Лаппо-Данилевского плоскостной исторической реконструкцией и его поиск объемного историко-социологического и философского видения исследуемых процессов.

Еще летом 1889 года Лаппо-Данилевский признавался М. А. Дьяконову, что не хочет «оставаться навеки вечным черно-рабочим» и думает бросить занятия русской историей.¹⁷ В другом письме Дьяконову от 6 февраля 1891 года он высказывается еще более определенно: «Для меня теоретические вопросы все-таки главная сторона моего существования, и я даже в этот тяжелый год продолжаю ими заниматься контрабандой; я чувствую, что именно в такие минуты и живу наилучшей своей духовной жизнью».¹⁸

Между тем, профессиональная карьера Лаппо-Данилевского продолжала развиваться прежде всего на историческом поприще.

¹⁵ АРАН. Ф. 518 (В. И. Вернадский). Оп. 3. Д. 923. Л. 19 об.

¹⁶ ГАРФ. Ф. 579 (П. Н. Милюков). Оп. 1. Д. 5388. Л. 15 об.—16.

¹⁷ АРАН. Ф. 639 (М. А. Дьяконов). Оп. 1. Д. 698—779. Л. 10—11.

¹⁸ Там же. Л. 28 об.—29.

Приступив к преподавательской деятельности в Петербургском университете, а затем и в Археологическом, и в Историко-филологическом институтах, он читал лекции и вел семинарии по русской истории, историографии, дипломатике, теории социальных и исторических дисциплин. Во всех своих курсах ученый стремился выйти на новые рубежи источниковедческого анализа и теоретического обобщения, учитывавшие новейшие достижения западноевропейской научной мысли.

После избрания в Императорскую Академию наук¹⁹ Лаппо-Данилевский развернул здесь огромную археографическую работу: подготовил к изданию незавершенные работы академика А. А. Куника, стал позднее ответственным редактором сборников документов «Памятники русского законодательства», «Россия и Италия», «Письма и бумаги Петра Великого» и др. Разработанные им «Правила издания грамот Коллегии экономии» до сих пор восхищают специалистов своей логической завершенностью, продуманностью и стройностью.

Другой важнейшей гранью деятельности Лаппо-Данилевского стали его исследования по истории знания. По оценке современного исследователя, в предреволюционный период лишь В. И. Вернадский мог соперничать с ним по глубине познаний в области истории российской науки.²⁰ Лаппо-Данилевский предложил свою концепцию зарождения и развития русской научной мысли, включавшую на равных правах религиозные и светские принципы знания. Отмечая значительное влияние немецкой, французской, английской философии и науки, он в то же время учитывает рост национального самосознания русского общества, а также политические условия, задерживавшие и/или благоприятствовавшие развитию русской науки. Неслучайно, в 1913 году на торжественном Общем собрании Академии наук, посвященном 300-летию Дома Романовых, именно Лаппо-Данилевский выступил с докладом «Петр Великий — основатель Императорской Академии в Санкт-Петербурге», а в 1916 году в Англии читал лекции о русской науке.²¹ Тогда же

¹⁹ В 1889 году Лаппо-Данилевский стал адъюнктом; в 1902-м экстраординарным академиком; в 1905-м ординарным академиком.

²⁰ Есаков В. Д. «Русская наука», 1917 год (Нереализованный проект) // Крайности истории и крайности историков. Сборник статей. М., 1997. С. 98.

²¹ См. статью Лаппо-Данилевского «Развитие наук и учености в России», опубликованную по-английски (LAPPO-DANILEVSKI A. S. The Development of Sciences and Learning in Russia // Russian Realities and Problems / Ed. by J. D. Duff. Cambridge, 1917. P. 153–229).

историк был удостоен звания почетного доктора права Кембриджского университета.

Еще одна сфера активности Лаппо-Данилевского — научно-организационная. Его неутомимой деятельности во многом обязано развитие архивного дела в России,²² подготовка проведения IV Международного исторического съезда в Петербурге, организация многотомного издания «Истории России» на английском языке²³ и сборника очерков «Русская наука» — на русском и французском языках.²⁴ И наконец, Лаппо-Данилевский многократно представлял русскую науку на международных симпозиумах (в 1903, 1908 и 1913 годах), на собраниях Международного союза Академий (в 1910, 1913 годах) и т. д.

«Пролетарскую» революцию 1917 года Лаппо-Данилевский категорически не принял, но продолжал активно работать. В 1918 году он участвовал в организации реформы архивного дела, готовил проект закона об охране памятников старины и искусства, выступил с предложением основать Институт социологии, а также оставался членом многих научных обществ, комиссий, союзов, организаций. Напряженный труд, голод и лишения подорвали здоровье ученого. В начале 1919 года он перенес серьезную операцию, благодаря которой казалось, наступит выздоровление. Академик С. Ф. Ольденбург сообщал В. И. Вернадскому в Киев: «Я надеялся до последней минуты, а за три дня до смерти мы все (и врачи) думали, что он уже поправился. Гной попал в спинной мозг и уже все было потеряно». А. С. Лаппо-Данилевский скончался 7 февраля 1919 года «Сколько осталось у него начатого и недоделанного, что кроме него никто не сможет доделать, — продолжал в том же письме С. Ф. Ольденбург, — Что, возможно, над тем поработают ученики, которые трогательно относились к нему во время болезни, относятся и теперь».²⁵

²² Подробнее см.: Олигов А. В. Фонд Общества российских архивных деятелей в ЦГАОР СССР (1917–1924) // Источниковедение и историография. Специальные исторические дисциплины. Сборник статей. М., 1980. С. 73–76; Хорхордина Т. И. История отечества и архивы. М., 1994. С. 7–67.

²³ Тараторкин Ф. Г. А. С. Лаппо-Данилевский и проект создания «Истории России» на английском языке (1915–1918 гг.) // АЕ за 1994 год. С. 270–273.

²⁴ Есаков В. Д. Указ. соч. С. 95–120.

²⁵ АРАН. Ф. 518 (В. И. Вернадский). Оп. 3. Д. 1197. Л. 3. Информация о причине Лаппо-Данилевского появилась и в зарубежной печати. Так, еженедельник «The Russian Outlook», выходивший в Лондоне, в № 3 за 24 мая 1919 года сообщил о смерти историка от голода (Казнина О. А. Русские в Англии. М., 1997. С. 45).

* * *

Интерес к истории культуры закономерен как для эпохи, в которую жил А. С. Лаппо-Данилевский, так и для личности самого историка.²⁶ Время это, конец XIX—начало XX столетия, известно как период качественного скачка во всех областях научного и художественного творчества. Целая плеяда замечательных ученых впервые ставила и разрабатывала сложнейшие вопросы общественного и культурного развития России: В. О. Ключевский и его школа в Москве, М. М. Ковалевский, Н. И. Кареев и другие — в Петербурге. Именно в этой сфере оказались востребованы разнообразные дарования и интересы Лаппо-Данилевского. Знарок вспомогательных исторических дисциплин, «археолог факта», стремившийся «докопать до материка», с одной стороны, и теоретик, создавший свою «Методологию истории», — с другой, оба они слились в Лаппо-Данилевском-историке культуры в новый своеобразный сплав.

Справедливости ради все же необходимо отметить, что к данной проблематике ученый обратился еще в студенческие годы. Его влекли первобытная культура и античность, что отразилось в первых статьях, написанных вскоре после поступления в университет, а выросшее из студенческого сочинения исследование «Скифские древности» (СПб., 1887) получило высокую оценку антиковедов и по сей день признается серьезным вкладом в развитие скифологии. Несмотря на то, что господствовавшая историко-юридическая школа на время «перетянула» силы молодого ученого на свою сторону (его магистерская диссертация была на типично «государственную» тему), душа его лежала к историко-культурной тематике. Это нетрудно заметить по курсам лекций, планам монографий и статей, большому числу выписок из источников, заметок, набросков.²⁷ Так, в 1892 году Лаппо-Данилевский прочел публичную лекцию в Петербургском университете на тему «Христианство в древнерусской культуре», в 1890-х годах — цикл лекций «Первобытная культура», в те же годы им собраны выписки из документов и литературы по темам «О культуре и образовании в России в XVIII—XIX веках», «Об истории религии и русской церкви XVII—XIX веках», «О развитии

²⁶ Настоящий раздел был написан совместно с Л. А. Черной для предисловия к изданию 1990 года.

²⁷ СПбФ АРАН. Ф. 113 (А. С. Лаппо-Данилевский). Оп. 1. Д. 41, 42, 47, 67, 141, 152 и др.

русского правосознания во второй половине XVIII века», «Об истории развития русской и европейской науки», «Об истории права» и др. Но особенно ценными в связи с вышеизложенным представляются планы и заметки для лекций и монографий, посвященных возникновению русского общества и духовным факторам, повлиявшим на его развитие.

С начала 1890-х годов Лаппо-Данилевский сосредоточил свое внимание на сборе материала и продумывании детального плана монографии под названием «Лицо, общество и государство в России в XVIII веке».²⁸ Здесь историк задавался целью проследить, как происходили «перемена семейных отношений», выделение лица «в экономическом и юридическом смысле», «в культурном смысле» и т. д., а затем — «высвобождение лица из-под гнета государственного» («личные права», «развитие материальной свободы», «развитие духовной свободы»). Общим результатом проанализированных процессов ученый считал разрушение патриархально-служебного строя и образование сословий, в которых каждый несет ответственность за самого себя. Их образование, по мнению Лаппо-Данилевского, влекло за собой появление общественного мнения в разных сферах — в журналистике, сатире, театре, драме, литературе. Весь XVIII век с его сложными историко-культурными процессами оказался охваченным цепким взглядом ученого, придававшего этой эпохе исключительное значение; по словам Лаппо-Данилевского, «...в XVIII в. завязывались те узлы, которые приходилось распутывать или еще больше запутывать в настоящее время. От того, как мы будем понимать это время, зависит многое в настоящем и будущем, а между тем это время остается почти неизвестным... Осветить его надлежащим научным образом — задача благодарная и необходимая».²⁹ Важнейшими моментами в истории России XVIII столетия Лаппо-Данилевский считал «прогрессивную деятельность обновленного правительства и зачатки сословного строя», «апогеем развития — либеральные отношения просвещенного абсолютизма к зарождавшемуся русскому обществу» и, наконец, «то общественное брожение, которое несколько позже привело к 14 декабря 1825 г.».³⁰ На эти «важнейшие моменты» ученый обращал особое внимание в своих дальнейших изысканиях.

Обратившись к истории общественной мысли, Лаппо-Данилевский тем самым пролагал свой собственный, ни на чей

²⁸ Там же. Д. 158, 159.

²⁹ Там же. Оп. 2. Д. 10. Л. 15–15 об.

³⁰ Там же. Оп. 1. Д. 156. Л. 13.

не похожий путь в изучении истории русской культуры, которая в то время только-только оформлялась как научная дисциплина. Под влиянием государственной школы и история культуры приобрела, если так можно выразиться, «государственный» оттенок, пошла по направлению изучения государственных учреждений и мероприятий в области культуры. Так, П. Н. Милюков в своем четырехтомном труде по истории русской культуры прослеживает развитие институтов (государственных и общественных), таких, как церковь, школа и т. д., видя свою задачу в обозрении «всех сторон внутренней истории: и экономической, и социальной, и государственной, и умственной, и нравственной, и религиозной, и эстетической».³¹ В связи с этим он отвергает понятие «культурной истории», под которым «начинают понимать исключительно историю умственной, нравственной, религиозной и эстетической жизни человечества».³² П. Н. Милюков одним из первых попытался дать представление о русской культуре как о системе, охватывающей все стороны жизни общества. Но по-прежнему, как и задолго до него, во главу угла Милюковым ставится борьба двух «влияний»: восточного и западного. Отдает дань этой традиции и Лаппо-Данилевский.

В отличие от Милюкова Лаппо-Данилевский не излагал специально теоретических основ своей концепции культуры. Однако о них можно составить представление из предпринятого им рассмотрения мировой историографии, посвященной истории культуры. Этот сжатый, но очень глубокий анализ содержится в «Методологии истории». По мнению Лаппо-Данилевского, развитие истории культуры как специальной научной дисциплины началось в «век Просвещения», когда появилось «общее понятие о некоторой законосообразности исторических явлений», приложенное первоначально к явлениям одного порядка, разрабатываемое затем в начале XIX столетия в специальных трудах (например, в языкознании) и потом уже перенесенное в обобщающие труды по истории культуры. «Обобщающее направление», считал ученый, стало интенсивно разрабатываться отчасти под влиянием «философии Канта и его преемников, в особенности Гегеля, выдвинувшего значение наук о духе и о культуре, частью благодаря возраставшему интересу к народности, романтическому увлечению народным бытом, новейшим исследованиям в области языкознания, связанного с фольклором,

³¹ Милюков П. Н. Очерки по истории русской культуры. 5-е изд. СПб., 1904. Ч. 1. С. 3.

³² Там же.

и правоведения и т. п.»³³ Ряд великолепных историко-культурных работ известнейших специалистов с мировыми именами, перечисляемых Лаппо-Данилевским, а именно — Друманна, Кольба, Рилия, Гизо, Бокля, Липперта, Буркгардта и др., приводит исследователя к выводу о создании своеобразной школы культурологии XIX столетия. Для нее характерным является «своего рода исторический атомизм», проявившийся в том, что целый ряд явлений культуры, в особенности первобытной, легко укладывался в логическую схему и обобщался. По наблюдениям Лаппо-Данилевского, историки культуры того времени «преимущественно останавливали свое внимание на сходных ее (т. е. культуры) проявлениях, на „состояниях“, общих людям данного места и времени, на фактах, повторяющихся в жизни данного общества и более или менее обыденных и массовых».³⁴ Легкая ирония в отношении к подобным обобщениям проскальзывает в выводах ученого, однако никакой категоричной оценки этому «обобщающему направлению» он не дает.

Прослеживая далее развитие исторической науки в целом и истории культуры в частности, ученый особо подчеркивает значение трудов Ч. Дарвина и его последователей, разработывавших эволюционную теорию. Поиски «законосообразности» культурного развития человечества привели и гуманитариев к теории эволюции. Именно по этому магистральному пути всей мировой науки и пошла история культуры, представители которой «попытались формулировать законы культурного развития в эволюционном смысле».³⁵ Свое отношение к подобным поискам Лаппо-Данилевский в «Методологии истории» не высказал, однако по другим его работам, по отдельным высказываниям и заметкам к курсам лекций можно судить о нем. Ученый считал, что материальная и духовная культура входят в область «бытовой истории» и что самыми значимыми ее периодами являются «переходные периоды» — для России это время петровских преобразований.

Главными аспектами изучения истории культуры ученый считал «развитие народного самосознания», борьбу идей, формирование «личного начала» и др.,³⁶ как можно заключить из его следующего высказывания: «Первый проблеск самосознания

³³ Лаппо-Данилевский А. С. Методология истории. 4-е изд. Пг., 1923. Т. 1. С. 137–139, 184–185.

³⁴ Там же. С. 187–188.

³⁵ Там же. С. 192.

³⁶ СПбФ АРАН. Ф. 113 (А. С. Лаппо-Данилевский). Оп. 1. Д. 156.

в народе, как в отдельных лицах, является при сравнении своего национального „я“ с окружающей его средой. Но мало-помалу национальное „я“ начинает противопоставляться и квалифицированному не „я“ и чему-нибудь такому, что имеет положительное, а не отрицательное содержание. Русский народ с указанной нами точки зрения долгое время находился в неблагоприятных условиях развития. На первых порах ему приходилось сталкиваться большею частью с такими племенами, которые стояли ниже его по своей культуре. Лишь со второй половины XVI в. получил он возможность сравнивать себя с народами более развитыми. События, которыми знаменуется переход от XVI в. к XVII и от XVII в. к XVIII в связи с такой сравнительной оценкой своего национального „я“, способствовали, конечно, более сознательному отношению русских людей к потребностям и задачам последующей их государственной жизни».³⁷ Особую заслугу в формировании национального самосознания ученый признавал за правительством Петра I и русским обществом второй половины XVIII века.

Вторая важнейшая проблема — развитие личности в русской культуре, ее взаимоотношения с государством и сословно-общественными группами — была разработана Лаппо-Данилевским одним из первых. Еще в своей магистерской диссертации он уделил этому вопросу специальное внимание в связи с изменениями системы прямого обложения: «...тяжелые политические условия, в которые поставлено было Московское государство в XVII в., выдвигали в этой организации государственные интересы на первый план; перед ними стиралось значение каждого отдельного лица».³⁸ В другой своей работе ученый продолжал делиться соображениями по поводу волновавшей его темы: «Реформа Петра Великого хотя и не создала лица как самостоятельной единицы общественного строения, но во всяком случае расчистила почву, на которой свободно могла с течением времени развиваться человеческая личность».³⁹ Все это, по мнению Лаппо-Данилевского, привело во второй половине XVIII и начале XIX века к качественному скачку в общественном и культурном развитии России, одним из проявлений которого было восстание декабристов.

³⁷ Там же. Л. 7.

³⁸ Лаппо-Данилевский А. С. Организация прямого обложения в Московском государстве со времен Смуты до эпохи преобразований. СПб., 1890. С. 502–506.

³⁹ Лаппо-Данилевский А. С. Очерк внутренней политики императрицы Екатерины II. СПб., 1898. С. 16–17.

Научное наследие Лаппо-Данилевского приобретает более цельный, законченный вид, если вспомнить, что оно служило для ученого дополнением к «главной книге», которой все коллеги и ученики единодушно называли «Историю политических идей в России в XVIII веке в связи с общим ходом развития ее культуры и политики». Это исследование являлось той осью, вокруг которой так или иначе располагались все работы выдающегося исследователя. По точному замечанию А. Е. Преснякова, правильно оценить вклад Лаппо-Данилевского в историческую науку без учета этой книги просто невозможно.⁴⁰

Замысел обширной работы, посвященной анализу русского общественного сознания XVIII века, возник у ученого в начале 1890-х годов. В письме М. А. Дьяконову в мае 1891 года он сообщал: «...кое-что подбираю по XVIII в. Летом особенно займусь будущим курсом в университете (История сословий в России XVIII в.), который поставлю в связь с будущей работой по общественным идеалам...»⁴¹ В автобиографии, написанной для словаря жизнеописаний действительных членов Академии наук, Лаппо-Данилевский более подробно раскрывает содержание занимавшей его темы: «...стал преимущественно заниматься исследованием русской общественной жизни XVIII века, материальных, а отчасти и духовных фактов ее культуры, и взаимоотношением, какое обнаруживалось между ее проявлениями и правовыми нормами».⁴² По мере работы над монографией ее структура и хронологические рамки существенно расширились: если в 1903 году ученый писал: «Пришлось залезать и в XVII в., придется заглянуть и в начало XIX в.»⁴³, то план сочинения, датированный 1906 годом, уже содержит намерение довести работу до 1860-х годов.⁴⁴

Первоначально Лаппо-Данилевский предполагал сосредоточить всю работу на анализе общественного сознания XVIII века, рассматривая его в контексте проникновения политических идей с Запада в Россию через Польшу при Петре I. В небольшом введении историк объясняет, почему он счел нужным начать с рассмотрения влияния католической и протестантской культур

⁴⁰ Пресняков А. Е. Труды А. С. Лаппо-Данилевского по русской истории // Русский исторический журнал. 1920. Кн. 6. С. 97–98.

⁴¹ АРАН. Ф. 639 (М. А. Дьяконов). Оп. 1. Д. 698–779. Л. 35.

⁴² Материалы для биографического словаря действительных членов Императорской Академии наук. Пг., 1915. С. 406.

⁴³ АРАН. Ф. 639 (М. А. Дьяконов). Оп. 1. Д. 698–779. Л. 100 об.

⁴⁴ СПбФ АРАН. Ф. 113 (А. С. Лаппо-Данилевский). Оп. 1. Д. 68. Л. 1–3.

на русскую мысль XVII века. Указав мельком, что Возрождение лишь пошатнуло господство религии в культурных системах, Лаппо-Данилевский приходит к заключению, что было нарушено «лишь единство критерия религиозной оценки культуры: теперь можно было ценить ее или с прежней католической, или с новой протестантской точки зрения». В связи с данным наблюдением постулируется тезис о существовании двух западноевропейских влияний на русскую культуру — католического и протестантского. Сопоставляя далее успехи обоих течений в России XVII века, ученый справедливо указывает, что католицизму и связанной с ним схоластике повезло менее всего. Именно «латинское учение» вызывало наиболее сильные нападки русских «восточников» как «еретическое мудрование». Протестантизм, по заключению историка, «давал, конечно, человеку больше свободы для развития новой светской образованности». ⁴⁵

Особо оговаривает Лаппо-Данилевский специфику заимствований XVII–XVIII веков, во-первых, вытекающую из неподготовленности русских «книжников» «подчинить православной точке зрения светские элементы чужеземной культуры, выделенные из культур католической или протестантской» и, во-вторых, обусловленную «запозданием» Восточной Европы. Своеобразной чертой развития политических идей в России он считает также отсутствие полной координированности между субъектом эволюции правосознания и направлением этой эволюции, зависимость этого процесса от «случайных посторонних влияний». ⁴⁶

Специфика культурно-исторического исследования выразилась, по словам ученого, в том, что «следовало принять во внимание не одну только историю проникновения данных теорий в среду русского общества, но и историю их распространения в том же обществе: самые процессы распространения, главным образом путем школьного обучения и литературных влияний, а также экстенсивность заимствований казались заслуживающими изучения». ⁴⁷ Этим оправдан довольно подробный анализ роли Киево-Могилянской и Славяно-греко-латинской академий, Академии наук, Московского университета и других культурных центров в распространении латино-польской образованности и различных общественно-политических идей (в частности, «естественного права») и т. п.

⁴⁵ Там же. Л. 6.

⁴⁶ Там же. Л. 8.

⁴⁷ Там же. Л. 12.

Отталкиваясь от тезиса, что идеи получают историческое значение лишь в зависимости от их действенности, проявления в поступках и т. д., Лаппо-Данилевский поставил своей задачей проследить влияние европейской юридической и политической мысли на общественные отношения и правительственную политику, в особенности на формирование просвещенного абсолютизма. Историк стремился также дать анализ отпора, данного тем или иными идеям (действия эллино-греческой партии против «латынников», правительственная реакция на Французскую революцию и др.).

Лаппо-Данилевский в своей работе исходит из существования аналогов заимствованным идеям среди идей собственно русских, однако ученый неизбежно вступает с собой в противоречие, почти не находя прямых соответствий. Так, сопоставляя взгляды на государство Ивана Пересветова и польского философа Яна Остроорога, он констатирует, что мысли первого «довольно близки к положениям второго». Но «если даже признать возможность такого влияния, придется заметить, что оно обнаружилось при исключительных случаях и едва ли имело в то время какое-либо существенное значение».⁴⁸ Не найдя прямых и непосредственных связей, ученый, к сожалению, даже не ставит вопроса о самозарождении сходных идей независимо друг от друга у европейских и русских авторов.

Как и многие другие работы Лаппо-Данилевского, самая крупная его монография осталась незавершенной, что в значительной степени вызвано масштабом требований, предъявлявшихся историком к себе и своим исследованиям. Требование полной достоверности, фактической обоснованности выводов, стремление максимального приближения к истине — таково кредо Лаппо-Данилевского-ученого. «Александр Сергеевич считал возможным выступать в печати по главным темам своей работы лишь тогда, — писал известный историк И. М. Гревс, — когда собственное сознание говорило: да! дело закончено, истина найдена и получила должное (т. е. совершенное, полное) воплощение. Но сознание почти никогда этого ему не говорило, и труды оставались в папках, в рукописных листах, испещренных вставками и исправлениями».⁴⁹ Постоянное недовольство сделанным и, как следствие, — расширение, уточнение, дополнение написанного не позволили Лаппо-Данилевскому полностью завершить «Историю

⁴⁸ Там же. Д. 69. Л. 57–58.

⁴⁹ Гревс И. М. Александр Сергеевич Лаппо-Данилевский: Опыт истолкования души // Русский исторический журнал. 1920. Кн. 6. С. 68.

политических идей в России» и остановили уже было намечавшееся издание книги. Ее первая часть была в основном закончена к 1900 году; на Общем собрании Академии наук, состоявшемся 1 марта того же года, Лаппо-Данилевский сообщал: «В настоящее время почти закончил первую часть труда о научных основах русского правосознания в XVIII в., посвященную изучению того влияния, какое так называемое „естественное право“ оказывало на развитие русского правоведения и политики того времени».⁵⁰ Вчерне первые части книги были готовы к 1906–1907 годам, о чем свидетельствует имеющийся в архивном фонде Лаппо-Данилевского расчет печатных листов с этой датой.⁵¹ Тем не менее интенсивная переработка текста продолжалась вплоть до 1911 года, когда историк предполагал печатать первый том, «вводный; он обнимает только XVII век (до эпохи преобразований)».⁵² Однако и это намерение выполнить не удалось. «Введение» к тому датировано 1910–1912 годами. По мнению Г. В. Вернадского, «История политических идей в России» не была напечатана только из-за чрезмерной «ученой щепетильности и мнительности А. С.», который «никому или почти никому не читал хотя бы отрывков этого труда; немногим он и говорил об этом своем исследовании; о нем передавались только слухи».⁵³ Между тем на своих широко известных в ученом мире «пятницах» ученый излагал отдельные положения монографии, а на ее концептуальной основе построил доклад на Международном историческом конгрессе в Лондоне в 1913 году.⁵⁴

В 1918 году Лаппо-Данилевский возвращается к идее опубликовать подготовленный текст. Он обращается к своему бывшему ученику, приват-доценту Московского университета М. А. Штромбергу, возглавлявшему Московское научное издательство, но получает отказ.⁵⁵ Однако при самом активном содействии другого ученика, известного экономиста Н. Д. Кондратьева, Лаппо-

⁵⁰ Протоколы Общего собрания Императорской Академии наук. 1900. Пункт 55.

⁵¹ СПбФ АРАН. Ф. 113 (А. С. Лаппо-Данилевский). Оп. 1. Д. 68. Л. 35–41.

⁵² Там же. Ф. 45 (И. И. Янжул). Оп. 2. Д. 556. Л. 30.

⁵³ Вернадский Г. В. А. С. Лаппо-Данилевский как историк России XVIII в. // Известия Таврической ученой архивной комиссии. 1919. № 56. С. 159.

⁵⁴ Русский текст доклада с незначительными изменениями см.: Лаппо-Данилевский А. С. Идея государства и главнейшие моменты ее развития в России со времени Смуты и до эпохи преобразований // Голос минувшего. 1914. № 12. С. 5–38 (републиковано: Источник. 1994. № 1).

⁵⁵ СПбФ АРАН. Ф. 113 (А. С. Лаппо-Данилевский). Оп. 3. Д. 415. Л. 1.

Данилевскому удается договориться с С. П. Мельгуновым и издательством «Задруга» о начале печатания «Истории политических идей в России» с января 1919 года.⁵⁶ Преждевременная кончина историка прервала работу над этим начинанием.

В течение февраля—апреля 1919 года Академия наук приняла решение о приобретении в свою собственность библиотеки и архива академика.⁵⁷ Часть архива, в том числе и рукопись «Истории политических идей в России», находилась в Саратове среди материалов Академии, эвакуированных в этот город в связи с Первой мировой войной. Ближайшие ученики Лаппо-Данилевского — А. И. Андреев, В. И. Веретенников и Н. В. Болдырев, приложили много усилий для того, чтобы научное и эпистолярное наследие их учителя было разобрано, систематизировано и научно описано. Прежде всего они позаботились о возвращении в Петроград эвакуированных материалов и к июню 1920 года неприменный секретарь РАН С. Ф. Ольденбург имел предварительную опись части архива Лаппо-Данилевского, оставшейся в Саратове.⁵⁸ Параллельно, в августе 1919 года ученики историка обратились в Академию наук с заявлением по поводу рукописей Лаппо-Данилевского, в результате чего была образована комиссия по подготовке к печати неопубликованных трудов ученого.⁵⁹ Предварительную работу взял на себя А. И. Андреев. 7 февраля 1920 года, в день годовщины смерти учителя, на заседании исторического кружка им. А. С. Лаппо-Данилевского он выступил с докладом «О рукописях А. С. Лаппо-Данилевского», посвященным первым результатам разбора архива академика.⁶⁰ Центральное место в докладе А. И. Андреев отвел «Истории политических идей в России» как главному труду Лаппо-Данилевского по русской истории. Необходимость ее публикации не вызывала у А. И. Андреева никаких сомнений; он считал, что хотя в полном объеме работа не завершена, первые две книги (XVII и XVIII века) имеют вполне законченный вид. Другое дело, рассуждал А. И. Андреев, что и на стадии корректуры Лаппо-Данилевский продолжал бы существенно дополнять текст и поэтому вряд ли можно

⁵⁶ Там же. Д. 194. Л. 5–8.

⁵⁷ Протоколы ОС РАН. 1919. Пункт 98, 115; Протоколы ОИФ РАН. 1919. Пункт 34.

⁵⁸ СПбФ АРАН. Ф. 113 (А. С. Лаппо-Данилевский). Оп. 3. Д. 84. Л. 66–66 об., 72–73 об.; Д. 434. Л. 1–2об.

⁵⁹ Протоколы ОИФ РАН. 1919. Пункт 147; СПбФ АРАН. Ф. 1. Оп. 2–1919. Д. 39. Л. 22–23.

⁶⁰ СПбФ АРАН. Ф. 934 (А. И. Андреев). Оп. 1. Д. 346. Л. 1–27.

считать имеющуюся рукопись полным выражением авторской воли, однако это последняя прижизненная редакция текста монографии.

В начале 1920-х годов Постоянная историческая комиссия Академии наук по решению Общего собрания РАН дважды принимала попытки издать «Историю политических идей в России»; академическая типография даже успела набрать около трех печатных листов монографии, но в 1923 году вследствие сокращения издательского плана РАН работа была приостановлена на неопределенное время.⁶¹ Тогда же родные ученого — вдова, Елена Дмитриевна, и старший сын Иван Александрович,⁶² будущий член-корреспондент АН СССР, пытались опубликовать труд в частном издательстве, но и это предприятие успеха не имело.⁶³ Однако усилия друзей и учеников Лаппо-Данилевского издать его главную историческую работу продолжались. В конце 1920-х годов новые попытки предпринимались параллельно в России и США и были связаны с именами А. И. Андреева, В. И. и Г. В. Вернадских и Ф. Голдера (F. Golder).

После возвращения в СССР в 1926 году из заграничной командировки академика В. И. Вернадского заметно активизировалась работа возглавляемой им академической Комиссии по истории знаний. В течение многих десятилетий Вернадский был связан с Лаппо-Данилевским общими дружескими и идейными узами. Еще в молодости ученые многократно совместно обсуждали различные научные проблемы междисциплинарного характера.⁶⁴

⁶¹ Там же. Ф. 1. Оп. 2—1923. Д. 41. Л. 42—42 об.

⁶² Вдова А. С. Лаппо-Данилевского — Елена Дмитриевна (ур. Бекарюкова; 1868—1942?) приходилась двоюродной сестрой историку И. М. Гревсу; одна из ее родных сестер — Наталья Дмитриевна, врач и писатель (псевд. Т. Барвенкова), была замужем за философом А. В. Гизетти; другая, Мария Дмитриевна, за известным тверским педагогом, братом академика С. Ф. Ольденбурга Ф. Ф. Ольденбургом. Старший сын А. С. Лаппо-Данилевского — Иван Александрович (1895—1931) — математик, член-корреспондент АН СССР (1931); скончался в Гисене (Германия), куда приехал как рокфеллеровский стипендиат и где осталась жить его семья. Младший сын — Александр Александрович (1898—1920) — художник, ученик К. С. Петрова-Водкина.

⁶³ Протоколы ОИФ РАН. 1923. Пункт 132, 174.

⁶⁴ См., например об этом: АРАН. Ф. 518 (В. И. Вернадский). Оп. 2. Д. 5. Л. 69 об. и др.; Переписка В. И. Вернадского с Б. Л. Личковым, 1918—1939. М., 1979. С. 177; а также: Корзун В. П. Невостребованное наследие (Материалы по истории науки в архиве А. С. Лаппо-Данилевского) // АЕ за 1994 год. М., 1996. С. 255—263.

Скупой на превосходные степени Вернадский так откликнулся в дневнике на известие о кончине своего коллеги: «...исключительная, совершенно выдающаяся образованность и глубина исканий делают эту фигуру такой, которую не забудут... Крупное порождение русской культуры, ее исключительного богатства, красоты и мощи. А. С. — ученый и мудрец...»⁶⁵ Неслучайно, именно возглавлявшаяся Вернадским Комиссия по истории знаний в сотрудничестве с Археографической комиссией РАН, ученым секретарем которой был А. И. Андреев, провели 28 февраля 1929 года совместное заседание, посвященное памяти академика Лаппо-Данилевского в связи с 10-летием со дня его кончины. Однако, как писал Вернадский сыну, «заседание было не очень удачное, и я не совсем понимаю, как это случилось. Доклад Введенского был мало удачный, также и Кареева.⁶⁶ А Платонов был болен и прислал письмо, по-моему, тоже неудачное».⁶⁷ Выпуск шестого тома «Очерков по истории знаний», приуроченный к этому последнему в советское время заседанию памяти Лаппо-Данилевского, был выпущен под грифом Комиссии по истории знаний и до сих пор остается единственной и важнейшей публикацией, посвященной ученому. Она включает библиографию печатных трудов историка и литературы о нем, а также краткую опись его рукописей, хранившихся в Библиотеке АН СССР. Из переписки Вернадского с сыном также ясно, что академик надеялся опубликовать книгу своего друга в СССР: «Я, впрочем, не отчаиваюсь издать его здесь. Несомненно, почти законченная работа Лаппо-Дан[илевского] не должна лежать под спудом — сейчас уже больше 10 лет! Все-таки выдающихся работников сейчас мало».⁶⁸

Параллельно сын В. И. Вернадского — Георгий, до революции некоторое время входивший в круг ближайших учеников Лаппо-Данилевского, а с 1927 года преподававший в Йельском университете (США), обсуждал возможности издания «Истории политических идей в России» на английском языке с американским историком Фрэнком Голдером, который еще в 1914 году близко познакомился с Лаппо-Данилевским и был покорен его

⁶⁵ Вернадский В. И. Дневники. 1917–1921. Т. 1: 1917–1919 / Сост. М. Ю. Сорокина, В. С. Неаполитанская, А. В. Мемелов, С. Н. Киржаев. Киев, 1994. С. 129.

⁶⁶ Н. И. Кареев выступил с докладом «Теоретические взгляды А. С. Лаппо-Данилевского», А. А. Введенский — «Работа А. С. Лаппо-Данилевского в области вспомогательных исторических дисциплин».

⁶⁷ BAR. G. Vernadsky Collection. Box 12.

⁶⁸ Ibid.

научной эрудицией.⁶⁹ Часто бывавший в России после революции по линии American Relief Administration, Голдер навещал семью академика и помогал ей материально,⁷⁰ стремился содействовать публикации наследия историка.

В 1928 году Г. В. Вернадский по договоренности с Ф. Голдером запросил отца о состоянии рукописи Лаппо-Данилевского. Вернадский-отец, несомненно со слов А. И. Андреева, ответил, что Лаппо-Данилевский «хотел издать оба тома, но конец второго тома является неотделанным. Но и здесь работы немного относительно. Я тоже, как ты, гораздо выше ставлю его исторические труды, чем философские. И, мне кажется, долг всех нас, друзей и его учеников, сделать все, чтобы труд его появился в свет. Если он появится на английском языке — это будет, может быть, даже не хуже, чем русское издание. Для семьи его затруднением является необходимость переписать рукопись — на это нет средств и собрать их здесь сейчас представляет очень большие затруднения. [...] Т. о., если издатель дает средства на переписку — подготовку к печати рукописи — дело будет сделано. При разности труда здесь и в Америке это не представит, может быть, затруднений. Можно, конечно, идти и официально — обратиться в Академию наук, — но для этого само американское издательство или американское учреждение должно непосредственно от себя (или через члена Академии, например, меня) обратиться в АН. Я думаю, и тогда станет вопрос о переписке — но реально — легче. А главное тогда, мне кажется, станет вопрос и о русском издании, что было бы очень важно. Я очень рад, что ты взялся за это дело. Мне говорил Алекс. Игнат. [Андреев], что работы с рукописью будет немного. Если официальное обращение в АН возможно — то это было бы хорошо; если же идти частным путем, обращаясь к семье, [то] надо прислать деньги на переписку».⁷¹ Довольно интенсивное обсуждение американского проекта продолжалось недолго — 7 января 1929 года Ф. Голдер скончался. Вскоре Вернадский писал сыну: «Очень жалко Golder'a — это был верный друг. И сейчас как раз, когда шли разговоры об издании книги Ал. Серг. Я все же этой мысли не бросаю. В Комиссии по истории знаний мы издаем небольшую книжку, ему посвященную и будет заседание.

⁶⁹ War, Revolution and Peace in Russia. The Passages of Frank Golder, 1914–1927. Comp., ed., and introd. by T. Emmons and B. M. Patenaude. Stanford Ca, 1992. P. 13.

⁷⁰ См., например, в письме Р. Лутцу конца декабря 1922 года описание бедственного положения семьи Лаппо-Данилевских: Ibid. P. 124–125.

⁷¹ BAR. G. Vernadsky Collection. Box 12.

Прошло 10 лет и труд его жизни не издан. В сущности, надо найти 200–300 руб., а м. б., и меньше, чтобы его переписать. Буду стараться».⁷²

Преемник Голдера, профессор истории Гарольд Фишер (Harold H. Fisher) пытался продолжить поиски возможностей издания книги Лаппо-Данилевского, но попал в СССР в разгар «академического дела» в декабре 1929 года; ему, по понятным причинам, уже не удалось побывать в Ленинграде и тем более встретиться с арестованным А. И. Андреевым.⁷³ И хотя в декабре 1933 года академик Вернадский вновь советовал сыну вернуться к идее издания книги,⁷⁴ реальные попытки опубликовать «Историю политических идей в России» закончились.

Такова печальная судьба «труда жизни» Лаппо-Данилевского, в известной степени характерная для многих начинаний русской науки, о которой академик С. Ф. Ольденбург с горечью говорил: «...широкие замыслы, застывшие как бы на полуслове, груды ненапечатанных, полузаконченных рукописей. Громадное кладбище неосуществленных начинаний, несбывшихся мечтаний».⁷⁵ Вдова академика Лаппо-Данилевского, Елена Дмитриевна, вплоть до 1940-х годов продолжала сдавать сначала в Библиотеку АН СССР, а затем в Архив АН СССР материалы ученого. В день памяти мужа (7 февраля) она предпочитала ходить не на кладбище, а в архив: «...Здесь теплится в душе маленькая надежда, что, может быть, это не смерть, а только временный плен его мысли».⁷⁶

Публикуя первый том монографии Лаппо-Данилевского, Архив Российской Академии наук исполняет волю нескольких поколений русских ученых. «Первый признак таланта, — писал в одном из писем Лаппо-Данилевский, — как [ни] парадоксальны, невероятны были бы мысли, высказанные автором, это именно то, что по их поводу работает мысль читателя, волей-неволей пробуждается ум, возникает целый ряд вопросов».⁷⁷ Александр Сергеевич Лаппо-Данилевский как раз и принадлежит к той когорте исследователей, чья мысль и через много лет продолжает волновать и «пробуждать ум» будущих поколений.

⁷² Ibid.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ольденбург С. Ф. Памяти Василия Павловича Васильева и о его трудах по буддизму, 1818–1918 // Известия РАН. Сер. VI. 1918. № 7. С. 6.

⁷⁶ СПбФ АРАН. Ф. 934 (А. И. Андреев). Оп. 5. Д. 222. Л. 2 об.

⁷⁷ Там же. Ф. 113 (А. С. Лаппо-Данилевский). Оп. 2. Д. 10. Л. 11.

* * *

Настоящий том издания включает первую книгу и часть второй книги монографии А. С. Лаппо-Данилевского «История политических идей в России в XVIII веке в связи с общим ходом развития ее культуры и политики»; они охватывают XVII и самое начало XVIII века. Следующий том будет содержать главы, относящиеся ко всему XVIII веку, начиная с анализа деятельности императора Петра Великого и до И. И. Бецкого.

Текст монографии публикуется по рукописному оригиналу, хранящемуся в личном фонде А. С. Лаппо-Данилевского в Санкт-Петербургском филиале Архива Российской Академии наук (Ф. 113. Оп. 1).

Рассмотренная выше история создания работы и подготовки ее к печати позволяет считать имеющийся текст хотя и не окончательным, но выражающим последнюю волю автора. Длительный период, в течение которого Лаппо-Данилевский работал над книгой, а также особенности его творческого метода наложили определенный отпечаток на состав рукописи. Оригинал складывается из двух составных частей: автографа текста и значительного количества листов, переписанных набело другим лицом (переписчиком). Последнее обстоятельство, видимо, было вызвано подготовкой рукописи к изданию. Перебеленные листы, как правило, имеют авторскую правку и включены самим Лаппо-Данилевским в текст рукописи на правах оригинала. Они чередуются с листами-автографами, составляя единое целое. Текст, написанный черными чернилами, имеет многочисленную правку автора, которая в виду весьма значительного объема не оговаривается.

Монография публикуется по следующим архивным материалам: введение — Д. 68; книга первая, отдел первый: глава первая — Д. 69; глава вторая — Д. 70, 71; глава третья — Д. 72; глава четвертая — Д. 73; отдел второй: главы первая и вторая — Д. 74; книга вторая: глава первая, вторая и третья — Д. 75; глава четвертая — Д. 76. Сохранены авторские названия глав.

На уровне основных структурных единиц монографии (книга, часть, отдел) авторская композиция произведения была весьма сложной, неустойчивой и часто менялась. Причем ни сам Лаппо-Данилевский, ни его ученики не посчитали нужным привести ее к единому знаменателю. В настоящем издании мы также сохраняем эту сложность и даже некоторую тяжеловесность конструкции и в основном следуем тому плану монографии, который был

выработан А. И. Андреевым и закреплён в краткой описи рукописей Лаппо-Данилевского, подготовленной Н. И. Сидоровым и Н. С. Чаевым.⁷⁸ В то же время предусмотренные этим планом приложения к первой части монографии столь фрагментарны, что мы не включаем их в состав настоящей публикации.

Характерной чертой трудов Лаппо-Данилевского являются значительные развернутые примечания. Они играют важную роль в композиции монографии, выступая то в роли ссылок на источники и литературу, то выполняя роль обширных комментариев или дополнений автора к основному тексту. Отметим, что ещё со времени своих ранних работ Лаппо-Данилевский разграничивал функции основного текста и примечаний, полагая возможным для себя большую свободу сомнений и предположений именно в примечаниях, в то время как в тексте, по его мнению, должны присутствовать результаты исследовательской работы.⁷⁹ Примечания Лаппо-Данилевского — своего рода микроисследования. Они представляют самостоятельный интерес, вводя в творческую лабораторию ученого.

Авторские примечания к тексту рукописи носят в основном черновой характер, часто написаны на полях и на разрозненных листах. Первоначальную работу по соотношению их с текстом провёл в 1921–1929 годах А. И. Андреев; составитель настоящего издания следовал его пометам на листах рукописи. Многочисленные ссылки на архивы и литературу были сверены и приведены в соответствие с современными библиографическими требованиями. В настоящем издании исправлены опечатки и ошибки, допущенные в публикации 1990 года.

Справочный аппарат автора помещён в примечаниях и обозначен арабскими цифрами. Добавления и разъяснения Лаппо-Данилевского к цитируемым им текстам отмечаются квадратными скобками с указанием на его авторство. Добавления составителя берутся в квадратные скобки. Сокращённые слова, допускающие единственно возможное прочтение, раскрываются без оговорок. В латинских текстах все сокращения раскрыты автором.

Сохранены особенности написания отдельных слов (архаизмы типа «цитованный» и т. п.), личных имен и географических названий; оставлен без изменений ряд старых грамматических форм. Орфография и пунктуация приведены в соответствие с современными правилами. Текст снабжён именным указателем

⁷⁸ Материалы для биографии А. С. Лаппо-Данилевского. Л., 1929. С. 44–46. № 65.

⁷⁹ См.: АРАН. Ф. 639 (М. А. Дьяконов). Оп. 1. Д. 698–779. Л. 5 об.

и списками принятых сокращений, использованных источников и литературы.

Составитель приносит искреннюю благодарность всем коллегам, чья бескорыстная и всегда заинтересованная поддержка помогала нам в подготовке рукописи: М. В. Байдиной, М. Е. Бычковой, А. В. Вознесенскому, З. П. Глухой, С. А. Завьялову, А. Каннегиссеру, Л. Е. Коритынской, О. Э. Лаппо-Данилевской, Ю. К. Лаппо-Данилевскому, О. Б. Малаховой, М. А. Моминой, Н. А. Охотиной-Линд, А. Р. Потемкину, А. Улиг и Б. Хоффман. Особая признательность К. Ю. Лаппо-Данилевскому, выработавшему принципы оформления иностранной библиографии (польской, латинской и проч.) и принявшему участие в сверке ряда цитат и вычитке корректур на заключительном этапе работы над книгой. Подготовка рукописи стала во многом возможной благодаря гранту Российского гуманитарного научного фонда (№ 01-03-00055).

М. Ю. Сорокина

А. С. Лаппо-Данилевский

**История политических идей
в России в XVIII веке
в связи с общим ходом развития
ее культуры и политики**

ВВЕДЕНИЕ

В Европе в средние века религия стала главенствующим элементом всей системы культуры: религиозно-христианская оценка определяла самое достоинство остальных ее проявлений, а христианская церковь господствовала и над культурой и над политикой. Такое господство уже несколько пошатнулось в эпоху Возрождения. Но и после того, как верховный авторитет церкви заметно ослабел в области автономной научной мысли и даже в области политических отношений, светская культура все еще долго не секуляризировалась: в качестве самостоятельной ценности она была все еще слишком мало свойственна среднему уровню образованного большинства.¹ В переходное время религиозных войн XVI—XVII вв. лишь единство критерия религиозной оценки культуры было нарушено: теперь можно было ценить ее или с прежней католической или с новой протестантской точки зрения; в зависимости от одной из этих вероисповедных точек зрения сама культура получила или католический или протестантский оттенок. Тесная связь между католическим или протестантским настроением общества и его культурой, конечно, сильно чувствовалась и в области тех традиционных знаний, которые передавались главным образом путем школьного обучения, особенно в тех случаях, когда последнее в свою очередь стояло в связи с установившимися формами общественных и политических отношений.

Западноевропейская культура стала оказывать заметное влияние на Московское государство именно в то время, когда религиозное настроение и верховный авторитет западной церкви потеряли прежнее единство. Вот почему, рассуждая о таком влиянии, надо различать в нем два течения — католическое и протестантское.

В обоих случаях вероисповедная точка зрения оставалась, конечно, в силе уже по той причине, что в Россию проникали большей частью не отвлеченные начала западноевропейской мысли, а окрашенные определенным религиозным настроением конкретные ее продукты, в каждом из них религиозный элемент мог сохранить некоторое значение. Да и довольно случайные носители европейской культуры, проникавшие в Московию, принадлежали преимущественно к тому среднему уровню образованного большинства, которое еще не привыкло различать религию от светской культуры. Такое настроение их обострялось под влиянием двойного рода условий; во многих

случаях распространение европейской культуры в русском обществе становилось могучим средством религиозной пропаганды, что, разумеется, ставило культурную роль ее носителей в самую тесную зависимость от их религиозных убеждений. Вместе с тем и отношение русских людей к новой культуре долгое время определялось с аналогичной, вероисповедно-православной точки зрения, которая у них, гораздо дольше чем на Западе, сохраняла полную силу в качестве общепризнанного мерил ценности человеческого знания.² А отношение подобного рода к учению еретиков вызывало иноверных носителей европейской культуры на защиту своих собственных положений, хотя бы распространение их среди православных и не составляло главной задачи их деятельности.

Только что указанные условия имели разное значение для восприятия в России разных типов европейской культуры. Католическая культура была гораздо теснее связана с религиозной пропагандой, чем протестантская, а поэтому и православные русские люди с большим подозрением относились к католикам, чем к протестантам.

Настроением подобного рода легко объяснить, почему собственно католическая культура имела мало успеха в России. Католицизм был, однако, довольно тесно связан со схоластикой, а она получила сравнительно большое значение и в нашей образованности XVII в. Хотя и помимо принципов католицизма, казалось бы, можно было пользоваться «латинским учением», но трудно было разъединить католицизм, поддерживавший схоластику, от образовательных ее начал — и в действительности связь между ними сознавалась современниками. Старинные блюстители православия полагали, что у того, кто учился у еретиков, «учение и мудрствование — еретическое», ибо «чрез многая лета от младых ногтей в нем еретическое учение вьествися»; с такой же точки зрения православные противники латинского учения говорили: «Кто де по латыни научится, и тот де с праваго пути совратится».³ И действительно, опасения их не лишены были основания: еще в конце XVII столетия наши «латынники» учились преимущественно у иезуитов, а в православии того, кто учился у иезуитов, без греческого, «наипаче латински токмо», можно было сильно сомневаться.⁴

Протестантизм давал, конечно, человеку больше свободы для развития новой светской образованности, но от влияния протестантизма также трудно было вполне освободиться. Оно заметно и в воззрениях наиболее выдающихся из наших приверженцев протестантской культуры даже в начале XVIII столетия.

Таким образом, строго православная точка зрения принципиально исключала возможность восприятия в России

вероисповедных элементов католической или протестантской культур и, следовательно, могла бы способствовать выделению из них элементов собственно светской культуры и их переработке. Но для того, чтобы подчинить православной точке зрения светские элементы чужеземной культуры, выделенные из культур католической или протестантской, и «искусно отбросить сор», надо было отличаться такою самостоятельностью мысли и располагать такими образовательными средствами, каких православно-русские книжники не имели.⁵ Самая постановка задачи едва ли была им по силам. Для успешного разрешения ее они должны были бы переработать систему культуры, т. е. создать новый и цельный тип культуры. Но в действительности они воспринимали религиозные элементы заимствуемой культуры хотя бы в качестве одной из важнейших частей фактического ее содержания и обыкновенно довольствовались, даже в позднейшее время, заимствованиями других ее элементов, католических или протестантских, иногда довольно случайно выхватывая их из того целого, к которому они принадлежали и в котором они только и получали присущее им значение.

В истории таких заимствований, происходивших на востоке Европы, легко заметить ту смену католической культуры протестантской, которая совершалась и на западе в XVI–XVII вв., но на востоке она наступила с обычным запозданием. В самом деле, «латинское учение», стоявшее в тесной связи со схоластикой, несколько подновленной Возрождением, получило некоторое распространение в России лишь в XVII столетии, а культурные начала, выработанные в эпоху Реформации, стали прививаться к нам лишь в эпоху преобразований конца XVII – начала XVIII в.

Вышеизложенные соображения, кажется, в достаточной мере объясняют, почему автор предлагаемой истории политических идей в России в XVIII в. счел нужным остановиться прежде всего на изучении тех элементов европейской культуры, которые находились еще под влиянием вероисповедной точки зрения, католической или протестантской: восприятие их благоприятствовало насаждению в России новых начал общественной и политической жизни. Лишь выяснив такое соотношение между состоянием культуры и правосознанием, можно было приступить к характеристике наших политических идей в XVIII в.

В Европе в то время влияние вероисповедной точки зрения на культуру уже значительно ослабело, секуляризация ее наступила в период Просвещения, тесно связанного с рационализмом; [она] обнаруживалась, конечно, и в области правосознания: наряду с «божеским правом» «право естественное» и «человеческое»

стало влиять на законодательство и на политику. Впрочем, европейские правительства долго еще продолжали действовать не столько под обаянием новых теорий, сколько под давлением «государственного интереса»: оно вызвало соответствующую доктрину и особенно заметно отразилось в политике. Отвлеченные теории, возникшие на почве рационализма и историзма, проникали, однако, в среду общества, они осложнились частью деистически-гуманитарным, частью материалистически-утилитарным направлением общественной мысли и революционным настроением народных масс. К концу XVIII в., в эпоху Великой французской революции, правительства принуждены были уже считаться с теми требованиями, которые общество предъявило им во имя отвлеченной справедливости и собственных интересов, не умеряя их, впрочем, уважением к культурной традиции прежних времен. Реакция, наступившая в начале прошлого века, более или менее насильственно вернула народные массы к подчинению исторически сложившимся формам общежития, но не могла остановить дальнейшего их развития.

Моменты, указанные выше, отразились и в развитии политических идей в России. С начала XVIII в., в эпоху преобразований, православно-вероисповедная точка зрения уже утратила прежнее исключительное господство в области светской культуры. Русская мысль начала высвобождаться из-под гнета старинных традиций и подыскивать в новой, преимущественно светской образованности новые начала права и политики. Русская доктрина абсолютизма пользовалась, конечно, «божеским правом», но охотно прибегала к праву «естественному», а для обоснования своей политики преимущественно обращалась к понятию о «государственном интересе», под влиянием которого наша государственная жизнь стала выливаться в форму полицейского государства.

Впрочем, светские элементы европейской культуры получили более заметное и самостоятельное значение в политическом развитии России лишь во второй половине XVIII века, в век Просвещения, когда те же начала просвещенного абсолютизма и полицейского государства продолжали развиваться главным образом под влиянием рационалистических или позитивных принципов естественно-правового или исторического направления. При помощи их русские люди того времени начинали конструировать самые понятия об обществе и государстве; построения подобного рода оказывали некоторое влияние на общественные отношения и правительственную политику.

Политические идеи, получившие господство в эпоху преобразований и в век Просвещения, не были, однако, вполне согласованы между собою, да и каждая из таких совокупностей содержала элементы, развитие которых приводило к отрицанию господствующей теории. В самом деле, доктрина абсолютизма вызвала попытку противопоставить ей понятие об ограниченной монархии, а принятая русским абсолютизмом либеральная система просвещения породила в обществе стремление с точки зрения революционных учений подвергнуть критике самодержавный строй полицейского государства. Движения подобного рода вызывали, конечно, более или менее суровые реакции со стороны русского правительства. Без рассмотрения каждой из них в соответствующих условиях времени и места едва ли можно понять и последующее поступательное движение русской политической мысли.

В начальной эволюции нашего правосознания нельзя, однако, усмотреть полной координированности: ни субъект эволюции, ни направление ее не отличаются совершенным единством.

В XVI—XVII вв., например, главным носителем политических идей нужно признать Московское государство. Оно представляло собою Россию, и история политических идей в России вообще складывалась в зависимости от его развития. Но наряду с Москвой нельзя не поставить и Малороссию: она много содействовала тому, а не иному, направлению развития наших политических идей. Такое же отсутствие единства можно усмотреть и в другом отношении: русское правительство и общество редко действовали вместе. Само русское правительство иногда боролось с косностью русского общества: при помощи людей, знакомых с «эллино-греческим» учением, оно занялось, например, исправлением книг, вызывало ученых малороссиян в Москву и старалось насильно насадить в России некоторые из элементов европейской культуры; но результаты правительственной политики обнаруживались в настроении общества. Подчиняясь влиянию новой образованности, оно получило возможность вкушать от ее плодов и, конечно, пошло дальше намеченной правительством цели: после вызова малороссийских ученых в Москву, оно мало-помалу стало знакомиться с принципами новой культуры, а не только пользовалось ее средствами; с такой точки зрения, лучшие его представители нередко попадали в разногласие с правительством и развивали идеи, не раз вызывавшие правительственную реакцию.

С еще меньшим основанием можно говорить о единстве самого процесса эволюции политических идей в России. Разногласие между их носителями уже не благоприятствовало его

внутренней цельности; а при наличии многих, часто довольно случайных посторонних влияний оно не могло получить единства самостоятельного индивидуального развития. В самом деле, произведения нашей литературы XVII—XVIII вв., касавшиеся правопедения и политики, были в большинстве случаев продуктами заимствований, иногда довольно сложных, а не результатами оригинального и непрерывного творчества собственно русской мысли или попытками последовательной и дальнейшей ее разработки. Такие произведения слишком мало влияли друг на друга; они большею частью не оказывались звеньями одного и того же эволюционного ряда; большинство их представляет только внешнюю последовательность: каждое из них зависело от одного из моментов развития западноевропейской мысли и, становясь в значительной мере ее функцией, слишком мало обуславливало возникновение последующих продуктов подобного же рода. С такой точки зрения взглядываясь в процесс развития старинного нашего правосознания, приходится назвать его скорее эпигенезисом, чем развитием. Но и в таком эпигенезисе можно усмотреть своего рода прогресс: и в формальном отношении, поскольку он постепенно сменяется эволюцией, и по содержанию тех идей, которые путем все более своевременных заимствований, а отчасти и начинающейся их переработки, проникали в русское общественное сознание и оказывали влияние на социальные отношения и на правительственную политику.

Постановка темы, разработке которой посвящен предлагаемый труд, требовала, конечно, и особых методов. Во избежание недоумений, некоторые из них нуждаются в особых оговорках.

Нельзя было, например, выяснить тесную связь между общим состоянием культуры и правовыми теориями данного времени, не подвергнув изучению руководящих ее начал, не принимая во внимание того влияния, какое образованность данного типа оказывала на наше развитие, и в частности на развитие моральных и политических идей, получивших некоторое значение в России XVII—XVIII вв. Нельзя было понять развитие нашего правосознания в XVIII в., не изучив главнейших проявлений рационализма и историзма в его отношении к тем началам естественного права или положительного направления, которые обнаруживаются в русской литературе и законодательной политике дореволюционного времени.

При выяснении такого влияния можно было, конечно, не вдаваться в полное изложение и всестороннюю оценку общеизвестных теорий, но трудно было устраниваться от передачи некоторых из их основоположений. Хотя общие характеристики

важнейших течений европейской культуры, а также юридической и политической мысли давно уже сделаны в известных сочинениях, но для изучения их влияния на русское общество нужно было обращаться к ознакомлению с оригиналами. Иначе нельзя было определить, какие именно из их положений были заимствованы русскими людьми, что естественно приводило и к необходимости, по возможности, лишь в самых кратких чертах, останавливаясь на общей их характеристике, с большей обстоятельностью излагать именно те положения, которые получили значение для развития русского правосознания. Учения Фомы Аквинского, Пуфендорфа и Монтескье, например, хорошо известны; но для того, чтобы выяснить, что именно из их учений перешло в курс Стефана Яворского, в рассуждения князя М. М. Щербатова или в другие произведения того времени и что оказало влияние на нашу законодательную политику, приходилось иногда отмечать в них такие места, которые имели значение главным образом в той мере, в какой они могли привлечь внимание русского читателя, послужили ему источником для заимствований, вызвали его на более самостоятельную работу мысли и т. п.

Следует также заметить, что вместо главных произведений к нам часто попадали произведения второстепенные, иногда малоизвестные в современной социальной литературе предмета, например «Театр» Марлиана, или «Образ христианского государя» Лорихия, или «Наставления» Фредра и т. п. В таких случаях приходилось указывать на то направление или школу, к которой можно причислить данного автора, и допускать большую обстоятельность в изложении содержания его сочинения, особенно если оно появилось в русском переводе. Так как в обоих случаях, указанных выше, далеко не всегда возможно было установить, что именно не затронуло русского читателя и что повлияло на него, то и в нижеследующих очерках казалось не лишним делать иногда отступления в область истории европейского правоведения, поскольку оно могло оказать некоторое влияние на русское правосознание, хотя бы и трудно было вполне определенно указать на сущность и пределы такого влияния.

Впрочем, если бы даже удалось установить источники заимствований и степень их, с исторической точки зрения предстояло еще объяснить, почему в Россию проникли те, а не иные течения. С такой точки зрения нужно было изучить реальные условия русской общественной жизни, благоприятствовавшие процессу подобного рода, что и потребовало довольно сложных разысканий, главным образом в области социальных и политических

отношений того времени. В догматическом изложении данных теорий распространение их в известной общественной среде, конечно, представляло бы мало интереса; но в историческом построении явление подобного рода также заслуживает самого пристального изучения. Естественно, что с такой точки зрения следовало принять во внимание не одну только историю проникновения данных теорий в среду русского общества, но и историю их распространения в том же обществе. Самые процессы распространения, главным образом путем школьного обучения и литературных влияний, а также экстенсивность заимствований казались заслуживающими изучения. Предстояло выяснить, например, роль Киево-Могилянской академии и Заиконоспасской школы, а также переводной литературы в распространении латино-польской образованности и согласных с нею морально-политических идей; роль Академии наук, а затем Московского университета и Комиссии переводов в ознакомлении русских людей с «естественным правом» и т. п. Само собой разумеется, что не одна экстенсивность, но и интенсивность заимствований могла бы привлекать внимание исследователя. Но интенсивность заимствований лишь в редких случаях поддавалась изучению. Для выяснения степени ее, конечно, важно не число заимствований, а абсолютная ценность заимствуемого; чем выше, однако, ценность заимствуемой идеи, тем менее возможна отрывочность заимствований. Между тем в истории русского общества XVIII в. довольно трудно указать на людей, которые целиком усвоили бы себе определенную систему. Даже выдающиеся представители нашей образованности XVIII в., например, Татищев и Щербатов, были большею частью эклектиками и компиляторами. Лишь общее направление их заимствований иногда обнаруживается достаточно ясно.

Впрочем, историческое значение такие идеи получали лишь в зависимости от их действительности. Возникая благодаря нормативной оценке, они могли получить наибольшую силу лишь в соответствующих поступках. С такой точки зрения можно было установить историческое значение начал, заимствованных нами из области европейской юридической и политической мысли, лишь изучив влияние их на общественные отношения и правительственную политику, по крайней мере, в наиболее важных случаях. С такой точки зрения, например, учения о полицейском государстве или о просвещенном абсолютизме тем яснее обнаруживались в законодательной политике Петра Великого и Екатерины II, что многие из ее положений возникали путем фрагментарных заимствований из политической практики соседних государств.

Наконец, изображение жизни идей, перенесенных в новую общественную среду, было бы неполно, если бы реакции, ими вызванные, были оставлены без внимания. Значение заимствуемых идей обнаруживается не только в распространении их среди данного общества, но и в степени вызываемого ими отпора; о силе или слабости их можно судить по тому, одерживают ли они верх над реакционными стремлениями или сами принуждены уступить им господство. С такой точки зрения казалось полезным присоединить к очеркам, посвященным истории наших заимствований, и характеристики вызванных ими реакций. Так как, однако, рассмотрение последних имело лишь вышеуказанное, дополнительное и второстепенное значение, то и было бы излишним долго останавливаться на их изучении, тем более что оно уже значительно подвинуто вперед в целом ряде специальных монографий. Достаточно припомнить главные факты, имевшие отношение к основной теме предлагаемого труда, например, обратить внимание на деятельность эллино-греческой партии против латиномудрствующих, на судьбу верховников, на правительственную реакцию, вызванную Французской революцией и распространением связанных с ней политических теорий и т. п.

Таким образом, обширная тема предлагаемого труда требовала многих предварительных разысканий и весьма сложных приемов исторического исследования и построения. Автор не льстит себя надеждой, что он достиг при ее обработке вполне безупречных выводов, что он использовал весь материал и все методы, какие оказывались нужными, и что он дал то именно построение, которое всего более соответствует исторической действительности. Лишь сознание, что жизнь человека преходяща, что в отмеренное ему время он не может постигнуть истину во всей ее полноте и что беспристрастная наука исправит, конечно, его заблуждения и ошибки, а может быть, и признает некоторые из его выводов заслуживающими внимания, побудило автора приступить к печатанию настоящего труда.

КНИГА ПЕРВАЯ
Отдел первый
ВЛИЯНИЕ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ
НА МОСКОВСКУЮ РУСЬ
В ПЕРИОД КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ РАЗЛИЧИЙ

Глава первая
СХОЛАСТИКА И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ
ДЛЯ РАЗВИТИЯ РУССКОЙ МЫСЛИ
В ОБЛАСТИ МОРАЛИ И ПОЛИТИКИ В XVII В.

В средние века христианская церковь устанавливала цели научного знания. Оно должно было представить учение церкви в виде научной системы, в форме правильных умозаключений. Церковная школьная наука, известная под названием схоластики, и приняла на себя исполнение таких требований. Она исходила из авторитета богооткровенных истин, охраняемых церковью, и разрабатывала их путем диалектики.

В формальном своем значении такой принцип сохранил, конечно, силу и после разделения церквей; но в зависимости от разного понимания некоторых догматов и таинств Западная церковь стала предъявлять науке требования, не одинаковые с теми, каких придерживалась Восточная. Различаясь по своему содержанию, требования каждой из них предъявлялись только одной части христианского мира — западной или восточной и, значит, не могли получить прежнего объема. Но такое различие не исключало для православных возможности пользоваться приемами той диалектики, которая принята была у католиков.

Вскоре, однако, после окончательного разделения церквей, характер той философии, которая должна была служить богословию и обуславливала содержание диалектики, начал изменяться. Хотя «старая логика», изложенная Аристотелем в его учении о категориях и об интерпретации, была давно уже известна, но его «Органон» в целом составе стал доступным лишь с середины XII в., а его «Метафизика» и «Физика» получили некоторое распространение с начала следующего столетия.¹ Вопреки церковным запрещениям, влияние перипатетической философии, особенно с 1231 г., стало заметно усиливаться, оно не замедлило утвердиться в школах. Согласно официальному постановлению

от 19 марта 1255 г., например, «магистры» Парижского университета должны были «читать», т. е. публично комментировать, «Метафизику» и многие другие трактаты, принадлежавшие или в то время приписываемые Аристотелю.² Задача школьной мудрости состояла теперь в том, чтобы, не пренебрегая учением Аристотеля и не оставляя столь важного научного средства в руках аверроистов, «примирять» его с христианством, найти компромисс между «Метафизикой» и Евангелием и, исправив «ошибки» Аристотеля, воспользоваться его методом для научной систематизации церковного учения. Выдающиеся представители схоластики придерживались таких взглядов. Альберт Великий полагал, что видимый мир создан для того, чтобы человек путем его созерцания дошел до познания Бога. Фома Аквинский утверждал, что стремление к знанию вещей, которое не принимает во внимание конечную цель всякого познания, т. е. познание Бога, есть грех и т. п.³ Со своей вероисповедной точки зрения доминиканцы и попытались приспособить перипатетическую философию к употреблению ее в школах.

В то время, однако, когда схоластика стала проникать в Россию, она уже утратила прежнее значение. Правда, даже в позднейшее время, схоластические традиции продолжали переживать, например, среди болонских глоссаторов или падуанских аверроистов; но поздняя схоластика была уже несколько затронута гуманизмом. Со своей точки зрения она осторожно пользовалась некоторыми элементами классической эрудиции, а в случае нужды принимала во внимание даже кое-какие результаты более свободного критического исследования. В таком виде возродившись в католических, преимущественно иезуитских, школах, схоластика главным образом через посредство Польши стала проникать и в Россию.⁴

Впрочем, схоластическое настроение уже отразилось в православно-русской литературе и до польского влияния. Такое настроение оказалось у нас, конечно, гораздо более слабым и обнаружилось значительно позднее, чем на Западе, но все же не вполне отсутствовало. В русской письменности XV–XVI вв. можно указать на течения подобного рода, возникшие частью под влиянием восточных Отцов церкви, частью не без некоторого знакомства с западноевропейской школьной мудростью. С указанной точки зрения нельзя не заметить, например, что известная «Диалектика» Иоанна Дамаскина, в которой он стремился приспособить античную школьную логику к церковному учению, давно уже была переведена на «словенский» язык и известна в русских списках, восходящих к XV в.⁵ Преподобный Максим Грек, находившийся

под влиянием Иоанна Дамаскина, также рассуждал о пользе «учения словесного, логикия нарицаемом», «елико оно на славу всех царю воздвижет нас и душу разжигает большею любовью, ниже противится отнюдь священным и богоглаголаным словесем, но прилежне согласует им». ⁶ Зиновий Отенский, вероятно, в духе своего учителя, допускал разум к участию в богословских рассуждениях. ⁷ В одном из своих посланий к царю Ивану Грозному старец Артемий, испросивший у него освобождение Максима Грека и перевод его в Троицкую обитель, также писал: «Разум же истинный, иже свидетельство имеет от божественных писаний; аще ли разум обрящется спротивен божественному писанию, таковой разум лжеименит есть»... и т. п. ⁸

Аналогия между средневековой западноевропейской образованностью второй половины XIII в. и русским литературным движением XV–XVI вв. идет еще дальше. Подобно тому, как на Западе умеренный перипатетизм, разработанный доминиканцами, должен был бороться с более рационалистическим движением аверроизма, вообще исходившим из той же философии и стремившимся строго соблюсти чистоту ее начал и развить их даже вопреки христианству в области научной мысли, ⁹ так и на Востоке ортодоксальное пользование языческими книгами встретилось с направлением жидовствующих, но, давно уже признанные «безбожными еретиками», они не могли, однако, оказать большого влияния на рационалистическое понимание научного знания и, подобно западноевропейским аверроистам, должны были уступить господство враждебной им схоластической традиции. ¹⁰

Итак, можно сказать, что православно-схоластическая точка зрения уже довольно ясно обнаружилась в русской письменности XV–XVI вв. и даже получила значение некоторой традиции, по крайней мере, в том кружке лиц, которые близко стояли к Максиму Греку. Такое же направление не замедлило, конечно, отразиться и на морально-политических воззрениях того времени: русские книжники XVI и даже XVII в. обыкновенно старались рассуждать о морали и политике с православной точки зрения. Они не только признавали богоустановленность царской власти и усматривали изволение божие в избрании царя «всяких чинов людьми», ¹¹ но в том же смысле представляли себе и «правление, принятое им от Бога», т. е. само государственное строительство. Ученый святогорец говорил, например, что праведный царь «сущего надо всеми Бога иметь невидимо соустраивающа себе и соправяща сие земное царство». ¹² Такие воззрения не исчезли и в позднейшее время. Благодетельный царь Алексей Михайлович высказывал следующий взгляд на свою деятельность: «земной

царь», поставленный на царство Царем небесным, призван исполнять его волю; «Царь небесный», таким образом, принимает участие в управлении страной через посредство «царя земного», состоящего «в Божией службе»; значит «дело Божие» и «государево дело» находятся в самой тесной связи. Отсюда вытекает и обязанность царских слуг, которым самодержавный царь предаст православных христиан «в сохранение и попечение», да и вообще всех подданных «промышлять делом, Божиим и царским», следовательно, служить и «государеву делу».¹³ В таких рассуждениях явно проступает то религиозное православное мировоззрение, которое обуславливало и образование моральных и политических идей, долгое время господствующих в Москве.

Впрочем, смотря по тому, комбинируют ли русские книжники XVI в. свою религиозно-православную точку зрения с этическими нормами или с политическими целями, их теории приобретали, например, характер или православно-этического учения о правде, получившего применение и в политических рассуждениях, или православно-политического учения о Московском царстве и о «едином во всей поднебесной христианском царе». Учение о правде в связи с учением об образе христианского государя было, например, довольно обстоятельно развито Максимом Греком, а учение о Москве — третьем Риме — Филофеем и многими другими писателями.¹⁴ Обе теории пользовались признанием и со стороны московского правительства.¹⁵

Православно-русская схоластика стремилась почерпнуть содержание своей диалектики из греческой образованности, что, разумеется, должно было соответствующим образом отзываться и на характере политических идей. Но после гибели «велеславного и велесильного царства греческого» от «безбожных агарян» авторитет да и сила греческой образованности значительно упали; устройство греческих школ было сопряжено с большими затруднениями, и сами учителя, греки позднейшего времени, прибегали к латинской мудрости.¹⁶ На Западе, напротив, схоластика сумела лучше воспользоваться «языческими книгами» преимущественно тех же эллинских мудрецов и находилась в тесной зависимости от школьного учения: оно давало систему диалектических знаний и было сравнительно хорошо организовано. Естественно, что при таких условиях и русские школы стали преимущественно почерпнуть содержание своей диалектики из латинской образованности. Школы подобного рода появились, однако, в России лишь в XVII в. и также главным образом через польское. Следовательно, можно сказать, что та школьная мудрость, которая водворилась в Киеве, а затем и в Москве, носила на себе отпечаток

преимущественно латино-польской образованности. Характеризуя ее хотя бы в самых общих чертах, легко наметить и тот круг моральных и политических идей, которые, в связи со схоластикой, стали проникать в среду русского общества в XVII в.

В то время, когда латино-польская образованность стала оказывать заметное влияние на Россию, она далеко не отличалась однородностью. Вскоре после Базельского собора Польша, уже знакомая со схоластикой, испытала на себе влияние гуманизма, но новая образованность стала распространяться здесь не столько через посредство школ, сколько благодаря личным сношениям и чтению «подозрительных» книг: польская и литовская молодежь охотно посещала заграничные центры образованности, а писатели прибегали и к литературным заимствованиям. Местные учебные заведения, напротив, имели в данном случае гораздо меньше значения: рутинная, легко водворяющаяся в преподавании, коль скоро оно приобретает догматический характер, способствовала долговременному переживанию схоластики и в польских школах. Лишь по прошествии нескольких десятков лет с того момента, когда начала гуманизма, преимущественно итальянского типа, стали проникать в среду польской интеллигенции, влияние той же образованности стало заметно обнаруживаться и в польских школах.¹⁷ Но и в позднейшее время они все же долго оставались под давлением схоластических традиций, новые течения мысли получали более заметное выражение преимущественно вне школ, в среде интеллигенции и в литературе.

Общий характер латино-польской образованности обнаружился, конечно, и в более узкой сфере моральных и политических учений. Краковские профессора, например, при чтении своих лекций по философии, этике и политике большей частью придерживались Аристотеля и все еще часто знакомились с его учением через посредство представителей схоластики, по толкованиям фомистов или «по способу скоттистов».¹⁸ Впрочем, интересуясь не столько Платоном, сколько Аристотелем, они, вероятно, принимали во внимание то значение, каким его этика и политика пользовались и среди гуманистов.¹⁹ В области этики они, правда, обращались иногда и к творениям Цицерона, но для знакомства с «политикой» все же главным образом пользовались трактатом Аристотеля. Вообще, из сочинений «великого анатома государства» или их толкований люди того времени преимущественно почерпали чуть ли не все важнейшие начала «политики». На основании более или менее поверхностного знакомства с ними они вырабатывали себе понятия о государстве, о власти и формах правления, об отношениях подданных к управляющим, о границах

и природе повиновения или вольности, бунта и анархии, о сущности и цели правосудия, судов, государственных установлений и т. п.²⁰ В произведениях Цицерона можно было также найти рассуждения о естественном происхождении государства, но его сочинение «О республике» в то время не могло еще быть известным, что, разумеется, не благоприятствовало распространению и усвоению его взглядов.²¹ Новая образованность уже заметна, например, в трудах Заборовского и Остророга: они старались применять ее и к обсуждению текущих вопросов современной им правовой и политической жизни.²²

В такой гуманитарной форме латино-польская образованность своевременно не успела, однако, оказать большого влияния на русскую мысль. Особенно в области политики трудно указать на направление, которое сложилось бы под ее влиянием. Возможно, например, что [Иван] Пересветов, несколько времени служивший при дворе короля польского, отчасти уже находился под ее впечатлением: в своих произведениях он высказал несколько мыслей о справедливости, о необходимости писаного права, о выслуге, о платных урядах, о значении финансов и войска; эти мысли оказываются довольно близкими к тем положениям, которые были выставлены Остророгом. Но если даже признать возможность такого влияния, придется заметить, что оно обнаружилось лишь при исключительных случаях и едва ли имело в то время какое-либо существенное значение.²³ Лишь гораздо позднее можно указать и на другие случаи такого же влияния, особенно на появление трактата А. Моджевского «*De Republica emendanda*», одного из самых выдающихся произведений обновленной польской политической литературы, в запоздалом русском переводе.

В то время, однако, когда латино-польская образованность стала оказывать более систематическое влияние на русскую мысль, она уже находилась под давлением католической реакции, наступившей после смерти короля Сигизмунда II и отчасти даже вызвавшей в православных южноруссах потребность воспользоваться ее же средствами для борьбы с католической пропагандой.

Схоластика, водворившаяся в Польше, правда, уже поддалась влиянию гуманизма, но она не исчезла из школ и после Реформации; временно пользуясь сочувствием главным образом польской и литовской шляхты, Реформация не нашла достаточно сильной поддержки со стороны высшей школы: вопреки схоластической оппозиции увлеченный просветительным движением Возрождения, Краковский университет, например, еще не решился примкнуть к Реформации, когда раздоры, наступившие между ее

сторонниками, стали благоприятствовать католической реакции: она не замедлила захватить и другие круги общества и преимущественно через посредство иезуитских школ оказала влияние и на русскую образованность.²⁴

Главные руководители католической реакции в Польше — иезуиты были убежденными представителями фомизма, признанного со временем Тридентского (Триентского) собора в основных своих чертах официальной догмой католической церкви, и самыми яркими противниками Реформации; искусные борцы за могущество католической церкви, [они] давно уже привыкли к систематической и организованной пропаганде фомизма в тех крепостях веры, которые с 1565 г. стали возникать в польских владениях.²⁵ Иезуиты стремились прежде всего к тому, чтобы воспитать верных сынов римско-католической церкви, готовых беспрекословно подчинить свой разум ее авторитету, служить ее интересам и защищать их ²⁶ в своих школах; они давали образование, отличавшееся преимущественно католическим характером и слишком мало приспособленное к национальным и государственным нуждам.²⁷ Сильные традициями римско-католической церкви, иезуиты продолжали придерживаться их и в преподавании, сроднившись со схоластикой: во главу его они ставили «истинное» схоластическое богословие и подчиняли его господству и философию, и науку.²⁸ Согласно требованию Генеральной конгрегации, они действительно истолковывали философию в духе истинной схоластической теологии и ставили в основу философского образования правило следовать признанному католической церковью авторитету. В силу такого требования, изложенного в известном учебно-воспитательном плане иезуитов, профессор философии не должен был ни вводить новых мнений, ни трактовать новых вопросов, основание которых нельзя было найти ни у какого высокого автора, ни защищать ничего противного аксиомам философов и общему пониманию их школами. Во главе «высоких» философов профессора-иезуиты, разумеется, должны были ставить Фому Аквинского и Аристотеля, философией которых реакция стремилась воспользоваться в качестве наилучшего, по мнению Отцов церкви, средства для защиты веры. Лишь в тех случаях, когда Аристотель противоречил правой вере и отступал от учения, повсюду принятого в школах, преподаватели, согласно общему правилу, были обязаны уклоняться от него и, следовательно, обыкновенно предлагали ученикам трактаты Аристотеля, приспособленные к учению св. Фомы Аквинского, т. е. не столько перипатетическую философию, сколько схоластическое ее истолкование.²⁹

В такой системе образования иезуиты, конечно, не могли придавать самостоятельного значения и наукам, ближе всего стоящим к общественной и политической жизни страны. Вообще не признавая самостоятельной ценности научной истины, они с умеренностью пользовались гуманитарно-филологическими знаниями и классической эрудицией, но только для своих целей. Лишь в богословских курсах, главным образом в учении о справедливости, они обыкновенно касались, например, юридических наук³⁰ и с церковной, католической точки зрения могли рассуждать о естественном праве, заложенном Богом в души людей при их сотворении и утраченном ими по грехопадению; о райской жизни, не нуждавшейся ни в семье, ни в общественных учреждениях и сословных различиях, ни в государстве с его светской властью; об общности имуществ, будто бы существовавшей среди людей до грехопадения, и т. п. Согласно с «общим мнением», будто бы признанным со времен Фомы Аквинского, его почитатели, преподававшие в школе, правда, могли бы воспользоваться учением Аристотеля о естественной склонности человека к политическому общению для того, чтобы связать его с теорией о договоре; но, вообще придерживаясь моральной доктрины, которая «вредила развитию естественно-правовых понятий», иезуиты должны были преимущественно смотреть на семью как на уступку плотским потребностям человека и подготовку целомудренного жития, а на государство как на временное мирское установление, вызванное потребностью найти защиту от человеческой неправды, людских страстей, грехов и тесно связанных с ними преступлений. С такой же точки зрения иезуиты принимали учение о возникновении государства из договора и пользовались им для того, чтобы унижить светскую власть. В духе церковно-политического консерватизма иезуиты рассуждали и о формах правления. В духе известных изречений Иннокентия III и Бонифация VIII многие из них утверждали, что вообще монархия — лучшая и полезнейшая форма правления в применении к церкви, которая должна иметь одного всеобщего правителя, стоящего над светской властью. Они допускали даже тиранубийство в тех случаях, когда правитель становился ее противником, что, впрочем, не мешало им в области чисто светских отношений оттенять суверенный монархический характер светской власти и ее преимущества. Вообще, подчиняя учение о естественном праве основной своей церковно-политической точке зрения и «смешивая политику с богословием»,³¹ иезуиты не отводили почетного места и преподаванию истории: они зачисляли ее в «реалии» и едва ли могли прибавить что-либо принципиальное к тому средневековому католическому идеалу,

с точки зрения которого историко-политический процесс состоял в возвращении человечества благодаря искуплению от греха и победе над греховностью к прошлой райской жизни и прежнему блаженному состоянию людей, утраченному ими после грехопадения; иезуиты разве только резче настаивали на том, что процесс подобного рода должен совершаться под духовным руководством церкви и ее главы при помощи государства.

Система образования, рекомендованная в иезуитском учебно-воспитательном плане и примененная в Виленской академии, а также и в других школах,³² правда, вызвала противодействие со стороны лучших представителей польской интеллигенции. Попытка [Яна] ЗамоЙского заслуживает здесь особого упоминания, между прочим и на том основании, что она, может быть, не осталась без некоторого влияния на наше просвещение.³³ Хотя ЗамоЙский должен был испросить у папы буллы на открытие академии с ее учреждениями и не мог не пригласить духовных лиц в составе профессоров, однако сам он отличался религиозной терпимостью³⁴ и придавал довольно большое значение и новой светской образованности: не считая нужным обременять молодежь спекулятивными науками, он ввел в программу своей школы, кроме перипатетической философии, и диалектику стоиков, и моральную, или практическую философию, наставники которой должны были учить своих воспитанников обязанностям человека и гражданина; он обратил внимание и на историю, в которой «должно отыскивать причины различных перемен в управлении», а также на гражданское и польское право.³⁵ Широкие планы ЗамоЙского, однако, слишком мало соответствовали духу времени. Католической церкви удалось оставить за собой право верховного надзора и за ЗамоЙской академией, и здесь богословский факультет не замедлил появиться, и здесь богословие продолжало оказывать давление на философию.³⁶ В академии Аристотель также стал пользоваться наибольшим авторитетом. Согласно его учению читали и логику с метафизикой, и этику, и политику. Впрочем, профессора моральной философии начали было изучать произведения стоиков,³⁷ а юристы временно частично подпали под влияние римского права и Возрождения и должны были обратить внимание на «право народов».

Последующее время, однако, слишком мало благоприятствовало развитию таких зачатков: теология, например, «*in via Scoti*» заняла первое место в преподавании, а значение юридических дисциплин понизилось. В бумагах академии за целый ряд лет не встречается даже указаний на то, читались ли здесь лекции по таким дисциплинам, за исключением разве канонического права.³⁸

С 1640-х годов Замойская академия стала приобретать все более клерикально-схоластический оттенок, а вслед затем надолго почти совершенно упала.³⁹

Вообще попытки подобного рода не могли поколебать авторитет господствующего течения или изменить его, оно, разумеется, отразилось и на общем характере латино-польской образованности времени реакции. В эпоху польско-шведских и русских войн само начальство Краковского университета, например, давало очень пессимистические отзывы о преподавании в университете именно философии и правоведения, да и в других академиях оно значительно упало.⁴⁰ Вместе с тем реакция отразилась и на литературе: церковная цензура включила, например, в свой индекс запрещенных книг сочинение одного из лучших представителей обновленной польской литературы, А. Моджевского.

Новые течения оставались в значительной мере чуждыми иезуитскому преподаванию; официальные руководители школьной латино-польской науки решительно выступили не только против рационализма и картезианской философии, но и против Реформации и ее культурного значения, не признавали самостоятельного значения новой образованности. Настроение подобного рода обнаружилось и в области правоведения, где новое учение о естественном праве развивалось преимущественно протестантскими учеными; они не могли получить большого веса в польских высших школах, остававшихся верными католичеству, а последние составляли преобладающее большинство и пользовались особым значением.

Между тем латино-польская образованность, главным образом в том виде, в каком она господствовала в эпоху католической реакции (в школах), имела существенное значение и для развития русского просвещения.⁴¹ Латино-польские, преимущественно иезуитские, школы предлагали ту систему схоластического образования, из которого можно было извлечь средства для полемики и для борьбы, предпринятой братствами против католической пропаганды; отличаясь космополитическим характером, оно легче поддавалось заимствованиям и оказало большое влияние на историю русской образованности Киево-Могилынской коллегии. Иезуитская академия и коллегии, а за ними и русские высшие школы, доставили возможность завершить свое образование целому ряду деятелей, сыгравших видную роль в истории русского просвещения и почерпавших из них те отрывочные сведения по философии, морали и политике, которые вслед затем они распространяли и в русском обществе.

При жизни Петра Могилы, правда, они едва ли не чаще посещали Замоискую академию: она была основана человеком, который не сочувствовал преследованиям, чинимым православным,⁴² менее других находилась под давлением схоластики и была ближе остальных к Киеву. В числе русских студентов, побывавших здесь еще до времени ее упадка, можно, кажется, узнать, например, Козловского и Коссова, впоследствии читавших философию и в Киевской коллегии,⁴³ но вслед затем многие из питомцев киевской школы стали доучиваться в иезуитских академиях и коллегиях. За исключением разве Варлаама Ясинского, «увенченного философским колпаком» в Краковском университете, впрочем, в то время далеко не блиставшем своими философскими силами,⁴⁴ некоторые из наиболее известных представителей киевской образованности слушали лекции виленских профессоров; Лазарь Баранович, бывший впоследствии ректором Киевской коллегии, а также Симеон Полоцкий и Стефан Яворский, например, заимствовали от них свою ученость.⁴⁵ Последний, кроме того, учился философии в коллегиях Львовской и Люблинской, а затем уже закончил свое образование в Познани и Вильне со званием магистра свободных искусств и философии и совершенного богослова (*artium liberalium et philosophiae magistri et consummati theologi*). Калачинский, Поповский, Одорский, Вишнёвский, Богомолевский и другие также побывали в польских школах, преимущественно иезуитских коллегиях, прежде чем приступили к своей преподавательской деятельности.

Таким образом, латино-польская схоластика и связанная с нею школьная литература⁴⁶ уже действовали на тех малороссиян, которые стремились к образованию, в особенности на тех из них, которые посещали польские и западнорусские школы; в свою очередь, они прививали ее своим ученикам в братских школах и Киево-Могилянской коллегии; с ее основанием начала такой образованности окончательно утвердились в Киеве, а затем, благодаря тем же условиям и целому ряду других обстоятельств, перешли и в Москву.

Глава вторая
ЛАТИНО-ПОЛЬСКАЯ СХОЛАСТИКА
В МАЛУРУССКИХ ШКОЛАХ
И ЕЕ ВЛИЯНИЕ НА РАЗВИТИЕ РУССКОЙ МЫСЛИ
В ОБЛАСТИ МОРАЛИ И ПОЛИТИКИ

§1

Вскоре по заключении Люблинской унии передовые представители православного южнорусского населения уже стали сознавать, что, если бы они имели науку, «тогда бы за неведомостью своею не пришли до такового погибели». Для защиты своей веры и своей национальности от иноверной пропаганды¹ они попытались воспользоваться теми же образовательными средствами, которые давно уже были оценены их противниками. Они употребляли их частью для полемики с латынниками, еще не носившей на себе отпечатка строго схоластической учености, частью для заведения школ, которые могли бы поддерживать то же православно-национальное движение. Оба течения, хотя и не в одинаковом смысле, имели значение и для развития морально-политических идей в среде южнорусского общества: полемические трактаты того времени, в особенности те, которые были написаны мирянами, ближе стояли к жизни, чем школьное учение, гораздо легче воспринимавшее элементы латино-польской схоластики.

Уже на Брестском соборе духовные и светские «старожитной релеи греческой» решительно протестовали против унии — начала всему злу.² Православные люди того времени не смущались тем, что их веру называли «хлопской», и стали сознавать, что свобода вероисповедания есть первая из свобод, без которой всякая другая свобода не есть свобода, не есть даже ее тень.³ Вместе с тем целые группы населения обращались к королю с «ляментами» и «суппликами», в которых они, подобно, например, львовским мешанам, просили «справедливости и помощи» для того, чтобы быть «припущенными до ровных волностей з народом полским», а не подвергаться от него «ярму над египскую неволю».⁴

С того времени, как уния, «сия новоявившаяся химера», «почала гору брати», борьба из-за свободы вероисповедания значительно усилилась.⁵ С той же, преимущественно вероисповедной, точки зрения она получила, однако, принципиальное

значение и в области истории правовых политических идей: Христофор Филалет, [С.] Гербурт и другие писатели, выступившие на защиту православных белорусов и малороссов, немало сделали для того, чтобы выяснить такое ее значение. Проблески религиозно-политической мысли, обнаружившиеся в их трудах, заслуживают хотя бы краткого рассмотрения. Они дают понятие о том, каким образом люди того времени со своей вероисповедной, православной точки зрения подходили к обсуждению своих гражданских и политических прав.

Полемика, порожденная унией, сгруппировалась главным образом вокруг известного «Апокрисиса» Христофора Филалета. Хотя образованный автор этого замечательного сочинения, вероятно, шляхтич Христофор Бронский, и находился еще под заметным влиянием протестантизма, однако, его ученый трактат, написанный с большим талантом, знанием дела и достоинством, занял одно из самых почетных мест в православной политической литературе того времени.⁶ В нем всего лучше отразилась и та точка зрения, с которой под влиянием унии русские полемисты стали рассуждать о правах православных и о их защите.

Вместе с другими писателями Виленского братства решительно выступая против [П.] Скарги и других латынников, Христофор Филалет хорошо сознавал, что борьбу с ними нужно вести при помощи их же образовательных средств: он приводил против них возможно больше свидетельств «з латинских писм».⁷ Такой же точки зрения он старался придерживаться и в своих рассуждениях о правах малороссиян. Он имел в виду преимущественно писаное латино-польское право.

В своем трактате Христофор Филалет, правда, упоминает и о божественном и о естественном праве, но лишь мимоходом. Указывая, например, на то, что между всеми злыми делами внутреннего война есть наигорчайшее, он замечает: «...бо взрушенье права и Божого и прироженного, кгвалты, пожоги, наезды, крови розлянье, спустошенья, а коротце мовячи — вшелякие кшалты злых припадков в собе замыкает».⁸ Автор ссылается также на обычное и писаное право, различая в последнем статуты и конституции, общие для всех, от «листов и привилегий», которые в той мере, в какой они не вписаны в статуты, могут быть названы «приватными».⁹ Он полагает, что «pacta conventa» и «права корунные» лежат в основе государственного единства, «панования его королевской милости» и свободы граждан; и что «права и вольности» их должны быть охраняемы самим правительством.¹⁰ Ввиду полемических целей своего трактата, он преимущественно и останавливается на писаном праве, в особенности на постановлениях

Люблинского сейма 1569 г., получивших еще большую силу со времени генеральной конфедерации 1573 г. и на ее подтверждениях.¹¹

Такие справки понадобились Христофору Филалету главным образом для того, чтобы сделать выводы, имевшие практическое значение для православных. Опираясь преимущественно на божественное, естественное и писаное право, он склоняется в пользу свободы совести и приходит к заключению, что православные должны пользоваться правом свободно исповедовать свою веру и справедливую его защиту. Он признает вполне правильным положение, что «в вере никому не треба квалту чинити» и что «грецкого набоженства люди» в «набоженстве» своем не должны быть преследуемы. Он жалуется на отсутствие справедливости, недостижимой для людей православной веры «обычными», т. е. надо думать, законными средствами, на безнаказанность их утеснения и т. д.¹²

В связи с подобного рода соображениями Христофор Филалет указывает, наконец, и на те губительные последствия, к которым нарушение таких прав приведет польское государство. Ведь всякое нарушение «прав и вольностей» граждан, обеспеченных через «*pacca conventa*» и «права корунные», потрясает основание, на котором зиждется государство, и, следовательно, отражается на всем государственном организме. Никогда ни в каком государстве «всем зараз утисненье не докучило: злегка той пожар идет, хто его на чужом не гасит, той посполите на своем его кгрунте, а прудко обачует!», а потому сенаторам, не думающим о том, что в особе православных они охраняют и свои права, и вольности, и всей Речи Посполитой целость, следует опасаться, чтобы через ту дыру, которая образовалась в правах православных, не выскользнули и их собственные свободы и чтобы само государство не распалось.¹³ С такой же точки зрения Христофор Филалет обсуждает и последствия нарушения права религиозной свободы, признанного за православными писаным законом. Вообще из всех насилий насилие над верою — самое злостное; значит, и последствия его должны быть самые пагубные. Такое насилие не может принести ожидаемых результатов: ведь вынудить что-либо силою у людей свободных — напрасная надежда; если бы это и было возможно в чем-нибудь другом, то возможно ли в вере, которая имеет свое место в сердце и мысли? Кто из смертных может присвоить себе распоряжение верой, которая есть дар самого Господа Бога? Кто так могуч, чтобы владеть мыслью человеческою и приневолить кого-нибудь верить тому, чего не принимает его совесть, или не верить тому, что она принимает? Нет ничего столь добровольного,

как исповедание (*nabożeństwo*) и вера, так что самое большое принуждение не создаст их ни в ком; оно не может произвести ничего другого, кроме лицемерия в людях малодушных и кровопролития между людьми безбоязненными. Опыт чужих стран показывает, как смертоносны и продолжительны бывают кровопролития из-за веры, кровопролития, при которых каждая сторона убеждена в истинности и спасительности защищаемого ею дела и, жертвуя собою за «правду», надеется достигнуть мученического венца и «жизни вечной». Такая же «внутренняя война» грозит и Речи Посполитой. Православные терпеливо переносят оскорбления, но вследствие часто повторяющихся оскорблений терпеливость переходит в раздражительность, а раздражительность ведет к междоусобной войне, еще более опасной для Речи Посполитой, чем для других стран: не богатая замками и крепостями, она гораздо больше пострадает от «пламени» междоусобий: если он где-нибудь появится, скоро все «мазанки того широкого панства» обратятся в пепел. Да и международное положение Польши гораздо более шатко. Не говоря о других соседях, турках и татарах у нее «под боком», снедаемая «огнем внутренней войны», она не в состоянии будет успешно бороться с внешними врагами.¹⁴

Таким образом, в своем талантливом полемическом трактате против католиков и унии Христофор Филалет затронул целый ряд политических тем: он коснулся и правовых основ государства, и гражданской свободы, в особенности с точки зрения религиозной веротерпимости, и тех губительных для государства последствий, какие возникают при нарушении прав и вольностей свободных граждан, преимущественно свободы православного исповедания веры.

«Апокрисис» был, вероятно, написан в Вильне с ведома и при содействии виленского Свято-Троицкого братства и напечатан там же в 1597 г. на польском языке; но года через два он вышел и в западнорусском переводе, изданном, может быть, в Остроге, впрочем, не без некоторых перемен, и стал центром оживленной полемики, продолжавшейся более тридцати лет.¹⁵ Следовательно, можно думать, что и некоторые из вышеизложенных идей Христофора Филалета получили известность в среде православного южнорусского общества.

В своем трактате Христофор Филалет преимущественно настаивал на свободе совести, опирался на «писаное право» и указывал на губительные последствия его нарушения для самого государства. Добромильский староста Гербурт, напротив, ссылается главным образом на обычай. Не сочувствуя насильственным мерам обращения православных и полагая, что нельзя стереть с лица

земли русскую национальность, он подчеркивал значение «русского» обычного права сравнительно с писаным и также предостерегал поляков от мести и восстания преследуемых ими «единокровных братьев своих».

С. Гербурт указывал на то, что «несчастливая Россия» в ее борьбе за свою православную веру стремится лишь сохранить свои права. Рассуждая о них под влиянием римского права, он старался доказать правомерность ее притязаний. Если даже признать, что «Россия» имеет только обычное право, а не писаное, все же нельзя отрицать, что обычное право — лучшее из всех прав, источник всех других: ибо что такое право, если не обычай, признанный в течение многих лет хорошим, затем принятый и закрепленный на письме для того, чтобы никто не мог извратить его? Обычай есть право, освященное долговременным употреблением, подтвержденный и признанный людьми с общего их согласия; он служит опорой для права (закона) и объясняет его; он оживотворяет писаное право. «Россия» богата такими именно обычаями, и если бы кто-либо решился извратить их, свобода ее сынов оказалась бы в большой опасности. Впрочем, «русские обычаи» были подтверждены и польскими королями. Сигизмунд I присягал сохранить их и дал такое же обещание за сына своего Августа, Сигизмунд Август обещал то же самое, а последующие короли клялись сохранять неприкосновенным все то, что было даровано их предшественниками. Почему же Сигизмунд III не следует примеру Сигизмунда I и нарушает народное право, в силу которого он, однако, сидит на престоле? Почему Сенат не настаивает на том, чтобы права славного народа русского были сохранены? Почему бы «русской шляхте» не позаботиться об их охране? С такой точки зрения Гербурт уже предвидит и возможность открытого и вооруженного восстания того православного населения, права которого были попорчены Речью Посполитой, и указывает на то, что оскорбления, наносимые «русской» вере, мешают «успокоению» Московского государства.¹⁶

В духе вышеприведенных рассуждений и «Супликация» 1623 г. настаивает на законности прав, которыми православные должны пользоваться. С еще большею определенностью она разъясняет, что свобода в Речи Посполитой состоит в том, чтобы жить согласно законам, добровольно принятым, что запрещать православному жить согласно им, значит принуждать его жить вне закона, т. е. заменять свободу рабством, что свобода православного вероисповедания есть первая из свобод, без которой остальные теряют свое значение, и что король и Сенат обязаны соблюдать и охранять «права и привилегии» православных, возникшие

еще в то время, когда «русский» народ вступил в союз с польским народом, как равный с равным, как вольный народ с вольным народом.¹⁷

Впрочем, писатели того времени еще не теряли веры в возможность сохранения такого союза. В своем рассуждении о «правдивой едноти» Захария Копыстенский, например, в числе различных видов единства указывает и на политическое единство: оно состоит в согласии, любви и единомыслии народов всех религий и национальностей, входящих в состав одного государства и управляемых одним правительством, которому все должны повиноваться.¹⁸ Знаменитый автор «Палинодии», значит, еще не разделял опасений Гербурта, уже предвидевшего возможность распада такого единства.

Борьба с унией, конечно, еще более усилилась после восстановления западнорусской иерархии патриархом Феофаном,¹⁹ но полемика с того времени уже стала приобретать преимущественно богословский характер.²⁰ Впрочем, со вступлением на престол короля Владислава IV православные снова попытались восстановить свои права.

Комиссия, основанная из православных и униатов под председательством избираемого королем Владислава, предлагала установить «свободу веры русской», но противная партия одержала верх на сейме и не допустила осуществления такого проекта: вопрос о восстановлении прав православных был предоставлен решению папы, а последующие меры самого короля при слабости его власти также не могли быть вполне приведены в исполнение.²¹

Споры, возникшие между православными и латино-униатами из-за «статей успокоения», которые новоизбранный король Владислав клятвенно обещался исполнить без промедления, вызвали появление одного из таких сочинений. Оно отвечает на вопрос, сравнительно более частный, а именно: «Рим или Римская столица имеет ли какое касательство до политических прав Короны Польской и Великого княжества Литовского?» — и было поднесено государственным чинам, собравшимся на коронационном сейме 1633 г. Православный автор, сам себя называющий «русским», выступает в нем на защиту права польского короля без промедления «обеспечить [религиозную — *А. Л. -Д.*] свободу диссидентов и успокоить людей греческой религии», вопреки стараниям «господ духовных», которые домогались, чтобы на то «дано было соизволение седалища апостольского». В подтверждение учения о независимости польской короны от папского престола «в делах государственных», в связь с которыми автор ставит и дела о «статьях успокоения» православных, не обязанных жить по его

предписаниям, он приводит свидетельства католических писателей и ссылается на исторические факты. Папская булла «Per venerabile» не присваивает папе власти в делах светских. Передовые защитники верховных прав римской курии также не допускают ее вмешательства в светскую юрисдикцию короля (*jurisdictio temporalis*), обусловленную временными обстоятельствами; такое мнение было высказано, например, Молиной в его рассуждении «De justitia et jure» и Беллярмином в его трактате «De summo pontifice». Впрочем, «не входя в школьные споры», автор обращает преимущественно внимание на «историческое прошлое»; довольно обстоятельное обозрение отношений польской короны к Риму «при благочестивых наших предках», по его мнению, доказывает, что хотя католики и были послушны папам в делах духовных (что, разумеется, православных нимало не касалось), однако они не допускали вмешательства в дела, требовавшие государственного соизволения, и вследствие сего часто вступали даже в борьбу с римским престолом. В подтверждение своей мысли автор ссылается не только на хроники, например, на «безукоризненного Кромера, бискупа варминского», но и на памятники законодательства: на статуты королей Казимира IV 1451 и 1454 г., на статуты Ольбрехта в Пётрикове 1496 г., Александра в Радоме 1505 г., Сигизмунда 1538 г., на привилегию короля Августа виленскому магистрату 1568 г., на конституцию 1608 г. (т. е., вероятно, 1607 г.) «о достоинствах и бенефициях духовных» и т. д. Таким образом, желая, чтобы справедливость пред всем светом была объявлена и «король его милость с Речью Посполитою охраняли ее», автор заботится и о том, чтобы «люди, чрез поправление наших прав, не торжествовали». Свое рассуждение он заканчивает просьбою, обращенною к «их милостям господам духовным»: пускай они, «памятуя о своих обещаниях, неоднократно при заключении прошлой елекции, отверженных шляхетским и капланским... словом» постарались о том, дабы состоялось единомыслие между государственными чинами и люди греческой религии были успокоены согласно со статьями, намеченными («namówionumi») королем, «его милостью, при бытности г[оспод] депутатов из Сената и кола рыцерского, в акты внесенными и королевскою присягою отверженными».²²

Вышеизложенное рассуждение показывает, что среди православных «русских людей» были уже и такие, которые с государственно-правовой точки зрения выступали на защиту православия. Не без некоторого знания и искусства обсуждая вопрос об отношении светского авторитета польского короля к правам римской курии, автор разобранного сочинения приходил к заключению,

что занесенные в *pacta conventa* «статьи успокоения» должны быть подтверждены сеймом.

По поводу того же конвокационного сейма Виленское братство издало целую книгу, в которой оно выразило отношение православных к унии, в сущности официально введенной без согласия сейма, и к вопросу о восстановлении прав, привилегий, свобод и вольностей, дарованных польскими королями «русскому народу». Жалуясь на то, что приверженцы унии нарушают «золотую вольность» православных, что в «вольном панстве» последние не пользуются, однако, свободой вероисповедания и что их права и вольности отнимаются у них и присваиваются униатам, составители сборника выражали надежду, что права православных будут, наконец, признаны. Впрочем, книга, изданная братством, содержала преимущественно собрание кратких выписок из королевских присяг, привилегий, сеймовых постановлений и других источников, а также известий, расположенных в хронологическом порядке и касающихся прав православных, а не рассуждение о них; она должна была служить и руководством для православных послов на избирательном сейме. Тогда же братство издало и другое дополняющее ее сочинение: оно содержало изложение тех речей, которые были произнесены на генеральной конвокации, решавшей вопрос о правах православных, и тех доказательств, которые они приводили в пользу зависимости своей церкви от константинопольского патриарха, сохранения церковных бенефиций, избрания и «постановления (*obierany u prezentadany byly*) православных рыцарского шляхетского состояния на уряды и достоинства» и т. д.²³

Аналогичные мысли высказывались и в других произведениях публицистической литературы того времени, например, в известной инструкции виленским послам.²⁴

Впрочем, попытки православных публицистов с религиозно-политической точки зрения обосновать и защитить свои «права и вольности» не имели успеха, и православным оставалось только в каждом отдельном случае их нарушения обращаться в трибунальные, сеймовый суды, из-под ведомства которых приверженцы уний, однако, легко ускользали, выставляя на вид, что уния как дело церковное не подлежит гражданскому суду.²⁵

Таким образом, благодаря религиозно-политической борьбе с католиками православные белорусы и малороссы, по крайней мере те из них, которые были в состоянии принять участие в полемике или интересоваться ею, стали гораздо яснее сознавать некоторые из общих начал государственного права; но движение, вызванное преследованиями католиков и главным образом уний,

все же не могло получить широкое распространение за пределами польских владений. Само по себе оно едва ли оказало существенное влияние на развитие московской образованности и лишь косвенно в той мере, в какой оно усиливало потребность в школьном учении, из которого можно было черпать образовательные средства для противодействия католикам, такое движение и связанная с ним полемика получили более видное значение и в дальнейших судьбах московской образованности.

В самом деле, хотя религиозно-политическое воодушевление православных одухотворяло русскую мысль и не давало ей застыть в схоластических формах, да и живая полемика против латынников отчасти возникла независимо от западнорусских школ, однако нельзя было систематически вести столь богоугодное дело без школьного учения, нужного и для других просветительных целей. Братства, принявшие за его исполнение, были воодушевлены мыслью об «общей церковной славе» и стремлением, «во взаимность любви духовно соединясь», совокупными силами «тверже и скорее противверных отразити», а также способствовать обороне своей отчизны; опасаясь «науки римской», вместе с которой учащиеся «навыкали» и римской веры, а от своей «отпадали», они стали устраивать свои православно-русские училища и таким образом пытались удовлетворить возростающую потребность в просвещении.²⁶

Вместе с тем братства уже связывали такое движение и с «общею пользою». В своем письме к константинопольскому патриарху, вероятно писаному в начале 1591 г., львовские братчики, например, извещали его, что они хотят «поновляти храмыны общя наша пользы: дом на убогия странноприятелице, дом братский, дом на стамбу, дом на школу и прочая тим потребная».²⁷

В своих просветительных стремлениях южнорусские братства встретили, однако, немало препятствий. Не говоря о попытках католиков подавить их движение,²⁸ они и на родине не всегда находили сочувствие. Некоторые из писателей того времени, например, противопоставляли религиозно-духовное христианское настроение православному, его смирение и простоту душевную «языческой гордости и мудрености»; «смирennemудрие» — «внешнему наказанию». Они старались уверить своих соотечественников, что «еже Дух святой уфундовал, вместившими его усты, тамо поправы гнилых, земных помysl не потреба» и что «истинное слово» может и «просветити и умудрити во благих правым сердцем без грамотикия и риторикия». Они полагали, что православному лучше оставаться в вере православной «и не срамиться» названий «глупый, простой, ненаказанный» и что лучше изучать

«церкви свойственные книги», чем учиться философии; они, значит, пренебрегали светскою наукою, даже в ее чисто утилитарном значении.²⁹ Такие возражения не могли, однако, приостановить деятельность братства: они могли опереться и на другое мнение. Сторонники его, правда, утверждали, что «божественныя догматы выше всякого помысла суть и выше всякого зрениа существенного и безтелесного: верою токмо зрима и познаваема и всякое умеетности логийское, сиречь многословное, отбегают и превысоко взлетуют»; они также оттеняли превосходство «внутренней церковной богодарованной философии» перед «внешним диалектиком, сиречь спирателным ведением» и не соглашались с теми, которые воображали, что даже «божественное учение» не может быть твердым, если не будет утверждено «аристотелскими силогизмами». Но, не считая возможным «знойдовать божественные догматы» или доказывать их «слов внешних, рекшезверхних, веданием», они признавали и последнее «добром», «але толко к звычайю, штобы право глаголати, и к наостренью разума и выполерованью его».³⁰ Братства охотно придерживались такой точки зрения и в пылу борьбы считали возможным пользоваться готовыми образовательными средствами; они почерпали их или из греческого или из латинского учения.

С вероисповедной православной точки зрения братства должны были, конечно, преимущественно ценить греческую, а не латинскую образованность.³¹ В начале движения они действительно старались доказать, что греки остались верными православию и, что на них «достоит сматряти и с них приклад брати».³² Естественно, что они попытались воспользоваться греческим учением. Львовская школа, например, долгое время старалась поддержать его, а при Львовской братской церкви Успения Пресвятой Богородицы, судя по ее инвентарю, находилось немало «грецких книг», в том числе: произведения Аристотеля, Платона, Эпиктета «стоика, философа» и Плутарха, а также Ксенофонта, Фукидида и Демосфена, а в числе «славянских»: «Книга Дамаскин», «Лекарство Духовное», in quarto, на пергамене, «Тестамент друку Острожского» (т. е. надо думать, «Тестамент царя Василия») и др.³³ Братство получило также привилегию печатать книги на славянском и на русском языках и торговало ими; в самом начале своей деятельности братская типография уже издала грамматику «еллино-словенского языка».³⁴ Острожская школа, возникшая, правда, несколько ранее Львовской, но просуществовавшая недолго, также называлась «кгрецкой».³⁵ Острожская типография также печатала книги, переведенные с греческого. В числе последних можно указать и на одно сочинение морально-политического

характера, вышедшее из типографии незадолго до смерти князя К. Острожского, а именно на «Тестамент царя греческого Василия», кажется, уже известный и в старинной русской письменности.³⁶

Сборник, известный под названием «Лекарство на оспалый умысл человеческий...», состоит из двух «Слов» Иоанна Златоуста и «Тестаменту цесаря кгречкого Василия до сына своего Льва философа и цесара». Сочинитель, вероятно, один их ученик, пользовавшийся покровительством царя Василия I, а может быть, и сам патриарх Фотий, ограничился, впрочем, одними общими местами нравоучительного содержания: он составлял их, надо думать, под влиянием Исократ и Псевдо-Исократ, Агапита и, пожалуй, еще некоторых других писателей.³⁷ В виде эпиграфа к своему произведению автор выставил известное изречение «благополучно царство то, в нем же или любомудреци [философы — *А. Л.-Д.*] царствуют, или цари любомудрствуют [философствуют — *А. Л.-Д.*]».

Хотя «Тестамент царя Василия» составлен значительно позже «Главизн» диакона Агапита и повторяет положения, едва ли не лучше высказанные уже в «Главизнах», относительно царских обязанностей, однако перевод «Тестаменту» появился раньше перевода «Главизн». Переводчик «Тестаменту» «пресвитер Дамиан», судя по некоторым данным, был старшим братом казака Наливайка, убитого Жолкевским под Любянами; Дамиан (Наливайко), в то время, вероятно, священник в замковой церкви в Остроге, позаботился о том, чтобы сделать свой труд возможно более доступным для широкой публики: он перевел «Тестамент» на язык «словенский» и белорусский «простою мовою».³⁸ Действительно, его перевод получил довольно широкое распространение в юго-западной, и в северо-восточной Руси. В XVII в. он выдержал два издания в Киеве, едва ли не три издания в Москве, последние — с приложением статьи об императоре Василии и сыне его Льве, а также с указанием, что книга «воистинну» достойна «всякому или царю или князю, или властелину, или домовиту к управлению жития своего и чад своих».³⁹ «Тестамент» встречается и в рукописных сборниках XVII в., и в частных библиотеках, не говоря о том, что Петр Могила приобрел острожское издание «Лекарства» для своей библиотеки. Экземпляры «Тестаменту» попадали и в другие собрания, например в библиотеку князя В. В. Голицына, а, может быть, и в собрание книг Афанасия, архиепископа Холмогорского, и Андрея Безобразова.⁴⁰ Московские книжники иногда могли пользоваться «Тестаментом» и делать из него выписки: составитель предисловия к рукописной «Исторической книге», принадлежавшей А. Т. Лихачеву, например, доказывая рядом

выписок из сочинений разных писателей пользу истории «во всех делех», ссылается, между прочим, и на наставления Василия Македонянина сыну своему Льву Премудрому. Тот же составитель развивает известное изречение «дивного Платона» о том, что подданные тогда благоденствуют, когда или философ царствует, или царь философствует, изречение также, в виде эпитафия, выставленное на «Тестаменте»,⁴¹ «Тестament» не был забыт и в последующее время: одно из московских изданий было в свою очередь переиздано в Петербурге «повелением великого государя, царя и великого князя Петра Алексеевича».⁴²

С течением времени, однако, греческая образованность оказалась не в силах противостоять возростающему влиянию латинопольской культуры. Уже Мелетий Смотрицкий, после известного своего путешествия на Восток, указывал на невежество духовных, которые «сами не знают, во что веруют».⁴³ При возрастающем недоверии к грекам, малороссиянам приходилось обращаться к западной образованности, влияние ее чувствовалось даже в богословских трактатах, писанных православными.⁴⁴ Важнейшие из школ того времени вопреки голосам, изредка раздававшимся в пользу насаждения среди русского населения «своей науки», а не римской,⁴⁵ начали обнаруживать стремление «полеровать» нравы и умы своих учеников и уже отличались довольно смешанным характером предлагаемого ими образования. Оно стало обнимать преподавание языков латинского и польского, а вместе с тем и некоторые начала связанной с ними образованности.⁴⁶ Львовское братство, например, заведывало школой, в которой преподавали и философию. В каталоге книг, поступивших в библиотеку братства, судя по данным 1619–1637 гг., можно, между прочим, отметить следующие «латинские книги»: «Аристотель» (в греко-латинском издании), а также «Официум», т. е., вероятно, то самое сочинение Цицерона, которое было рекомендовано Краковским университетом для чтения в школах, книгу Валерия Максима, а в числе «польских»: «Аврелеуша», «Конституции полские» и др. Несколько позднее ревизоры библиотеки отметили, кроме четвертой части «Никомаховой этики», еще несколько схоластических книг, например, Петра Испанского, Петра Фонсеки и др.⁴⁷ Луцкое братство, основывая школу, поставило ей целью учить детей «добродетелии наукам». Оно желало предлагать им «на письме... от святого Евангелия, от книг апостольских, от всех пророков, от учения св. отцев, от философов, поэтов, историков и прочая»; оно также имело несколько латинских книг.⁴⁸ Просветительное движение в пользу латино-польской образованности вызывало, конечно, протесты со стороны строгих ревнителей православия. Они

опасались вредных для православия последствий, проистекающих от «латинского мудрования» и от знания «басней аристотельских», они твердили, что «лакомство на латинскую мудрость, простоту и премудрость божию безчестит», что латинская премудрость — прямая дорога к аду и что лучше изучать церкви «свойственные» книги, чем учиться философии и постигать учение «ногайского учителя» «красномовного Аристотеля» и другие «вавилонские хитрости» и «ногайские науки». Они указывали, что «теперешние наши новые русские философы не знают в церкви ничтоже читати, ни тое самое псалтыри, ни часослова» и, не без основания приписывали такое настроение «ведомости внешних хитростей». ⁴⁹

Вопреки, однако, мнению тех, которые восставали против учения разуму от Платона, Аристотеля, Цицерона и прочих языческих Любомудрцев, мнению, вызывавшему иногда сочувствие целых общественных групп, ⁵⁰ вопреки протестам тех, которые высказывались в пользу православно-национальной образованности и советовали «совсем оставить латыню», потребность в латинопольском учении не могла исчезнуть. Даже те, которые с вероисповедной точки зрения опасались ее влияния, испытывали его; многие уже готовы были признать его утилитарное значение, ⁵¹ между прочим, и для ведения своих дел в «трибуналах», и для участия в сеймиках и вальных сеймах. Таким образом, несмотря на противодействие католиков, преимущественно иезуитов, а также латино-униатских властей, и на другие препятствия, просветительное движение западнорусского общества к концу XVI в. заметно усилилось. ⁵² Западнорусские братства однако, все же не могли долго конкурировать и с полным успехом бороться с возрастающим влиянием католических латино-польских школ. Их образовательные силы и средства были ограничены, одно из них, например, принуждено было поручить обучение латинской науке «иноверным» (скудости ради своих) немцам. ⁵³

Просветительное движение, зародившееся в Остроге, Львове и Вильне не замедлило, однако, перейти и в Киев, куда вновь поставленный иерарх малорусской церкви, просвещенный Иов Борецкий, не замедлил перенести свою резиденцию. То же движение нашло здесь поддержку в лице архимандрита Киево-Печерской лавры Елисея Плетенецкого, «промотра наук» и, вероятно, «фундатора» лаврской школы, а также и других деятелей. ⁵⁴

В своем известном трактате Захария Копыстенский, бывший воспитанник Львовской школы, хорошо выразил такое переходное настроение: настаивая на том, что греки «выхваляются задержанем в целости правой веры», ⁵⁵ он полагал, что латынники «щастьем уместности философской хлюбятся». Он был твердо

убежден, что веру следует «напроче заховывати во всем ненарушенную» и что для нее такая философия не имеет значения. Он утверждал, что латынники до «высокой мудрости грецкой не дошли» и что «латинский розум» ниже ее: латинская мудрость, в сущности, сводится, по его мнению, к мудрости «грецких философов» — Платона, Аристотеля и иных, он указывал и на тех выходцев из Византии, которые около 1400 г. «науки на заход внесли», но с такой точки зрения он все же признавал возможным, чтобы и «россы» не чуждались «латинского розума», только под условием «отметать сор и сохранять зерна», не увлекаясь тою «феологией... схоластицкой, з которою ныне высоко вылетают, а низко падают», и помня что «диалектицкие выкруты на обе стороны еднакую моц мают, так до вывернення правды, як и до постановеня фалшу». Сам он не принадлежал к числу поклонников латинского рационализма, но уже обнаруживал некоторую склонность к критическому рассмотрению источников, которыми он пользовался в своей полемике, что и сближало его с учеными Нового времени.⁵⁶

В то же время Киево-Богоявленское братство устроило школу, а Киево-Печерская лавра стала печатать ряд своих изданий.⁵⁷ Киево-Богоявленское братство, вероятно, организовалось в 1615 г. или около того времени. «Держась православия», оно было убеждено, что «хвала всемогущего Бога на земли множится» и «Речи Посполитой оброна мощная и оздоба предивная фундуется и цветет»⁵⁸ от наук, в виду такой высокой цели, а также соображенья, что «от них же... потеха родичом из сынов наказанных растет», оно заботилось о том, чтобы «наука вшелякая христианским детям в школе была», и действительно, устроило школу «еллинославенского и латино-польского письма», впоследствии вошедшую в состав Киевской коллегии.

Судя по виршам, сочиненным ректором Киево-Братской школы Саковичем по случаю погребения гетмана Сагайдачного, «шляхет-неуроженного» и «в науке письменной от инших не последнего», «спудей» могли получать в ней кое-какие отрывочные знания разных «пиенкных отповедей, хоть мудрецов ногайских». Они научались, например, цитировать изречения Гомера, Демосфена или Сенеки и поучительные «приклады» из жизни Леонида, царя Спартанского, или Филиппа, или Александра Македонского и т. д., они слышали, пожалуй, о Юстиниане, который «умел добре права» и т. д. Сам ученый ректор школы, собравший в одном из своих сочинений мнения Аристотеля, Альберта Великого и других мыслителей о природе человека,⁵⁹ затронул в своих виршах и более современные темы, едва ли вполне чуждые его аудитории.

Он восхвалял «вольность» и, ссылаясь на то, что все творения «з природы прагнут свобоженя», ставил ее выше всего: но «вольность», по его словам, не каждому может быть дана, а только тем, «што боронят ойчизны и пана» [«кроля» — *А. Л.-Д.*]. Автор виршей указывал также, «як много на гетмане добром належит панству»: гетман должен «ховать веру Богу и народови тыж христианскому», а также «боязнь Божию» и «чистость», т. е. правила добродетели, «трезвость, чуйность, станичность». Вместе с войском запорожским он обязан служить «отчизне и кролю-пану», соблюдать «верность во всем кролю-пану» и «справедливость в войске», а также «миловать добрых» и «карать гвалтовников» или злых за их «злость» и т. д.⁶⁰ Вирши ректора, содержавшие подобного рода «отповеди», разучивались и произносились «спудеями» братской школы на торжественном погребении гетмана Сагайдачного в 1622 г. И хотя они отдавали схоластикой, и «спудеи», вероятно, далеко не всегда могли «з оными в розуме зрвнати», но в них проскальзывало иногда и более жизненное настроение, не чуждое малорусскому обществу того времени.

Впрочем, Киево-Богоявленская школа, доступная всем ищущим просвещения, все же слишком мало способствовала насаждению в среде малорусского общества латино-польской науки. Несмотря на то, что Киево-Богоявленское братство пользовалось расположением гетмана Сагайдачного, желавшего «аби в том брацстве отправовалось школьное учение»,⁶¹ а также на то, что образованные и видные деятели того времени — Кассиан Сакович и Мелетий Смотрицкий — одно время стояли во главе училища и что оно вводило в число изучаемых предметов языка латинский и польский, оно все же скорее тяготело к греко-славянскому учению, тесно связанному с православно-национальным движением и едва ли могло удержаться на высоте своего призвания.⁶²

Латино-польская образованность стала утверждаться в Киеве преимущественно с того времени, когда Петр Могила учредил здесь свою коллегия. Хотя основатель ее далеко не принадлежал к односторонним поклонникам латино-польской школьной учености и, вероятно, завершил свое образование за границей,⁶³ но коллегия вскоре подчинилась преобладающему влиянию схоластических традиций.

Сам Петр Могила, «поборник греческого православия и защитник веры благочестия», правда, полагал, согласно с словами апостола, что без благочестия всякая мудрость есть глупость, и ценил просвещение и науки прежде всего в качестве средства, пригодного для подъема благочестия и обороны святой веры.

С той же точки зрения он даже подвергал издание книг некоторой цензуре,⁶⁴ но вместе с тем он также считал нужным прибегнуть к образованию и для наставления юношества «в добрых нравах и свободных науках».⁶⁵ С такой преимущественно религиозно-нравственной точки зрения признавая ценность просвещения, Петр Могила понимал его, однако, в широком смысле. Ввиду главной цели он готов был прибегнуть и к греческой, и к латинской науке и охотно делал заимствования из книг латинских. Для обширной своей библиотеки, которую он собирал в течение всей своей жизни, Петр Могила приобретал, например, и греческие и латинские книги. В числе последних он интересовался и классическими авторами, и позднейшими европейскими писателями. В сочинениях, написанных им или под его влиянием, он ссылался, например, помимо Отцов церкви, и на произведения Аристотеля и Платона, Цицерона и Сенеки, и на лучшие для полемики с католиками и протестантами трактаты представителей католической учености — Фомы Аквинского, Беллярмина, Скарги и Аркудия, и на мнения их противников, стоявших во главе протестантизма, — Меланхтона, Лютера и Кальвина... Впрочем, Петр Могила интересовался также творениями Авиценны и писателями Возрождения; он знал Ботеро и купил «*Epistolae obscurorum virorum*», он даже интересовался и сочинениями Липсия, в том числе известным его руководством по стоической философии. При столь широком круге интересов просвещенный архипастырь, естественно, не брезговал и литературой, касающейся морали и политики. Он обратил внимание на некоторые из поучительных произведений византийской литературы, например, на «Лекарство на оспалый умысл человекий» и в особенности на «Главизны» Агапита и также на сочинения латинских писателей, в особенности, конечно, на Цицерона, Сенеку и Валерия Максима, на произведения позднейших авторов, Николая Селария и других; в числе их нельзя не отметить Липсия, составителя «Политики», и Макиавелли, автора «*De republica*».⁶⁶

Таким образом, Петр Могила готов был широко черпать из современной ему образованности средства, нужные для защиты православия и для наставления юношей «в добрых нравах и свободных науках». Он не ограничивался одним каким-либо культурным течением: в своей просветительско-издательской деятельности он, например, обратил внимание и на греческие книги, а в основанной им коллегии ввел не только греческое, но и латинское учение, вскоре получившее в ней видимое господство.

Петр Могила содействовал изданию многих переводов с греческих книг.⁶⁷ Благодаря его стараниям Киевская типография

напечатала в 1628 г., т. е. еще за несколько лет до учреждения коллегии, и перевод сочинения, по содержанию своему довольно близкого к давно уже известной повести о Варлааме и Иоасафе, пользовавшейся некоторым распространением и в Южной Руси;⁶⁸ перевод вышел под названием: «Главизны поучительныя диакона Агапита благочестивому царю Иустиниану».⁶⁹ Хотя предание, впрочем, едва ли достоверное, приписывало составление «Главизн» наставнику царя Юстиниана, и его сочинение, пригодное для употребления в школах, ходило в значительном числе списков, но Петр Могила мог обратить на него внимание и по другим соображениям. Гуманисты также ценили «Главизны» Агапита: в XVI в. его книжка выдержала около двадцати изданий, одно из них могло сделаться известным и русскому переводчику.⁷⁰

Наставления государю, преподанные в «Главизнах», надо думать, сложились под влиянием Исократы и в особенности творений Отцов церкви, например Василия и Григория Назианзина. Такие наставления могли представлять особого рода сочинение, положенное в основание «Главизн» и, может быть, в своей совокупности лучше сохранившееся в известной повести о Варлааме и Иоасафе, чем в отрывочных сентенциях Агапита.⁷¹

Вообще преследуя довольно широкую цель — предложить «поучительные главизны» «всем, праведно хотящим над страстьми царствовать», автор «Главизн», однако, значительно ограничил главную задачу своего труда. В ряде сентенций, довольно внешним образом связанных акростихом, он попытался начертать образ христианского государя. В отношении к Богу царь, конечно, такой же смертный, как и все остальные: он тоже «раб Божий» и должен помнить, что он «от персти на престол всходя и в ону по времени нисходя».⁷² Но, принявши «скипетр царства от Бога», он вместе с ним получает и верховную власть над подданными: «Властию же достоинства» [своего он — *А. Л.-Д.*] подобен «иже над всеми — Богу: не имат бо на земли себе высочайшаго», кто мог бы понуждать его хранить законы.⁷³ Такое высокое положение налагает, однако, на царя и целый ряд обязанностей: нося в себе как бы образ «иже над всеми Бога», он должен по силе подражать подателю власти;⁷⁴ он должен испытывать «страх Божий», который есть «начало мудрости», и украшать себя «венцом благочестия». Он должен обладать и другими христианскими добродетелями, в особенности любовью, благотворением и милосердием к своим подданным. В числе средств, нужных для того, чтобы научиться «божественному учению», царь должен упражняться и в самопознании: «Иже бо себе познавый, познает Бога, Бога же познавый, уподобится Богу; уподобится же ся Богу, иже достоин бывый Бога;

достоин же бывает Бога, иже ничесоже недостойное творяй Богу [sic! — *А. Л.-Д.*], но мудрствуяй убо сущая его, глаголяй же яже мудрствует, а творяй, яже глаголет». ⁷⁵ Таким образом, слово царское не должно расходиться с делом; царь должен не только мыслить, но и творить благое; владея своими «страстями», он должен иметь попечение о всех и быть «всем благодетелем общим»; он должен, «елико могутством вся превосходити, толико и дела паче сияти подвизайся». ⁷⁶ В своем стремлении «творить добрая и спасению виновная» царь в качестве правителя должен в особенности заботиться о соблюдении правды: Бог дал ему «скиптр земного началства», дабы он научил людей хранению правды, но в хранении ее он должен сам показывать пример. «Хранение правды» находится в тесной связи с соблюдением закона, а «обретение» ее — с судом праведным. Хотя царь и «не имеет на земле могущего понуждать» его, однако, он должен «самому себе еже хранити законы наложи нужду», показывая таким образом «законом почесть», «иже под собою царствуя законно», т. е. управляя своими подданными сообразно с законами. ⁷⁷ Вместе с тем царь должен стремиться и к обретению правды на суде: он должен «равны к другом и врагом твори суды» и, не терпя живущих «беззаконно», подвергать их наказанию. ⁷⁸ В том же случае, когда царь, напротив, не соблюдает правды, царство его нельзя назвать «честнейшим»: оно «тогда же наипаче таково есть, егда сию обложены [и? — *А. Л.-Д.*] державою, не на дерзость прекланяется, но к правости зрит: безчеловечия же, аки зверства отвращаяся человеколюбие же, аки Богоподобно показуя»; если же царь нарушает такие правила, он отвечает перед Богом и подлежит более строгому наказанию «нелицемерного Судии», чем обыкновенный смертный: ибо частный человек, «согрешая», «не толико общее елико себе обидит; егда же сам князь [согрешит, он — *А. Л.-Д.*] всему гражданству сделовае пагубу». ⁷⁹

Вообще идеальный государь представляется автору «Главизн» самодержцем, властвующим согласно с требованиями христианской нравственности, преимущественно ввиду соблюдения правды, и сообразно с законами; с такой точки зрения автор и противопоставляет государя, который «к правости зрит», бесчеловечному тирану.

В «Главизнах» можно встретить, однако, тексты, которые не вполне соответствуют вышеизложенной теории. В одном месте, например, рассуждая о крепости царства, автор пишет: «...непшуй тогда царствовати крепце, егда над хотящими царствуеши человеки: еще бо неволею покаряемое, крамолить время приемши; а еже союзы приязни владеемое, известное имат к владеющему

благопокорение»; такой «союз», значит, ставится в зависимость от «хотения» «благопокоряющихся». ⁸⁰ В определении задач властвования автор также иногда выходит за пределы обычного шаблона, когда он, например, рассуждает о желательности установить некоторое социальное равенство даже в имущественном отношении: «Зело мнит ми ся, [пишет автор — *А. Л.-Д.*] безместно быти, яко богатый и нищий человецы, от неподобных вещей пагубу страждут подобную: овии бо от сытости разседаются, тии же от глада растлевают; и овии убо содржат миру конца, тии же не имут где поставити стопы. Да убо обои здравие получают, отъятием и приятием тых исцелити и к равенству неравенство примести подобает». ⁸¹ Впрочем, такие отступления редко нарушают обычный тон поучительных сентенций, сильно отдающих риторикой.

Во всяком случае, Петр Могила, издавший, может быть, им же сделанный русский перевод «Главизн» в 1628 г., вероятно, интересовался скорее их «общими местами», чем подобного рода отступлениями. В предисловии сочинение рекомендуется «правителям»: они могут узнать из него, «чесо ради вам от него [Бога — *А. Л.-Д.*] на земли властелское правление врученно есть», узреть в книге «христианскаго праведного царствования истинный и свойственный образ» и чтением ее утвердиться в мысли, что истинный царь есть тот, кто владеет собою и своими страстями, что он должен пребывать в страхе Божиим и любви, что «не слышателие бо закона, но творци его оправдятся» и что сильные, нарушающие заповеди Божии, «сило истязани будут»; напротив, никаких намеков на «благопокорение хотящих» и на приведение неравенства к равенству предисловие не содержит. ⁸²

Несмотря на отрывочность изложения и довольно плохой перевод, «лаконички составленная поучения» диакона Агапита, может быть, пользовались некоторою известностью и в несколько позднее время, по крайней мере среди малорусских ученых, и благодаря стараниям одного из них даже проникли в Москву: в числе книг, привезенных сюда по поручению Гизеля для продажи, попало, между прочим, и несколько экземпляров «Главизн». Хотя с аналогичными сентенциями здесь уже могли быть знакомы и из «Слова о правде» ⁸³ и из соответствующих частей известной повести о Варлааме и Иоасафе, а также из сочинений Максима Грека, ⁸⁴ но нет сведений о том, удалось ли малороссиянам сбыть хотя бы один из них в столице. ⁸⁵ Самые «Главизны», впрочем, уже были переизданы здесь в известном «Анфологионе» 1660 г., что, конечно, не могло благоприятствовать спросу москвичей на киевское их издание. ⁸⁶ Во всяком случае позднейший писатель, также рассуждавший о «правде» в ее

приложении к задачам государства, — Посошков — исходил из того же круга идей.

Таким образом, «Главизны» Агапита получили довольно широкое распространение в русском обществе XVII в.; православно-этическое учение о правде, содержащееся в них и в других, сродных с ними произведениях, в сущности долго конкурировало со школьной доктриной «De justitia et jure», разумеется, уже гораздо более близкой к собственно юридическим конструкциям, а применение того же начала «правды» к построению «образа царского» предвляло появление тех позднейших сочинений об «образе христианского государя», которые были составлены уже под влиянием Возрождения и проникли в нашу переводную литературу в конце изучаемого периода.

В южнорусской письменности XVII в. такое направление, однако, не получило широкого развития. Хотя в 1637 г. известная история Варлаама и Иоасафа, заключающая между прочим и наставления, аналогичные с сентенциями Агапита, появилась в переводе на западнорусский язык благодаря «старанию и кошту» иноков Кутеевского Богоявленского монастыря,⁸⁷ однако вслед за водворением в Киево-Могилянской коллегии схоластических традиций и малорусские писатели, касавшиеся морально-политических тем, трактовали их в том же схоластическом духе: обыкновенно тесно связанные с коллегией, они придерживались принятых ею начал и в своих произведениях.

Новая «латинская» школа возникла при Киево-Печерской лавре благодаря «усиленному старанию»⁸⁸ и деятельности того же просвещенного ее архимандрита Петра Могилы. «Видя великую потерю для душ человеческих от неучености духовенства и необучения юношества» и желая содействовать распространению православия, Петр Могила испросил от цареградского патриарха благословение «завести школы в Киеве латинских и польских училищ» и призвал на служение душам человеческим в сем деле Божиим несколько учителей, в том числе и из людей, побывавших в иностранных школах. Они приглашались для того, чтобы наставлять юношество во всяком благочестии, «добрых нравах и свободных науках» и должны были преподавать их с сохранением православной веры на языках греческом, латинском и славянском, и сообщать эти науки усердно и ревностно православным «всякого звания» людям как духовного, так и светского.⁸⁹ Впрочем, на первых порах новое латинское и польское училище (1631 г.) не пользовалось сочувствием тех, которые, подобно Исаею Копинскому, опасались вредного влияния «западного сословия любомудрцев» и рекомендовали «учиться разуму» от Святого Духа,

а не «от Аристотеля, Цицерона, Платона и прочих языческих любомудрцев». ⁹⁰ Коллегия вызвала против себя не только волнение среди киевлян, но и попытки католиков принизить ее значение, а также стеснительные меры со стороны польского правительства, повторявшиеся, впрочем, и в последующее время. Но вскоре соединившись с Киево-Богоявленским училищем, новая школа получила и новые силы, которые она и могла приложить с большим успехом после смерти Сигизмунда III. ⁹¹

С самого основания своего сделавшись преимущественно латинским училищем, Киево-Могилянская коллегия сложилась под влиянием иезуитских школ, уже получивших широкое распространение в Польше. Передовые люди того времени уже старались оправдать восприятие латино-польской образованности православными. «Знаменитый своим просвещением» Захария Копыстенский, например, подыскивал ему теоретические основания: «Платонова и Аристотелева, и иных философов гречских мудрость», господствующая в западных школах, по его словам, в сущности все же греческая, а не латинская. Кроме того, наука — средство, которым можно пользоваться и для своих, православных целей: отправляясь в немецкие края ради греческой, а не латинской науки, пользоваться ею, как собственностью, только на короткое время доверенною западным [школам — *А. Л.-Д.*], причем, однако, «зерно беремо, уголе зоставуемо, а золото виймуемо». ⁹² Практические соображения в пользу латино-польского учения были высказаны известным учителем школы Сильвестром Коссовым. Русские люди, по его мнению, нуждаются в латинских училищах для того, чтобы бедную нашу Русь не звали глупою Русью, чтобы русский человек мог пользоваться латинским языком «для диспутов» и «для судебных нужд», которым в Польше нельзя удовлетворить без знания латинского языка. А если оно действительно нужно, то его, конечно, лучше завести у себя дома, чем ездить в иностранные государства. ⁹³ Такие же рассуждения можно было найти и в других сочинениях того времени. Одно из них содержит наставления касательно того, что в богословских спорах следует отвечать на вопросы, сделанные по-латыни или по-польски со смешанною латынью, не по-гречески или по-славянски, а на том же языке, на каком вопрос предложен; что греческие богословские и политические сочинения доставать трудно, да и стоят они чрезвычайно дорого, а латинские добыть всего легче, что русским пристойно, кроме польского, знать и латинский язык, «чтобы политиками и неглупцами быть в общественных делах»; латинский язык употребляется и «перед его милостью королевским величеством в Сенате, и в посольской

избе, и вообще в политических делах, и в судах»; значит, и русскому подданному «царства» нельзя обойтись без латинского языка, да и непристойно без него обходиться, повсюду являясь с переводчиком и не получая доступа ни при дворе, ни в собраниях или ничего не достигая на суде; если кто сам не захочет заниматься «ораторством, то необходимо, по крайней мере, чтобы он понимал, что другие говорят».⁹⁴ Таким образом, учреждение собственной латинской школы казалось желательным защитникам латинопольской образованности: и с теоретической и с практической точек зрения они легко могли оправдать основание Киево-Могилянской коллегии. С 1635 г. дело систематического обучения впервые получило здесь устойчивую организацию: наравне с виленской школой польское правительство разрешило и Киевской коллегии вести преподавание «свободных» наук на греческом и на латинском языках, но не далее диалектики и логики.⁹⁵

Вообще, преследуя преимущественно богословско-попечительские цели, Киевская коллегия, конечно, мало заботилась об остальном, да и поставлена была в такие условия, при которых она не могла вполне осуществить даже ближайшие свои задачи. Вскоре коллегия стала пренебрегать «греческим учением» и преимущественно культивировала латинопольскую схоластическую систему образования, пригодную для «защиты на рубеже живущих православные веры» и, наконец, достигшую «до краев российских в науку голодных». Действительно, судя по грамоте одного из восточных патриархов, писанной через несколько лет по смерти Петра Могилы, преподаватели Киево-Могилянской коллегии были очень мало знакомы с греческим языком,⁹⁶ что подтверждается и другими свидетельствами: киевляне преимущественно учились «по латине» и читали книги латинские.⁹⁷

Впрочем, обучая своих воспитанников преимущественно латинскому языку, столь важному для знакомства с наукой, а отчасти и польскому,⁹⁸ Киево-Могилянская коллегия забыла завет старой Киево-Братской школы. Подобно иезуитским коллегиям, она вообще предлагала своим ученикам лишь довольно отвлеченное схоластическое образование, в сущности, довольно далекое от современной философии и науки. Коллегия приучала своих воспитанников безусловно верить авторитетам, признанным церковью, и не вызвала в них самостоятельного мышления, духа критики и исследования. Подчиняя его строгой дисциплине, она, правда, развивала «разум subtilный», т. е., в сущности, те формальные приемы мышления, без которых сознательная и последовательная работа мысли едва ли возможна,⁹⁹ но способствуя

односторонней культуре разума, умению «упражняться силлогизмами и аргументами», она преимущественно заботилась о том, чтобы сделать из своих питомцев ловких полемистов, готовых «оборонять» веру, или замысловатых проповедников и искусных панегиристов, которые умели бы кстати воспользоваться цитатой из произведения классического писателя и разукрасить даже пустую мысль пышными цветами красноречия.¹⁰⁰ Естественно, что при таких условиях коллегия не могла дать своим питомцам основательного философского образования и лишь в самых общих чертах иногда касалась практической философии, тесно связанной с этикой и политикой.¹⁰¹

Понятие о характере лекций, читаемых в коллегии в самом начале ее существования и имевших некоторое отношение к практической философии, приходится составлять лишь косвенным путем: подлинных записок от того времени почти не сохранилось; но профессора, преподававшие в Киевской коллегии философию в 1630-х годах, И. Трофимович (Козловский), а за ним и С. Коссов, учились в Виленской братской школе, где они завязали дружеские отношения с образованным Иосифом Бобриковичем, а затем побывали и в Замойской академии. По характеру образованности, которую предлагала Замойская академия, можно, значит, судить и о том круге знаний, которые они в лучшем случае могли себе усвоить, но русские питомцы Академии едва ли были в состоянии уделять много времени и внимания новой светской образованности, в то время еще не совсем упавшей в Замостье.¹⁰² Старшие из известных нам философских курсов ограничивались изложением некоторых отделов теоретической философии. В своем «*Opus totius philosophiae*», читанном, надо думать, в 1645–1647 гг., Гизель придерживался такого ее понимания. Автор курса, вероятно, под влиянием Аристотеля, полагал, что философия есть не что иное, как достоверное и очевидное познание вещи через [ее — *А. Л.-Д.*] причину.¹⁰³ В сохранившемся своем курсе по «всей философии» он действительно обращал особенное внимание, кроме богословских предметов, еще и на логику, метафизику и физику. В числе других предметов он также излагал психологию или известный трактат о душе, но он не останавливался на изложении практической философии. Направление лекций было преимущественно схоластическое, в чем легко убедиться, если заглянуть в учебники академий, сохранившиеся до сих пор: они частью были занесены из Польши, преимущественно из иезуитских коллегий, иногда, может быть, молодыми людьми, возвращавшимися из них, частью составлялись на месте, в Киеве, по латинопольским образцам.¹⁰⁴

Схоластическое направление малорусской учености в области морали и политики было временно поколеблено событиями, близко касавшимися судьбы малорусской народности. Настроение, слагавшееся под влиянием религиозно-национальной борьбы ее с католической латино-польской пропагандой, в особенности после унии и национальных войн против польского владычества, не могло не отразиться и в воззрениях тех малороссиян, которые «радели о добре общем».¹⁰⁵

Полемика, возникшая по поводу унии и еще более усилившаяся после восстановления патриархом Феофаном западнорусской церковной иерархии,¹⁰⁶ отличалась, конечно, преимущественно богословско-церковным или церковно-историческим характером. Но в числе полемических сочинений того времени можно указать и на такое, которое написано с точки зрения государственной: оно отвечает на вопрос, «имеет ли Рим какое-либо касательство до политических прав Короны Польской и Великого княжества Литовского». Споры, возникшие между православными и латино-униатами из-за «статей успокоения», которые новоизбранный король клятвенно обещался исполнить без промедления, вызвали появление вышеназванного сочинения. Оно было поднесено государственным чинам, собравшимся на коронационном сейме 1633 г. Православный автор, сам себя называющий русским, выступает в нем на защиту права польского короля без промедления «обезпечить [религиозную] свободу диссидентов и успокоить людей греческой религии», вопреки стараниям «господ духовных», которые домогались, чтобы на то «дано было соизволение седалища апостольскаго» в подтверждение учения о независимости Польской Короны от папского престола в делах государственных, в связи с которыми автор ставит и дело о «статях успокоения» православных, не обязанных «жить по его предписаниям».

Народное движение, во главе которого стал Богдан Хмельницкий, по его словам, было первоначально направлено не против короля, а против «поляков гордых»,¹⁰⁷ но вскоре оно получило характер народного восстания. Богдан Хмельницкий старался оправдать его и с юридической точки зрения. Не лишенный некоторого образования,¹⁰⁸ он приводил, кроме ссылки на известные слова короля польского, еще следующее соображение: в присяге его королевского величества написано, что король обязуется относительно гетмана и всего войска запорожского «между разнствующими в вере христианской [их — А. Л. -Д.] стрещи и защищати и утеснения в вере христианской никому чинить не допускати»; но король «повредил» свою «клятву» и, значит, тем самым

их «от присяги своей и от подданства увольняет». ¹⁰⁹ Как бы то ни было, малороссияне вступили в тяжелую борьбу «за свое благочестие», «за целость отчизны» и за прежние свои «права и вольности», попираемые «панами лядскими», за «посполитый и простодушный народ», который они хотели «запречь в ярмо невольничье». ¹¹⁰ После битв при Желтых водах и при Корсуни казаки шесть лет прожили «без пана». Вскоре по возвращении из-под Замостья, в переговорах с польскими послами Богдан Хмельницкий пытался все с той же вероисповедно-политической точки зрения выговорить право митрополиту Киевскому заседать в Сенате и хлопотал о восстановлении «прав и вольностей» малороссиян. ¹¹¹ Но попытки его не увенчались успехом и на Раде, бывшей в Переяславле, сам он заявил, что им «нельзя более жити без царя», ¹¹² да и до того времени гетман уже высказывал царю Алексею Михайловичу их желание, чтобы он «яко... православный» и «правдивый» государь был у них самодержцем и принял всю Русь под свою милость и оборону, не нарушая, впрочем, малороссийских «прав и вольностей». ¹¹³ «Здравомыслящий человек или совершенный политик», по словам гетмана, «с первого взгляда приметит», что положение их земли, «открытой со всех стороны, неудобной к укреплению» против зависти и интересов соседей, делает их «игралischem неизвестной судьбы и слепых случаев». С такой точки зрения гетман и приходил к заключению, что «протекция» царя Московского, стоящего во главе «единственного свободного остатка христианства греческого», не только полезна, но почти неизбежна, хотя, разумеется, приемлема лишь под условием сохранения «старовечных» прав и вольностей. ¹¹⁴ И действительно, представители малорусского общества да и само войско запорожское стало все чаще обращать свои взоры на «единого православного монарха»; он становился в их глазах естественным защитником их православной веры и источником всяких мирских благ. ¹¹⁵ Местные деятели, сознававшие, что им «опричь Царского Величества милости деться негде», ¹¹⁶ не могли, конечно, не интересоваться отношениями Малороссии к Московскому государству, но те из них, которые затрагивали такие темы, не владели достаточно широким политическим образованием, да и не располагали свободным временем для того, чтобы систематически выработать какую-либо теорию применительно к быстро разворачивающимся событиям. Они ограничивались довольно отрывочными замечаниями или намеками на тот характер политических отношений, который, по их мнению, желательно было бы установить между Украиной и ее соседями.

Впрочем, такой вопрос можно было решать различно в зависимости от того, ставился ли он с точки зрения отношения христиан вообще к неверным или с точки зрения соблюдения православно-национальных интересов украинского населения.

В самом деле, идея о христианском союзе против турок, давно уже пропагандируемая католическими деятелями, могла оказать некоторое влияние и на малорусских политиков. Гизель, например, хотя, кажется, и не останавливался на развитии такой мысли, но и не обнаруживал враждебного отношения к полякам и, напротив, называл «злочестивых басурман» «врагом всем»: они усиливаются и берут верх над христианами.¹¹⁷ Баранович уже часто высказывает желание, чтобы малороссияне в мирном единении с поляками и москвитянами обратили свои христианские силы на искоренение турок и даже освободили свою «братию» от турецкого ига, завладели гробом Господним и создали там христианское королевство.¹¹⁸ Даже люди, резко полемизировавшие с польскими писателями, например, Галятовский, высказывали аналогичные пожелания, когда речь шла об обращении магометан в христианство или о низвержении татарского могущества.¹¹⁹ В несколько позднее время по поводу вечного мира, заключенного между Россией и Польшей, и союза Яна Собесского с «цесарем христианским» Леопольдом «на басурман», Величко, известный составитель летописи, также рассуждал о «союзе христианском, басурманам страшном».¹²⁰

В большинстве случаев, однако, вопрос о таких отношениях ставился и решался не с общехристианской, а с православно-политической точки зрения. В силу последней православная Русь противопоставлялась католической Польше и царь московский оказывался «единым православным потентатом, единым правоверным монархом», который «содержал» веру благочестивую православную, и на «оборону» и «попечение» которого можно было рассчитывать.¹²¹ Представители малороссийской образованности придерживались такой точки зрения, но наиболее видные из них старались примирить ее с политическими интересами Украины, окрашенными иногда и сословными тенденциями. Ввиду опасения «гонения великого на православие» со стороны «ляхов» Гизель и Баранович, например, признавали желательным, чтобы «един точию во всем мире православный и крепкий государь»¹²² один властвовал над всею Россией. Хотя они и не совсем придерживались вполне однородных политических убеждений, но оба усматривали одно только прибежище для бедной Руси — под крылья «орлиныя». Оба полагали, что «Росии православной без православного государя жить не мощно».¹²³ Гизель, например,

уговаривал Дорошенко склониться по-прежнему под державу и оборону его царского величества, дабы «под монархом православным царем пребывал». ¹²⁴ Баранович также писал Дорошенко, что лучше было бы, «аще бы Россия не делилась, но под единым православным монархом была». ¹²⁵ С такой точки зрения Малороссия должна была подчиниться верховному покровительству «помазанника Божьего» московского царя и признать его «маестат». Гизель, например, «надеялся на сень крыл» орла московского и называл Малороссию «блаженной», так как она «на отвращение бед и на утоление скорбей» столь «благочестивого и премудрого монарха православно-российского над собою имеет». ¹²⁶ Баранович признавал желательным, чтобы Малороссия состояла «под обороною монарха российскаго». Охотно «советовая» на Раде с царскими слугами об «общем добре отчины его царскаго величества», и он высказывался в том смысле, что духовная власть, будучи выше светской в духовном отношении, не может, однако, «обладать» царем и что ей неприлично вмешиваться в дела светские, а «власть в Малой России всякого постерегати порядку» дана гетману войска запорожского «от царския милости». ¹²⁷

Впрочем, высказывая желание, чтобы Малороссия состояла «под обороною монарха российскаго», малороссийские политики не думали утверждать, чтобы она была превращена в провинцию Московского государства. В своих суждениях они в сущности придерживались православно-украинской точки зрения, а в понимании политических «вольностей», вероятно, находились и под влиянием польским. Гизель полагал, что государь должен «оставлять» своих подданных «по вольностем прислушающим жити» и твердо стоял за церковную автономию Малороссии. ¹²⁸ Самое выражение «под обороною монарха российскаго» Баранович дополнял характерным ограничением: «при даню вольности, кто бы был сокрушил и сломил оружие войска запорожскаго». ¹²⁹ Впрочем, предоставление «вольностей» он, кажется, ставил в зависимость не только от «статей, что учинил Богдан Хмельницкий», но и от царского «милосердия». Желая, чтобы Россия «под единым православным монархом была», Баранович изображал его государем «иже на нравы наши разсмотрителен, не хочет ни в чем вольностей наших представляти». И действительно, Баранович, подобно Гизелю, желал соблюдения церковной автономии Малороссии, он также указывал на то, что без гетмана (разумеется, избираемого на Раде) «никаков добр разсудок в Украине быть не может», ¹³⁰ и настаивал на выводе из нее московских воевод, «вступающихся в права и вольности казаков», на удалении и ратных людей. ¹³¹ Впрочем, вообще советуя «не гнушаться на Украине украинскими

свитками», он имел в виду главным образом интерес и привилегии казацкой старшины, а не мещан и «бедных крестьян»,¹³² предназначенных, по словам Галятовского, «служить панам и духовенству».¹³³

Аналогичных воззрений придерживались и многие другие представители малороссийского общества, радевшие для «посполитого добра» и желавшие, чтобы православный русский царь обладал всем православным российским народом, но с сохранением их «вольностей». После Переяславской Рады весь народ, по словам летописца, с охотою учинил присягу на вечное подданство, но, вероятно, имея в виду соблюдение того же условия.¹³⁴

Впрочем, и вышеприведенных мнений Гизеля и Барановича достаточно для того, чтобы показать, что они не содержали какого-либо развитого политического учения. Малороссийские политики признавали, что «оборона монарха российского» нужна малороссиянам лишь под условием соблюдения их «прав и вольностей». Они просили, чтобы патриарх московский «не вступался в их духовныя права», и не упускали из виду своих гражданских прав: они требовали, чтобы казаки оставались «при всяких добрах» и судились по «своим правам» «от своих старшин и товариства», что предполагало, конечно, сохранение «давних обычаев войсковых» и прежнего политического строя. Они настаивали на том, чтобы московским воеводам в их городах не быть и пытались даже выговорить право «гетману и всему войску» принимать иностранных послов.¹³⁵ Но они ближе не выясняли, в чем именно такие «вольности» должны были состоять, а также кому они должны быть предоставлены. Многие из них вскоре разочаровались в возможности сохранить свои «вольности» и едва ли подозревали все те затруднения, какие должны были возникнуть, например, при столкновении русского правительства с местными малороссийскими «древними обыкновениями» и правами, что еще заметно и в позднейших комиссиях для составления проекта Нового уложения.¹³⁶ Наконец, нельзя не заметить, что и сами сторонники «вольностей» не всегда строго придерживались своей точки зрения на практике, в особенности, когда дело шло о их личных интересах.

В самом деле, полного единства в политическом мировоззрении того времени среди самих малороссиян не существовало. Между ними встречались люди, готовые сделаться политическими агентами московского правительства и с другой точки зрения рассуждавшие о власти московских государей. В речи, обращенной к царю, известный протопоп нежинский Максим Филимонов, например, старался доказать его права на господство в Малороссии.

Лишь слегка коснувшись обычных мотивов ее подданства, он высказал еще следующее мнение: «Кто бо законом Божиим и естественным ближайший есть нами господствовать, аще не ваше царское величество, сродное присвоение к нам имеючи: понеже многими несчисленными народы, различными страны, далечайшими землями и великими царствы и государства, по милости Господа Бога вседержателя, владеюще, отеческо нами господствуешь, како к нам по прародителех вашего царского величества, великих князей и самодержцев русских, праведное и дедичное и отеческое жребие и наследие имеючи, не всхощеши, яко отец природный сынов русских, яко пестун верных рабов во милости вашего царского величества пестунствовати».¹³⁷ Такие взгляды, разумеется, далеко не сходились с желаниями Барановича и его единомышленников и гораздо более подходили к видам московского правительства. Несколько позднее один из приверженцев таких взглядов, гетман Брюховецкий, в благодарность за милость царскую открыл московским воеводам беспрепятственный доступ во все города малороссийские, что не замедлило вызвать всенародное, скрытое и явное роптание, а затем сам способствовал открытому народному движению против московских воевод.¹³⁸

Вопрос о разделении Украины и об известной статье Андрусовского договора касательно Киева также волновал умы малороссиян.¹³⁹ Во время переговоров, предшествовавших Глуховской раде, Лазарь Баранович указывал на то, что «Киев — благочестию корень, а где корень, тут и отрасли», и что «если царское величество Киев полякам уступит, то и сей стороны Днепра малороссийские города под его рукою в твердости не будут никогда».¹⁴⁰ В начале 1669 г. Демьян Многогрешный со своими советниками также просили, чтобы не отдавать Киев ляхам, и «властолюбец» Петр Дорошенко с его приверженцами высказались еще более решительно в пользу того, чтобы обе стороны Днепра под великого государя высокою рукою при всех своих вольностях были в соединении.¹⁴¹ В то же время один из попавших в Московское государство шляхтичей, Феофил Бобрович, также написал довольно резкое «сберегательное писание» против разделения Украины. В своем «сберегательном писании» он придерживается не столько религиозно-православной, сколько чисто политической точки зрения. Вспоминая о «милой своей отчизне» — бедной Украине и «прохладстве вольности золотой», он предостерегает от «хитростей» московской политики «войско Запорожское и всепополитое христианство, обращающееся на Украине на сей стороне Днепра»: они не должны согласиться на разделение Украины, по его мнению, грозящее расторжением

союза «братства посполитого украинского». Московское правительство готово идти на такой раздел с тем расчетом, чтобы «разочаровавши» жителей от ее «соединения», иметь возможность их «как бы в руки взять», «вольности их поломать и не во что обернуть». Впрочем, уговаривая «любезных сынов единоутробной своей братьи» на сей стороне Днепра не поддаваться обещаниям разорвать «соединение и союз братский» «с тою стороною Днепра», Феофил Бобрович ограничивается советом надеяться на Господа Бога и «в нерозорванной згоде и любви и милости единомысленно и единомушно вкупе пребывающе, всеми силами на помощь призывающе, за себя стойте по смерти».¹⁴²

Тем не менее из двух течений малороссийской мысли переходного времени — отвлеченно-схоластического и более живого православно-украинского последнему не было суждено вылиться в какую-либо выработанную систему понятий, далеко еще не определившихся и в позднейшее время. В своей летописи, рассказывая о притеснениях, которыми поляки думали утушить «огнь в сердце Хмельницкого и всего войска Запорожского и народу малороссийского за озлобление свое против себе тайно падающий», Величко уже оправдывал восстание тем, что поляки нарушили «право Божне и натуральное». Вероятно, под влиянием Твардовского он писал: «Зрите убо волние окрестние, всяких племен и языков народи, кое тогда такожде волному шляхетскому Савроматийскому Козакорускому, з давних лет отвагами своими не тилко в своей Европе, но и в далних странах Азиятицких прославлшемуся народове, другий тож Сарматийский народ Полскцй, искони власною братиею Цимбрам, Скифам, и Козарам бывший, зделал был, над право Божие и натуральное, озлобление и уст, от Бога на глаголение роду человеческого данних, замком строгого указу заключение», и «если безсловесние звери, будучи в запертю, при всяком доволстве от господ своих, натуральним правом звикли все тое доволство уничтожат, и всяким способом, вожделенной себе ищучи свободы, яритися и устремлятиса на их, господ своих, то кое диво и кой грех, же козак, человек разумний и в православної вери церкви святия восточния без зазору обретающийся, за свои обиди и незносние бедства поднесл свое оружие на обидителей и отщепенцов ляхов, чаючи чрез тое доискатися прежних своих желаемых волностей?»¹⁴³ Такие риторические фигуры отдавали, однако, все той же школьной мудростью.

Обстоятельства не благоприятствовали развитию православно-украинского течения малороссийской мысли в какую-либо стройную политическую теорию. Если бы православно-украинское направление охватило всю Малороссию, такое течение, ввиду его

местной украинской окраски, не могло бы рассчитывать на большое распространение за ее пределами и, конечно, не вызвало бы сочувствия и поддержки в московском правительстве. Но при разделении Украины такое единство, несмотря на мечты запорожцев,¹⁴⁴ оказывалось еще менее достижимым, и малороссияне левобережной ее части рано или поздно должны были отказаться от прежних надежд на сохранение, кроме веры, и других своих «прав и вольностей». Вместе с тем, по присоединении Левобережной Украины к Московскому государству главнейшие мотивы религиозно-национальной борьбы потеряли для нее прежнюю силу, а опасения, вызванные стараниями Яна Собесского привести Русь, «в короне польской жителствующую... до Унии», слабее прежнего отразились в малороссийской литературе.¹⁴⁵ Наконец, наступившее особенно во время гетманства «властолюбцев» Дорошенко и Самойловича «междоусобное губительство» и «раздвоение», внутренние раздоры, далеко не одинаковое отношение разных общественных групп к московскому владычеству и сословное понимание вольности также способствовали оживлению политического настроения Малороссии.¹⁴⁶

Вопросы о присоединении Киева и о подчинении Киевской митрополии московскому патриарху, правда, продолжали волновать малороссию,¹⁴⁷ но после того, как Польша навсегда отказалась от Киева, толки о его присоединении, разумеется, прекратились.¹⁴⁸ Почти в то же время и Киевская митрополия также должна была, не без участия самого гетмана, подчиниться московскому патриарху (1685 г.), и митрополиту Киевскому было запрещено «вступаться в военные и расправные дела». С того времени политическое настроение малороссию еще более понизилось.¹⁴⁹ Вскоре затем Иван Мазепа, избранный в гетманы, вместе со старшиною и всем войском запорожским обещались твердо содержать «пункты», подписанные ими 25 июля 1687 г. Один из них содержал между прочим следующее требование: «Да чтоб гетману и старшине, служа великим государям, их царскому пресветлому величеству, народ малороссийской всякими меры и способы с великороссийским народом соединять и в неразорванное и крепкое согласие приводить супружеством и иным поведением, чтоб были под одною их царского пресветлого величества державою обще, яко единой христианской веры, и никто б голосов таких не испушал, что малороссийской край гетманского регименту; а отзывались бы везде единогласно их царского пресветлого величества самодержавной державы гетман и старшина, и народ малороссийской обще с великороссийским народом, и вольный переход жителям из малороссийских городов в великороссийские города имети».¹⁵⁰

Впрочем, кроме рассуждений малороссийских «политиков» по поводу присоединения Малороссии, она уже в то время довольно остро испытывала сословную рознь, чувство которой иногда получало отзвук и в литературе того времени. «Паны лядские» давно уже утесняли население «работами, податями, побоями и всяким озлоблением» и таким образом подготовили народное восстание. Униаты также, будто бы по переходе в унию, начали налегать на «великие труды и подати», но теперь и малороссийские державцы стали теснить своих подданных.¹⁵¹ Уже под Зборовым Хмельницкий выговаривал казацкой старшине право «жить, яко шляхте», предоставляя «иним же волно в подданстве жити».¹⁵² Во время переговоров, возникших по поводу присоединения Малороссии, малороссийские «посланники» выговаривали, чтобы шляхте «поволно было маетностями своими владеть по прежнему и судитися по своим стародавним правам» и чтобы самим «смотреть меж себя имети», кто в качестве казака «вольность козацкую будет иметь», а кто в качестве пашенного крестьянина «будет дань давати обыкшую его царскому величеству подданные...».¹⁵³ Но жалобы населения на притеснения панов еще не связывались с какими-либо ясно осознанными принципами социального строя и все же очень редко встречаются в памятниках XVII в. В «Слове во время бездождья», сочиненном, вероятно, во второй его половине, можно встретить, например, такие жалобы на «панов незбожных, от которых неслыханные кривды и утиски бедные подданы терпели, албо и сих часов терплят, барзей, нежели в поганства неволници», а также укоры тому, кто «поволовщизну вымыслил», с пожеланием ему, «щоб во веки с пекла не выйшол!».¹⁵⁴ Социальная борьба между шляхтою и ее подданными, правда, уже заметно проявилась, например, после Зборовского мира.¹⁵⁵ Несколько позднее можно также встретить известия о том, что «чернь» восставала против своих старшин или что «чернь и мужики панов своих, а паче ариндаров грабовали, а иных мучили, в смерть забывалы, по городам и в войску» и что их усмиряли «разными казнями смертными», но такая рознь получила более резкий характер лишь в позднейшее время, да и тогда не вызвала особенно заметного движения в местной литературе.¹⁵⁶

Наконец, и политический интерес к христианскому союзу против турок, обнаружившийся среди малороссиян и продолжавший привлекать их внимание в особенности со времени известной осады Вены турками, естественно, должен был упасть после Карловицкого мира.¹⁵⁷

Таким образом, ни православно-украинское течение, ни сословная рознь, ни задачи общеевропейской внешней политики

не могли поглотить все внимание малороссиян и не были в состоянии подорвать те схоластические традиции, которые водворились в Киевской академии.

§ 2

В несколько позднее время, даже после того, как Киево-Могилянская школа оправилась от «умаления», наступившего в тяжелый период «междоусобных браней», ей все же не удалось приобрести права высшего учебного заведения и заполнить пробел предполагаемого ею образования. Не имея прав польских академий, она не давала даже всего того образования, которое можно было получить в польско-иезуитских школах, а также в пиарских учебных заведениях, несмотря на то, что они стояли, конечно, ниже академий. Курс философии в Киевской коллегии, например, читался вместо трех лет обыкновенно лишь в два года и занимал второстепенное место в программе академического преподавания.¹⁵⁸ Согласно традиций польских школ, направление лекций было преимущественно схоластическое, в чем легко убедиться, если заглянуть в учебники академий, сохранившиеся до сих пор. Они частью были занесены из Польши, иногда, может быть, молодыми людьми, возвращавшимися из польских школ, частью составлялись на месте в Киеве, по латино-польским образцам. Сочинители учебников подобного рода ограничивались обыкновенно пересказом чужих школьных трактатов и комментариев, написанных в духе средневековой схоластики и содержавших изложение и толкование философии Аристотеля.¹⁵⁹ Ученый Гизель в своем трактате «Мир с Богом человеку» применяет, например, в таинстве покаяния учение Аристотеля о четырех родах причин — формальной, материальной, действующей и конечной: «...ведати подобает, яко до коейждо тайны святой церковной, потребны суть сия четыре: материя или вещь, предложенная к святыне, форма или образ совершения тоя святыне, служитель или действующий св[ятую] тайну и приемлющий».¹⁶⁰ Впрочем, представители киевской академической учености иногда обнаруживали некоторую самостоятельность в выборе своих авторитетов. Иоасаф Кроковский, например, в своем философском курсе, читанном в 1686—1687 гг., находится и под некоторым влиянием Иоанна Дамаскина, а не одного только Аристотеля и его комментаторов. В вводных лекциях, касающихся понятия философии и ее подразделений, ученый префект, правда, уже не обнаруживает такой склонности рассуждать о том, что философия есть подражание

Богу, что истинная философия есть любовь к Богу и т. д., какая заметна в «Диалектике», и отступает от характерного смещения в ней религиозно-мистического созерцания с философией и богословия с метафизикой.¹⁶¹ Он считается с мнением Платона. Платон, по словам составителя курса, определяет философию или по объекту, или по цели. С точки зрения объекта философия (*sophia*) есть «познание вещей божественных и человеческих», т. е. «вещей вечных и тленных, скоропреходящих»; с точки зрения цели она есть освобождение (*volutio*) души от тела. С такими рассуждениями киевский ученый мог познакомиться не только из воззрений Аристотеля, но и из «Диалектики» Иоанна Дамаскина. В самом деле, при ближайшем сравнении «Введения» Иоасафа Кроковского с «Диалектикой» Иоанна Дамаскина оказывается, что в последней есть и определение философии в смысле познания дел Божиих и человеческих, и в смысле приготовления к смерти. Подобно Иоанну Дамаскину и Иоасаф Кроковский рассуждает о двоякого рода смерти: естественной, которая отделяет душу от тела, и другой, которая состоит в отрешении ее от многих страстей. Тем не менее составитель курса предпочитает в своих заключительных рассуждениях касательно понятия о философии придерживаться Аристотеля и Иоанна Дамаскина. Кроковский знает возражения Аристотеля, недовольного «метафорическим» характером такого определения, и, принимая его формулировку, полагает, что философия есть знание истины. Наряду с «Метафизикой» Аристотеля киевский профессор ссылается также и на «Диалектику» Иоанна Дамаскина, по мнению которого (согласному, впрочем, и с требованием автора трактата «О душе»), философия познает вещи «как оне суть», т. е. познает их через изучение их причин.¹⁶² Подобно Иоанну Дамаскину он также делит философию на умозрительную (спекулятивную) и практическую. Правда, он и в данном случае приводит одобряемое многими свидетельствами деление философии на натуральную, моральную и рациональную, но предпочитает деление ее на спекулятивную и практическую. В подразделениях обеих отраслей философии Иоасаф Кроковский несколько отступает от схемы Иоанна Дамаскина. Вместо богословия, физиологии и математики он, вслед за Аристотелем, предпочитает говорить о физике, математике и метафизике. Но, в сущности, он дает характеристику их содержания, за исключением разве «Метафизики», лишь немногим отличающуюся от той, которая принята в «Диалектике», хотя и находится уже под влиянием средневековой философии, например, Д. Скота, на которого он ссылается.¹⁶³ То же можно сказать и про замечания, высказываемые Иоасафом Кроковским относительно

практической философии. Подобно Иоанну Дамаскину, он делит собственно активную философию на этику, экономику и политику, и довольно близко к «Диалектике» определяет круг их ведения. Но наряду с активной философией, соответствующей практической или деятельной философии, он, вероятно, под влиянием средневековых комментаторов Аристотеля еще упоминает о философии искусственной (*facticia*).

Влияние католической учености продолжало, однако, обнаруживаться и на лекциях позднейшего времени. Из письма киевского митрополита Варлаама Ясинского к Калачинскому от 1695 г. видно, что и тогда профессора Киевской коллегии трактовали философию «по-римски», т. е. согласно методам, практикуемым в латино-католических школах, и продолжали компилировать свои курсы из латино-польских учебников. Уговаривая Калачинского занять предстоящую вакансию по кафедре философии в коллегии, В. Ясинский писал: «...отговорка неимением книг неважна, ибо в библиотеке Киевскаго братства множество книг по философии как печатных, так и рукописных. Я сам имел в руках философию, писанную рукою твоей превелебности с руководства магистра Алберта Влошановскаго, 1669 г. Кроме того, еще превелебный отец игумен Киевский Свято-Кирилловский отозвался, что он имеет два рукописные курса: один свой собственный — львовский, а второй покойного отца Яндзурского — люблинский». ¹⁶⁴ Да и теперь еще в киевских рукописных собраниях можно встретить немало курсов, даже позднейшего времени, читанных в таком схоластическом духе «*juxta morem Scholasticum*» и обыкновенно содержащих изложение доктрины Аристотеля «тем методом, которого придерживаются в школах». ¹⁶⁵ В философском курсе, читанном уже в начале 1690-х гг., Стефан Яворский, например, начал с заявлений, что он намерен ввести своих слушателей в «лабиринт Аристотеля». Он излагал учение о силлогизме согласно его «Аналитике», читал физику «*juxta mentem peripateticorum*» и психологию соответственно трем книгам Аристотеля о «душе», наконец, приступил к метафизике «*de eo suspectu, duce Aristotele*». ¹⁶⁶

В таких курсах профессора Киево-Могилянской коллегии касались иногда и практической философии. Вскоре по основании коллегии, например, Гизель уже проводил различие в своих лекциях между спекулятивным знанием, включающим одну только «чистую спекуляцию», и знанием практическим, интересующимся вещью в той мере, в какой она подлежит выполнению. Спекулятивное знание стремится только к тому, чтобы познать объект, практическое — имеет в виду его выполнение. Следова-

тельно, спекулятивное знание само по себе не предлагает никаких правил, которыми кто-либо мог бы пользоваться в тех случаях, когда он должен действовать; практическое знание, напротив, имеет в виду направлять действия, нужные для достижения своего предмета.¹⁶⁷

В позднейшее время такое деление получило более широкое развитие. В одной из своих вводных лекций Иоасаф Кроковский, например, развивает мысль, что спекулятивная философия выше (*nobilior*) практической, ибо знание спекулятивной философии обуславливает собой знание остального. Но он все же несколько останавливается на выяснении понятия о практической философии и, вероятно, под влиянием Аристотеля, Иоанна Дамаскина, а может быть, и более поздних компиляторов вроде Микраелиуса рассуждает о главнейших ее задачах.¹⁶⁸ Практическая философия, по его словам, есть такая мудрость (*sophia*), которая, кроме познания вещи, требует исполнения познанной вещи. Она, значит, рассуждает, имея в виду волю человека, о вещах, которые могут быть сделаны [им — А. Л.-Д.] хорошо или дурно. Практическая философия разделяется на деятельную и искусственную (*activa et facticia*). Философия деятельная управляет действиями, пребывающими внутри самого действующего субъекта, т. е. действиями воли, разума и памяти. Искусственная не остается в действующем субъекте, но переходит во вне его лежащее вещество, например, при постройке какого-либо здания и т. д. В свою очередь деятельная (*activa*) подразделяется на этику (в узком смысле), экономику и политику. Этика содержит правила касательно нравов души (*mores animi*), экономика предписывает те законы, которые должны иметь силу в домашнем союзе (*familia domestica*), политика — законы и права, которые должно соблюдать при управлении государством. Философия же искусственная (*facticia*) делится или на искусства, необходимые для поддержания человеческой жизни (земледелие и т. д.), полезные, облегчающие жизнь человека (кораблеплавание и т. д.), и приятные (танцевание и т. д.), сюда же можно отнести искусства (железоделательное, архитектурное и т. д.); или на искусства свободные и несвободные. Свободные, т. е. логика, грамматика, риторика, поэтика, «историка», способствуют душевному развитию человека; несвободные же (*serviles*), механические искусства служат для удовлетворения потребностей его тела.¹⁶⁹ Впрочем, Иоасаф Кроковский едва ли успел развить свои взгляды на задачи практической философии. По крайней мере, указаний на то, чтобы он читал особый курс подобного рода, не сохранилось, хотя прочитав курсы по логике и физике, он, согласно правилам древней академии, должен был бы приступить к чтению этики.

В своих лекциях Иоасаф Кроковский лишь наметил широкую область практической философии, но некоторые из ее элементов стали уже проникать в академическое преподавание, главным образом через посредство богословских курсов.¹⁷⁰ В самом деле, вскоре по окончательном присоединении Киева к России Киевская коллегия в силу известной жалованной грамоты от 11 января 1694 г. получила право завести высший класс богословия.¹⁷¹ По примеру «Богословских сумм», обыкновенно составленных в духе Фомы Аквинского,¹⁷² и киевские профессора, между прочим, включали в свои богословские курсы учение о добродетелях. В числе добродетелей они, согласно с теми же трактатами, различали две группы: теологические (вера, надежда, любовь) и моральные, а во главе моральных добродетелей они обыкновенно ставили [справедливость], учение о ней они, разумеется, излагали по известному трактату «De justitia et jure» или в виде комментариев на него.¹⁷³

По одному из наиболее ученых трактатов подобного рода, а именно тому, сочинение которого приписывается Стефану Яворскому, можно составить себе понятие о чтении одного из наиболее образованных киевских профессоров того времени. Согласно обычаю, принятому в школах, автор, перечислив главные моральные добродетели: справедливость, мудрость, умеренность и мужество, — трактует об одной только справедливости. Он признает ее, подобно Фоме Аквинскому, наивысшей из моральных добродетелей и посвящает особый трактат учению о ней.¹⁷⁴

Вообще, автор писал свой трактат, конечно, под влиянием томизма. Понятие о справедливости, некогда сформулированное Ульпианом и принятое «ангельским учителем» [т. е. Фомой Аквинским], попало в курс, читанный киевским профессором богословия в конце XVII в.: справедливость есть постоянная и непрерывная воля воздавать каждому то, что ему следует по праву.¹⁷⁵ Составитель курса принимает известное учение «Суммы» и о главных видах справедливости. Фома Аквинский, правда, различал главным образом только два ее вида: уравнивающую (*commutativa*) и распределяющую (*distributiva*), но он же дал повод к выделению еще двух ее видов: справедливости узаконяющей (*legalis*) и показывающей (*indicativa*).¹⁷⁶ Млодзяновский, например, ссылаясь на «Сумму», считал нужным различать указанные четыре вида справедливости.¹⁷⁷ Подобно польскому богослову, и составитель нашего курса рассуждает в духе богословских трактатов того времени о справедливости уравнивающей, распределяющей, узаконяющей и наказывающей.¹⁷⁸ Впрочем, он иногда, например, в рассуждении о двух первых видах справедливости,

приводит мнения Аристотеля, комбинируя их с мнениями Фомы Аквинского и позднейших представителей схоластического богословия. Но в учении о наказывающей справедливости автор близко придерживается учения «Суммы», с которым, впрочем, он мог познакомиться и из тех же богословских курсов, например, Млодзяновского.¹⁷⁹ Справедливость уравнивающая есть добродетель, согласно которой устанавливается известный порядок отношений частного лица к частному же лицу. Она требует, чтобы частное лицо отдавало каждому то, что ему принадлежит, т. е. возвращало ему ровно столько, сколько оно получило от него. Справедливость должна, однако, лежать и в основе отношений общественного союза (*communitas*) к его членам, и его членов к общественному союзу. Справедливость, которая должна лежать в основе отношений всего общественного союза к частному лицу, называется распределяющей. Она требует, чтобы каждому давалось то, что ему следует, лишь в той мере, в какой он оказывается частью общественного союза и в какой он имеет значение для всего целого. С такой точки зрения, например, публичная должность (*officium publicum*) может быть предоставлена лишь человеку достойному и искусному.¹⁸⁰ Справедливость, регулирующая отношения частного лица к общественному союзу, носит название узаконяющей. Она требует, чтобы каждый, в качестве части общественного союза, относился к нему правильно (*recte*) ввиду блага всего целого, т. е., чтобы он соблюдал свои обязанности относительно того общественного союза, с которым он связан. Такая связь (*nexus*) имеет характер подданства и устанавливается формально или признается в силу обычая. В самом деле, человек может или формально выразить свою волю вступить в отношение подданства к данному общественному союзу, или признает его в том смысле, что он не отказывается от акта подчинения, который был совершен впервые допущенными в данный союз людьми и был принят самим общественным союзом. Следовательно, подданный должен на основании связи, существующей между ним и общественным союзом, заботиться об общем благе («*respicere bonum commune titulo nexus ad communitatem*»), и обратно, общественный союз имеет право на то, чтобы его члены, т. е. граждане, радели об общем благе, хотя бы им приходилось жертвовать своим имуществом или даже подвергать жизнь свою опасности. Подобно тому, как части, по закону естественному, служат для защиты целого и, например, рука, хотя бы под страхом отсечения, ограждает целое от удара, так и общественный союз имеет право на то, чтобы его члены защищали его, хотя бы под опасением лишиться жизни. Общественный союз имеет право

требовать от своих членов исполнения их обязанностей. Основываясь на вышеуказанной связи и опираясь на закон естественный, в силу которого часть должна независимо от собственного желания соблюдать целое, он в случае нужды наделен властью относительно имущества частных лиц и может требовать от них даже пожертвования собственной их жизнью.¹⁸¹ Подобно вышеуказанным видам, и справедливость наказывающая имеет в виду некое благо (*aliquid bonum*), но в отличие от остальных видов справедливости она достигает его путем наказания согрешившего в той мере в какой он его заслуживает. Наказывающая справедливость прибегает к наказанию согрешившего, например, для его исправления или только для запрещения его действий и для спокойствия других, да и для сохранения справедливости. Следовательно, в отличие от остальных видов справедливости наказывающая стремится устранить вред (*nocumentum*), или предупреждая его нанесение, или наказывая виновного за нанесенные обиды. Но она, в сущности, может быть названа справедливостью лишь в том случае, если соблюдает «честность» в наказании виновного и не превосходит должной его меры. Справедливость в наказании обнаруживается в том смысле, что право наказывать может быть возложено на правителя, который и устанавливает некое равенство между наказанием и преступлением.¹⁸²

В главах, посвященных выяснению понятий о справедливости и ее видах, составитель трактата высказывает, таким образом, и главнейшие общие понятия, положенные в его основу. Но он не останавливается на выяснении понятий о праве естественном, божественном и гражданском; впрочем, он пользовался ими, рассуждая в духе Фомы Аквинского и последующих богословов, например Бекана, о праве собственности и, в частности, о рабстве. Первоначальный дележ имущества произошел между людьми на основании права народов или соглашения их, а не на основании естественного права. Тем не менее можно относить его и к сфере естественного права, так как такой дележ очень соответствовал естественному праву или требованиям разума. Ведь по его совершению вещи лучше добываются и сохраняются, ибо человек больше заботится о собственном добре, чем об общем. Вместо с тем тот же акт устраняет праздность, а также смешение вещей и сталкивания (*collisio*) между людьми, каждый из которых мог запретить другому пользоваться общей вещью. Следовательно, можно сказать, что разум предписывал государям или самим народам прибегнуть к такому дележу, но с формальной точки зрения все же следует признать, что он совершился благодаря «соглашению народов», распределивших между собою страны.

В своем рассуждении о рабстве автор придерживается аналогичного взгляда, развивая его, впрочем, согласно новейшим писателям, например, Бекану. По природе (*ex natura*) все одинаково свободно и человек не может быть рабом другого. Он становится рабом или на основании права народов, например, в том случае, если он взят в плен во время «справедливой войны», или в силу положительного права, или по собственному почину, добровольно подчиняя себя власти господина.¹⁸³

В дальнейшем изложении своего трактата, затрагивающего и многие другие более специальные темы, составитель курса отступает от системы, принятой в «Сумме», скорее следует главным образом той, которой, например, Млодзяновский придерживался в своих предварительных лекциях о праве и справедливости. Подобно ему, например, наш автор рассуждает об объекте и о субъекте справедливости, но в отличие от его печатных лекций довольно подробно трактует о том, что касается «казуистики». В таких отступлениях русский автор едва ли обнаруживает, однако, большую самостоятельность: в курсах схоластического богословия материи подобного рода также встречаются. Подобно Бекану, например, и составитель нашего курса рассуждает о специальных приложениях начал уравнивающей и наказывающей справедливости в «казуистике». Он дает понятие о дарении, духовном завещании и договоре с главнейшими его разновидностями; он также выясняет, каковы обязанности судьи, обвинителя, свидетелей и виновного. В одной из своих диспутиаций он также останавливается на учении о действиях справедливости, т. е. о судебном решении и о восстановлении нарушенных прав.¹⁸⁴

Итак, составитель чтений о праве и справедливости придерживался преимущественно схоластических традиций. Они заметны и в том, что чтения подобного рода вставлены в богословский курс, и в тех авторитетах и началах, которых он придерживается, и в принятой им системе, и в его отношении к естественному праву. Профессор, с богословской точки зрения читавший такие лекции «студеям» Киево-Могилянской коллегии, правда, уже сообщал им систему понятий, несколько введивших их в учение о справедливости и о праве, об общих его принципах, о некоторых его видах, преимущественно об имущественных правах, а также о судопроизводстве, но он все еще далек был от естественно-правовых понятий даже в тех случаях, когда они уже проникли в известные ему пособия. В одном из них, например, в числе соображений, высказываемых против выделения особого понятия о vindикативной справедливости, автор указывает, между прочим на то, что она относится к справедливости коммутативной,

ибо государь или судья, в силу договора с государством, обязан наказывать «долиқты». Русский автор, хотя и пользовался тем же трактатом, в данном случае, однако, предпочитает опустить упоминание о договоре между государем и государством и говорит о нем только применительно к одному судье.¹⁸⁵

Впрочем, сведения по этике, проникавшие в южнорусские школы, в некоторых случаях могли иметь и несколько иной характер. Учебник по философии 1678 г., принадлежавший С. Сулиме, содержит, например, «толкования к Никомаховой этике». Книга украшена надписью: «*Samuel Sulima prefectus Czernihoviensis Congregationis*»,¹⁸⁶ — а затем попала в Киевскую духовную семинарию. В позднейшее время, когда при Феофане Прокоповиче этика появляется в качестве особого предмета преподавания, оно ведется в духе перипатетической философии, правда, уже значительно высвободившейся из-под гнета схоластики, но все еще далекой от новейших течений европейской мысли.¹⁸⁷

Богословские курсы того времени содержали иногда не только учение о праве и справедливости, но и отрывочные ссылки на «*Политику*» Аристотеля.¹⁸⁸ Кое-какие сведения о «*Политике*» проникали в Киев и другим путем. В Киевской духовной семинарии, например, находится рукописный философский курс, преподанный А. Ветковским, профессором Замойской академии в 1665–1666 гг., курс содержит, между прочим, «толкования на восемь книг Аристотелевой республики, называемых политикой», «эксцериты» из того же сочинения находятся и в философском сборнике лекций, читанных иезуитом Я. Корманом в Вильне и вслед затем попавшим в Киев.¹⁸⁹

Тем не менее лекции подобного рода, вероятно, составляемые под влиянием иезуитских воззрений на задачи политики и формы правления,¹⁹⁰ едва ли могли читаться в Киево-Могилянской коллегии. Преимущественно интересуясь богословием и предлагая схоластическое образование, она не могла придавать самостоятельное значение философии. Позднейшая жалованная грамота 1694 г. утвердила чтение богословских и философских курсов, но под условием крепкого соблюдения восточного исповедования.¹⁹¹ Уже с такой точки зрения практическая философия не могла занять независимое положение в системе академического преподавания. И действительно, ни в лекциях по философии, ни в других известных нам источниках того времени нельзя, кажется, найти прямых указаний на обычное чтение каких-либо особых курсов по этике и политике, т. е. на преподавание их в Киевской коллегии в качестве особых предметов.¹⁹² Даже в конце XVII в., когда Киевская коллегия несколько оправилась

и устраивала годовые публичные диспуты с печатными богословскими и философскими тезисами, философско-политическое образование оставалось здесь в пренебрежении.¹⁹³ Отдел, посвященный изложению политики, редко встречается даже в философских курсах позднейшего времени. Его нет, например, в лекциях Кулябки и Козачинского, а последний читал уже в 1743–1745 гг.¹⁹⁴ Естественно, что при таких условиях школьная литература того времени оказывалась чуть ли не лишенной специальных трактатов по этике и политике.

Во всяком случае, судя по тем лекциям и диспутам, которые читались и велись в Кнево-Могиланской коллегии, малорусские ученые того времени преимущественно придерживались латинопольской схоластики и в области морали и политики. Лишь в очень редких случаях можно указать на следы влияния таких течений, которые уже были связаны с Возрождением. Виленское православное братство украсило свою «верификацию невинности» (1621 г.) в виде эпитафии словами Липсия. В реестре книг, купленных Петром Могилой еще в 1632 г. и, может быть, вошедших в состав библиотеки коллегии, например, с такой точки зрения следует отметить некоторые сочинения Липсия: между прочим, Афанасий Филиппович, «законник чину св. Василия Великого», также ссылался на Липсия.¹⁹⁵ Фактов подобного рода, однако, слишком мало для того, чтобы можно было на основании их говорить о каком-либо новом течении. Даже такие выдающиеся представители южнорусской литературы второй половины XVII в., как И. Галятовский, оставались под сильным влиянием схоластических традиций, исходивших из иезуитских школ. Хотя он уже ссылался иногда на протестантского историографа Слейдана, но гораздо чаще пользовался «Анналами» Барония. Хотя и почерпал иногда свои богословские аргументы из «Освобожденного Иерусалима» Торквато Тассо, но еще чаще обращался к средневековым сборникам повестей, составленным Цезарием Гейстербахом.¹⁹⁶ Хотя он и цитировал Петриция¹⁹⁷ и Ботера, между прочим писавшего о «монархологии», но подобно иезуитам, отрицательно относился к Макиавелли. Галятовский признавал его последователей еретиками за то, что они ставят государство выше церкви.¹⁹⁸ В области исторической литературы польские образцы также оказывали свою долю влияния. Г. Грабянка, например, кроме Ботера и Гваньини, ссылается на писателей, уже находившихся под влиянием Возрождения, — на Стрыйковского, а также на Коховского и Твардовского.¹⁹⁹

Итак, Киево-Могиланская коллегия в XVII в. оставалась верной схоластическим традициям, исходившим преимущественно

от иезуитских латино-польских школ, и в области морально-политических идей. Ее питомцы все еще оставались почти чуждыми характерных начал новой образованности, теснее связанной с Реформацией, чем с католической школьной мудростью. Они не знали еще ни Декарта, ни Лейбница и Вольфа, ни Гроция и Пуфендорфа.

Аналогичное заключение приходится сделать и относительно знакомства южнорусских ученых с положительным направлением в области общественных наук. Киево-Могилянская коллегия могла сообщить своим питомцам несколько отрывочных сведений по практической философии, но она не давала им основательного знакомства с историей, в особенности с историей родной страны и с современным ее состоянием, знакомства, которое вливало бы жизнь в их общую культуру и побуждало бы их применять и проверять усвоенные ими начала на практике. Лучшие представители южнорусского просвещения давно уже мечтали о том, как «народ русский» будет иметь не только философски, но и юридически образованных, способных принимать деятельное участие в Сеймах, оберегать свои права и домогаться справедливости на судах,²⁰⁰ но время для такого просвещения далеко еще не настало. Благодаря тому, что коллегия в то время открывала свои двери для всех сословий, между ее учениками можно было встретить и молодых людей из малороссийского шляхетства и даже детей великороссийских всяких чинов.²⁰¹ Ученики академии, правда, далеко не всегда оказывались на высоте своего призвания и вызывали жалобы киевских мещан за буйство и воровство,²⁰² но, по крайней мере, некоторые из них вслед за тем отправлялись в заграничные университеты для довершения своего образования, а иногда даже специально занимались там юридическими науками.²⁰³

Трудно сказать, насколько Киево-Могилянская коллегия могла содействовать распространению предлагаемых ею схоластических знаний и связанных с ними морально-политических идей. Она считалась «украшением и охранением святой веры» и долгое время была главным очагом русского просвещения, в особенности с 1680-х годов деятельность ее стала расширяться. Таким образом, киевская школа послужила рассадником многих проповедников и писателей, учителей и «переводчиков разных языков», вообще распространявших начала киевской образованности, а вместе с ними и зачатки моральных и политических учений в других центрах и в разных слоях общества.²⁰⁴ Киево-Могилянская коллегия воспитала также многих последующих деятелей эпохи преобразований. Между ними были и такие

типические представители киевской образованности, как Стефан Яворский, много способствовавший перенесению ее начал в Московскую академию, и как Феофан Прокопович, уже решительно выступивший против латино-польской схоластики и попытавшийся воспользоваться новым учением о естественном праве для обоснования русской доктрины абсолютизма. Вскоре после подтверждения ее прав на внутреннее управление и суд, Киевская академия сыграла довольно видную роль и в частном эпизоде, характерном для истории проникновения в среду русского общества новых правовых теорий. Когда князь Д. М. Голицын стал заботиться о переводе разных трактатов по морали и политике на русский язык, он нашел деятельных помощников среди персонала и студентов академии,²⁰⁵ но далеко не все книги, переведенные ими, соответствовали тем началам латино-польской схоластики, которые так долго господствовали в академическом преподавании. Факты подобного рода, конечно, дают основание признать, что Киево-Могилянская коллегия имела значение для русского общества, но все же слишком общи для того, чтобы судить по ним о степени ее влияния, особенно в области морали и политики.

§ 3

Киевская коллегия с ее схоластической образованностью долго еще продолжала оказывать существенное влияние и на тех малорусских писателей, которые касались этики или политики в своих произведениях; между ними достаточно отметить Гизеля, Максимовича и Миславского. Они писали свои сочинения под давлением тех же школьных традиций и благодаря изданию их способствовали их распространению и в великорусских центрах.

Во главе малороссийских ученых, выдвинувшихся благодаря стараниям Петра Могилы, современники ставили Гизеля. Он, правда, родился в Пруссии, в реформатском исповедании, и там же получил первоначальное образование, но вслед за тем появился в Киеве, принял православие и был послан Петром Могилой за границу для того, чтобы приготовиться к преподаванию наук в учреждаемой им коллегии. По возвращении из-за границы Гизель, хорошо знакомый с латино-польской образованностью, вскоре действительно занял место преподавателя коллегии, а затем и ее ректора. Впрочем, и по оставлении коллегии, где он читал философский курс, он и в сане архимандрита Киево-Печерской лавры продолжал пользоваться славой ученого. Современники

называли его «Аристотелем», с философией которого он действительно был знаком,²⁰⁶ и охотно обращались к нему за советами.²⁰⁷

В главном своем сочинении Гизель все еще отчасти придерживается того православно-политического мировоззрения, которое давно уже получило свое выражение, например, в выше рассмотренных «Главизнах» диакона Агапита. Но вместе с тем он находится под сильным влиянием схоластических традиций. Преобладание последних, однако, смягчается тем, что автор был уже, кажется, несколько знаком с обновленной схоластикой, высказывал иногда довольно гуманные взгляды на человека и не терял из виду современных ему политических стремлений своей родины.²⁰⁸

В самом деле, в «Мире с Богом человеку» нельзя не заметить рассуждений о самодержавии в духе «Главизн» диакона Агапита, высказанных преимущественно в «предословии до его царского пресветлого величества». Автор, правда, не останавливается на мысли о равенстве всех людей перед Богом, что, пожалуй, было обусловлено назначением «предословия». Но он говорит, конечно, что царь, «избранный от Бога», «высочайший» над всеми «подручными» ему людьми, что «орел... царского пресветлого величества двоеглавный, аще за первую главу имать свою царскую над всеми область, обаче за вторую себе главу, равно почитает и благочестие», что господь должен почитать веру святую православную и «заступаться» за нее; что он должен владеть своими страстями, приводить подручных себе к спасению и творить добро; что «Бог есть правда» и что «правый» царь должен царствовать не только благоверно и мудро, но «праведно» и «милостивно», т. е. «судить праведным судом» и т. д.²⁰⁹ В рассуждениях подобного рода нельзя не усмотреть значительного сходства с известным учением о правде. Но они содержатся главным образом в «предословии до его царского пресветлого величества». Текст «Мира», напротив, написан под заметным влиянием других течений.

Подобно Фоме Аквинскому, желавшему сочетать христианство с философией Аристотеля, и Гизель пытается примирить веру православную с «здравым разумом», в силу которого можно принимать кое-что «новое», если только оно согласно с православием и полезно. В своей книге он уговаривает читателя не презирать все новое: «... ибо аще бы что и новое зде обреталось, но занеже с верою православною соглашается, и полезно есть к созиданию, того ради презиратися не имать». Он молит его «да не возгнушатся» от того, «что и от внешних учителей взято быти обрящется», он указывает на то, что не только в «иноверных», но и в «еллыньских учениях иногда истинныя и здравому разуму служащия повести, яко злато посреде блата обретаются».²¹⁰ С такой точки

зрения Гизель при составлении своего труда считал возможным и пользоваться иностранными книгами: большею частью, вероятно, писанными еще под влиянием схоластических традиций. Сам он иногда ссылается на «некоих учителей»²¹¹ и, вероятно, под влиянием латинских книг, касавшихся казуистического богословия, или иезуитских руководств, содержавших наставления духовникам о том, как им руководить и управлять человеческой совестью, задумал написать свою книгу.²¹² Из лекций или нескольких учебников он мог почерпнуть и кое-какие сведения о естественном законе, о добре общем (*bonum commune*) и т. д. Но он боялся смутить православных, а может быть, опасался и нареканий в том, что книга его содержит нечто «новое и странное», и не решился раскрыть всех своих источников.

В сочинении, посвященном главным образом учению о покаянии, разумеется, нечего искать изложения системы морально-политических понятий, они скорее подразумеваются, чем определяются в нем. Но все же Гизель касается некоторых из них, главным образом в учении о грехе.

В довольно случайных заметках автор «Мира» попутно различает несколько видов закона, соблюдение или нарушение которого ведет к добродетельной или греховной жизни: закон Божий и естественный, церковный и гражданский.²¹³ Закон Божий, надо думать, обнаруживается в «заповедях Божиих»; они или запрещают творить зло, или повелевают творить благое. Закон естественный основан на разуме, которым Бог, по образу своему, «человека над вся создания украсил»; одно из главнейших его «повелений» состоит в том, чтобы «предпочитати добро общее над уединенное». Закон церковный содержит постановления и «предания» церковные, а гражданский — уставы и повеления «великих господ, имеющих подручных».²¹⁴ Закон Божий и естественный выше гражданского: уставы или заповеди «великих господ» должны быть изданы «ради общего добра».²¹⁵

Вышеуказанные законы, в особенности, конечно, законы Божий и естественный, определяют обязанности человека к Богу, к самому себе и к ближнему. Исполнение их приводит человека к примирению с Богом, с самим собою и с другими людьми, а нарушение таких законов — к «согрешению».²¹⁶

Обязанности человека к ближнему осуществляются в разного рода союзах, и прежде всего в союзе супружеском, родителей и детей, а также домашнем, где главе его «подобает о житии домашних своих ведати и развращенная исправляти... законом естественным глава имать промышляти о удесех». В частности, господа должны заботиться и о тех из своих «домашних», которые

причисляются к челяди. Они должны иметь попечение о ее «душевном» и «телесном» добре, «дабы челядь ведали, что прислушает к вере и к должности христианской, дабы участниками были тайн святых церковных, дабы праздновали дни святые, дабы не оставляли моления до Бога, дабы хранили посты, дабы жили честно»; «о добре их телесном, дабы челядь прислушающее имели пропитание, дабы тяжкою зело и не обещанною работою мучимы не были... дабы немогущих работати... всякое от них промышленные имели». В случае, если «рабы» обнаружат неповиновение, господу не должны их «с велиим стужением своим понуждати, должны обаче властительско наказовати, вин им греховных, яко то злых общений не попушати, за грехи ошущенный казнити, паче же зело законопреступных хулников, блудников, пианиц и инных соблазняющ ихни же держати», но не казнить их «неправедно или без милости». В свою очередь челядь или рабы должны почитать своих господ, слушаться их и повиноваться им, не только благим и кротким, но и строптивым. Они должны быть верными слугами и радеть «о тщение господ своих», но, подчиняясь даже строптивым господам, они не должны слушаться их в том, в чем не подобает, «еже есть противу Бога исполняюще беззаконное их веление, служаще и пособствующе им в гресех».²¹⁷

Обязанности к ближнему осуществляются и в государстве, в отношениях «великих господ» к «подручным», им подданным. Власти, установленные от Бога, «монархи, князи и прочий обладатели» должны, конечно, служить в благочестии христианском и в ревности к церкви образом и поводом своим подданным, они должны заступаться за веру православную, но обязанности их к подданным определяются преимущественно с точки зрения «добра общего». Оно должно служить руководящим принципом их политики. В самом деле, власти должны быть «строителями добра общего», не «ломаая праведных уставов», они должны издавать законы, повеления и заповеди (запрещения) «ради добра общего» и соблюдать «вольности и крепости правныя», в особенности те из них, которые были даны церкви. Ввиду той же цели «добра общего» они чинят «общие советы» со своими советниками, надзирают за деятельностью подчиненных властей, облагают подданных своих возможно менее тяжкими уроками и даяниями, «не губят... на потребу общую служащих», устраивают мосты, заботятся об участи вдов, сирот, убогих и «иных маломощных» и т. д. Наконец, имея попечение о том, чтобы подданные их жили в мире, без обиды и насилия и охраняя «их добра» они должны творить им правосудие и «противу воли обиженных» не отпускать не по правде вину тем, «иже обиду содеяша», не казнить никого

смертью «без изыскания вины» и т. д.²¹⁸ Обязанности подданных состоят в том, что они должны повиноваться своему властелину даже в том случае, если «от безчинного жития властелинова много зла на все обладание его исходило». Впрочем, обладаемый может тогда попытаться «исправить» властелина, но не иначе, как «с подобающею честью», помня, что «исправление есть дело любви». Хотя непослушание власти, установленной от Бога, есть грех смертный, но обладаемый не обязан исполнять все ее повеления. Только единому Богу человек должен «во всем всячески» повиноваться, но «человеку же, власть имущему или старейшине не тако». Никто не обязан быть послушным ему главным образом в двух случаях: во-первых, если он приказывает нечто противное «заповеди Господней или церковной», и, во-вторых, если он «не имеет власти над повинующимся»; а не имеет он власти «в действиях душевных... весьма внутренних» и «в делах, прислушающих к самому естеству тела». «Подручный», значит, не обязан повиноваться «власть имущему», если он требует, чтобы его «подручный» мыслил то или иное, хотел то или иное, верил так или иначе; или, чтобы он, имея «возраст и разум совершенный», женился или жил «безженно», или «противу естества в явственную беду смерти вдастся». Таким образом, всякий обязуется быть послушным начальнику только в том, «в чем свойственно начальнику иметь власть над повинующимся: яко же сын отцу в добром воспитании, ученик учителеви в учении, раб господину в делах рабских, жена мужу в домостроении, людие мирстии началству мирскому в чину сожития в мире, а духовному в вещех к чести Божией и спасению своему прислушающих».²¹⁹

В вышеизложенном учении об обязанностях властей и «обладаемых» Гизель, действительно, пользуется некоторыми новыми понятиями, в особенности же понятием о естественном законе и тесно связанным с ним понятием о добре общем. Он полагает, что последнее должно служить для великих господ руководящим принципом их политики, и, следовательно, уже приближается к тому понятию о государстве, которое получило у нас дальнейшее развитие в эпоху преобразований, но в учении о послушании «в вещех к чести Божией и спасению своему прислушающих» духовному, а не мирскому начальнику, и о сохранении привилегий церкви. Он, может быть, находится и под влиянием католических традиций, предоставлявших церковному авторитету самостоятельную сферу действий и ограничивающих всевластное вмешательство государства в частную жизнь.

«Мир с Богом человеку» выдержал два издания в Киеве и получил некоторую известность в Москве. Гизель посвятил свое

произведение «всеа Великия и Малыя и Белья России самодержцу» Алексею Михайловичу и Баранович предрасположил царя и московского патриарха в пользу книги, изданной по его побуждению, о ней же хлопотал и Симеон Полоцкий. Царь милостиво принял поднесенный ему экземпляр и наградил автора, да и сам патриарх отнесся к ней благосклонно. С разрешения правительства книга его продавалась в Москве, например, «на Кресце», она попадала и в библиотеки частных лиц, например Афанасия, архиепископа Холмогорского. Один из ее экземпляров принадлежал подьячему Приказа Большого дворца Тимофею Аврамову, а затем довольно долго переходил из рук в руки, что видно из заметок на его полях.²²⁰ Только через двадцать с лишком лет после издания книги новый патриарх (Иоаким) уличил Гизеля в хлебопоклонной ереси и признал «Мир с Богом человеку» зловредной «новотворной» книгой, что, впрочем, могло сделать ее еще более известной.²²¹ Следовательно, можно думать, что вместе с богословскими рассуждениями автора и его отрывочные замечания о законе естественном, о домашнем союзе и добре общем могли получить некоторое распространение и за пределами узкого кружка малороссийских ученых.

В своих рассуждениях Гизель, однако, почти не касался более частных проблем политики, например, о формах правления. В известном философском курсе он, в числе прочих, правда, привел сентенцию о вреде многоначалия, да и в последующее время касался учения о монархии, но он не остановился на теоретическом рассмотрении такого учения, хотя бы в духе той схоластической школы, влияние которой обнаружилось на его сочинениях, и рассуждал о монархическом строе преимущественно лишь в его практическом значении для решения вопроса о политической судьбе Малороссии.²²² Лазарь Баранович, «стяжавши глубину премудрости» в Вильне, Калише и Киеве, где он одно время преподавал и философию,²²³ напротив, счел нужным высказать несколько общих мест о царе, его правах и обязанностях. Стоя гораздо ближе ученого архимандрита Киево-Печерской лавры к московскому двору, он воспользовался случаем «преставления» царя Алексея Михайловича для того, чтобы преподнести его преемнику «Книгу», которая несколько напоминает известные в то время «зеркала государей» и тому подобные сочинения. Впрочем, в своих наставлениях царю Федору Алексеевичу, автор, в сущности, довольно близко придерживается идей, известных из «Главизн» Агапита. В «Книге» Лазаря Барановича можно найти, например, такие же рассуждения о царе-помазаннике Божиим, о том, что он должен испытывать страх Божий, «зачало» разума

и мудрости, и быть «слугою Божиим». Что будучи слугою Божиим «со всеми» и не отличаясь по «человечеству» от «пренищенной-шаго», он все же подобен Богу «достоинством и чином». Что он должен стремиться к самопознанию и управлять своими страстями, сам на себя обращая гнев свой, если содеет злое, ибо никто не может укорять его, разве только его собственный разум и совесть. Что он должен относиться с любовью к «сущим под собою» и в их любви утверждаться, ибо «без любви власть не может иметь покоя», а при любви к господину «доброхотнейши к послушанию бывают». Что он должен соблюдать правду и хранить законы, ибо «заповедь давшим должно и образом быти». Что он должен быть милостивым и щедрым к своим подданным, «возбраняя», однако, зло творящим «первое прощением, посем же мучением». В рассуждениях подобного рода Лазарь Баранович, конечно, не сообщал ничего существенно нового, но он не ограничился изложением нравственных требований, предъявляемых государю. В самом начале своих наставлений он указывает и на то, что «правление людей великаго разсмотрения взыскует» и что царь должен «учения и мудрых людей возлюбити», «испытывая притчи и истории», а также «умныя их деяния». Но и он не остановился на выяснении принципов и искусства государственного управления, направленного к тому, чтобы творить «полезное всеми всему царству».²²⁴

В редких случаях и другие, позднейшие писатели также ссылались на «общую пользу»: Г. Грабянка, например, что он ввиду «общей пользы» решился «явити свету свои повести» о подвигах Богдана Хмельницкого,²²⁵ но такие риторические обороты еще не дают права утверждать, что понятие об «общей пользе» в то время получило какое-либо существенное значение в области политических идей малороссиян.

Схоластическое направление продолжало обнаруживаться и в позднейших произведениях морально-политической литературы, составленных южнорусскими учеными. С такой точки зрения «Феатрон нравоучительный», напечатанный архимандритом Максимовичем, и компиляция архимандрита печерского Миславского, вышедшая из лаврской типографии под давлением, «Ифика иерополитика», заслуживают некоторого внимания: в противоположность трактату Гизеля, все же составленному прежде всего ввиду богословской цели, сочинения, изданные Максимовичем и Миславским, уже морально-политического содержания. Книга Максимовича, в сущности, почти дословный перевод сочинения убежденного католического писателя. Компиляция Миславского, вероятно, также возникшая под тем же влиянием, обнаруживает,

однако, более широкое понимание существовавших в то время теорий и, замыкая собою ряд морально-политических наставлений, составленных под давлением латино-польских традиций, вместе с тем уже примыкает и к течениям, стоявшим в некоторой зависимости от нового учения о естественном праве.

Бывший воспитанник Киевской коллегии, Максимович и по выходе из нее довольно долго еще оставался в Киеве и успел приобрести здесь репутацию образованного человека. Судя по некоторым известиям, он был одно время наставником-учителем в латинских классах академии, а впоследствии состоял проповедником в Киево-Печерской лавре и произнес несколько проповедей, появившихся в печати.²²⁶ Таким образом, занимая архиепископскую кафедру в Чернигове, он уже был известен своими литературными трудами. Но его просветительная и литературная деятельность развернулась еще шире по переезде в Чернигов. Здесь Максимович основал «коллегиум», доступный в то время детям разных сословий, и издал целый ряд сочинений, большей частью, впрочем, не отличавшихся самостоятельностью своего содержания.²²⁷

В одном из своих изданий Максимович дал перевод морально-политических наставлений папского каноника и профессора богословия Амвросия Марлиана. Его книга пользовалась большой известностью, попала, между прочим, и в Польшу, оттуда могла проникнуть и в Киев. Здесь, вероятно, Максимович и успел с нею познакомиться.²²⁸ Православный иерарх не упоминает, однако, что его труд — перевод сочинения папского каноника и он называет его по имени. Впрочем, Максимович и не хотел дать полный перевод его трактата: он изменил в тексте оригинала кое-что «противное вере». Тем не менее и в русском переводе, вышедшем под несколько измененным заглавием,²²⁹ легко вступить в рассуждения, написанные в духе католицизма, об «истинной вере и благочестии», об отношении авторитетов духовного и светского и т. д.²³⁰

Естественно, что Максимович, бывший воспитанник Киево-Могилянской коллегии, не чуждался и того схоластического направления, какого Марлиан придерживался в своем трактате. Вслед за ним и русский иерарх приводит, например, мнения «Фомы, правды любителя и превысочайшего учителя» и вместе с тем ссылается на другие авторитеты, в том числе на «Платона, начальника философов», на Аристотеля и на «Плютарха, на Тацита, Валера» (Валерия Максима) и Сенеку, а также на Энея Сильвия (Пикколомини), но благоразумно уклоняется от упоминания о Беллярмине, которого Марлиан также цитирует. Несмотря на

такие ссылки, «Театр» все же отдает схоластикой. Она заметна, например, в рассуждениях Марлиана о «ноциях» (*notiones*), «реляциях» и т. д. Аналогичные приемы можно встретить и в его политических построениях. Он старается доказать, например, что подобно веществу, «кроме воображения не могущему пребывать», и «стадо» не может обойтись без «руководителя»; «понеже убо, по разумению Фомы, вещество не бывает кроме воображения, образа не имуще» [т. е. *sine forma* — *А. Л.-Д.*], начальник же есть образ стада, «должно и благопотребно реши: не може стадо пребывать, не имущи близь суща присутственна пастыря». ²³¹ С той же католическо-схоластической точки зрения, какой придерживался Марлиан, он не мог признать значение нового направления в политике. Максимович передает, например, его отрицательные отзывы о макиавеллизме. «Вем, — [пишет автор — *А. Л.-Д.*], — некоего пагубнейшего человека... наставляюща начальника кроме веры, благочестия и благоговейства, не имуща же в себе ни мало узаконений праведных... являти себе [собою? — *А. Л.-Д.*] благочестия почитателя, но не воистинне, еще хочет царство безпечален содержать; паче же поучает, аще бо имети пребывание, яково является время, и еже благополучи наносит, тамо да обратится и в прилучшейся нужде зло сотворити да не отречет, носящи на себе образ льва и лиса [лисы? — *А. Л.-Д.*] насилием и лестию». ²³²

Почти все общие принципы морали и политики, предложенные в «Театре» Марлиана, нашли себе место и в русском переводе его произведения. Не одобряя макиавеллизма, автор придерживается обратного мнения, обусловленного, конечно, требованиями христианской морали, но уже высказанного Аристотелем: «Лучше есть умерети, неже противу добродетели безчестно что творити». Значит, и всякая высочайшая власть должна придерживаться правил добродетели: властелин в том не повелитель, но сам «под областию добронравного пребываеши». ²³³ Автор готов даже указать на самопознание, как на способ созерцания в себе «божественного образа». Цицерон уже заметил, что, кто самого себя познает, «изобрязет в себе быти нечто божественное». С такой точки зрения автор приводит следующее правило: «Посещая образ твой, сиесть, разсуждаяй души твоей достоинство, в ней же сияет Образ Божий, удоб познаеши высоту твою и доброхотно суетных отвратиши». ²³⁴

Впрочем, каков бы ни был источник истинного познания богооткровенных истин, соблюдение заповедей божиих — основное условие государственной жизни: «...земное бо царство, противляющееся заповедем небесным, не царство, [а] вертеп разбойническ нарыцается». Та же мысль подтверждается и более

утилитарными соображениями: «...дотоле царства разширительные процветаху, донеле святые законы истинно и верно сохраняху»; в противном случае царства обречены на погибель.²³⁵ Отсюда автор выводит и тот принцип, которого государь христианский должен придерживаться в своей политике. Царь обязан «покорять державу свою закону Божию», повиноваться заповедям Божиим и почерпать все к правому житию и к праведному правлению приличное и благопотребное из «Божественнаго писания». Но советы автора приобретают утилитарный оттенок в тех случаях, когда он уговаривает царя «покорять державу свою закону Божию», если он желает видеть свое царство «безмятежным, крепким и долговременным».²³⁶

Настойчиво высказывая такие требования, «Театр» слишком мало дает для выяснения другого принципа, а именно понятия об общем добре, также составляющем предмет попечений начальника. Возможно, что, признавая его наместником Божиим, автор в таком же смысле рассуждал и о «врученном начальнику о всех общем добре». Нигде не предлагая обстоятельного разъяснения смысла, в каком он говорит об «избрании» царя, составитель трактата все же мимоходом упоминает, что правитель, «избранный ради общего добра», «яко истинный отец о всех промышляет».²³⁷ Часто ссылаясь на авторитет «философа», он, конечно, мог находиться под некоторым влиянием его учения об общем благе как цели политики. Во всяком случае, наряду с соблюдением «законов Божиих» и, разумеется, в соответствии с ними, государь, по мнению автора, должен заботиться и об общем добре, — понятие, которое он, кажется, ставил в духе учения того же философа в связь с понятиями о справедливом или равном.²³⁸ Такое понимание проглядывает, по крайней мере, в некоторых из рассуждений папского каноника, например, о повиновении в равной мере всех закону, «предустановленному начальником», но «всем равне преданному». В самом деле, «достоин воистинну имени начальника» лишь тот, кто повинуется им же «узаконенным преданиям». Само собой разумеется, что и граждане должны повиноваться им, ибо «душа гражданом закон есть».²³⁹ Подобно тому, как солнце «всем обще сияет», так и начальник должен «о всех промышлять», «ни единого презирать», «на дело взирать», а не «на лице», и всем давать равный суд.²⁴⁰

Таким образом, обязанности начальника вытекают не только из заповедей Божиих, но и из соблюдения общего добра, ради которого он избран. Созданный ради общего добра, начальник всегда должен его «пред очима имети»; «царь бо царства ради, [а] не царство царя ради». Ссылаясь на Аристотеля, автор продолжает

свое рассуждение следующим образом: «... яко вещество всецело, не ради частей, но кояждо часть и самая глава ради общего добра всего тела сотворена», так и царь должен быть служителем государства.²⁴¹ Вместе с тем из обязанности царя соблюдать общее добро составитель трактата выводит и право отсекал от тела части, грозящие ему «согнтием».²⁴²

Компилятивный характер «Театра», конечно, уже обнаруживается в вышеприведенных рассуждениях его составителя об основных началах государства, попавших в русский перевод. Максимович, охотно следовавший за автором в его общих местах, отступает, однако, от подлинника при изложении другого в сущности учения, подчинявшего светский авторитет духовному.

В своем учении о подчинении светского авторитета духовному Марлиан находился, конечно, под влиянием католических традиций. Они отчасти перешли и в русский перевод. Максимович, правда, не упоминает о папе и его власти и ограничивается суждениями о власти архиерейской, об иереях и т. п., но и в свой перевод он включил целую главу, посвященную доказательству, что государь (rūncers) должен содержать в почтении священных Божиих служителей, «наипаче архиерейскою почтенных честию, и правления своя во смирении им покори», вообще «иереи царей, а не их цари превосходят» и выше их, иереев, «ничто же изобрещается на земли». Архиерейская власть подобна солнцу, а царская — луне; «обои [светила — А. Л.-Д.] велики, но едино большее». То же можно сказать и про отношение обоих авторитетов: архиерейская честь «болша есть, плотским же обладающа — менша». Следовательно, начальники обязаны «в смирении церкви повиноваться». Они должны принимать во внимание слова, некогда сказанные кесарем Константином на соборе епископам: Бог дал вам власть судить нас; «мы же от вас праведно управляемы, не можете вы от человек судимы быти».²⁴³

Впрочем, кроме учения о подчинении светского авторитета духовному, Максимович находил в «Театре» и учение об относительной полноте светской власти, принадлежащей царю. Но оно изложено здесь менее систематично и в таких выражениях, которые как будто не совсем вяжутся с рассуждениями автора об отношениях авторитетов. В главе «о узаконениях», например, он как будто вопреки вышеразвитой теории о подчинении светского авторитета духовному замечает, что «властелин не подлежит закону», т. е. «не принуждаем им», ибо властелин «не имеет выше себе начальнейшего», кто мог бы «принуждать» его, а сам собою «никто же насильствуем есть»; «не имеет царь человека, могущаго его судити».²⁴⁴

Марлиан, видимо, признает, что Бог дал епископам власть судить царей, но утверждает, что нет человека, который мог бы судить царя. В таком течении мыслей автор, однако, может быть, и не впадал в противоречие, а только допускал некоторую стилистическую неловкость. В духе известной католической теории он, вероятно, готов был признать, что царь не подчиняется никакому человеческому закону и ничьему человеческому суду, но только если он правит согласно воле Божией и законам божественным; в противном случае царь, нарушающий заповеди Божии, напротив, подлежит суду церковному. Сам Марлиан постоянно повторяет, что царь должен соблюдать такие заповеди, и замечает, что «праведный не страхом законоположения, но любовью добродетелей исполняет закон». Впрочем, возможно, что наш автор рассуждает о «властелине, не имеющем выше себя начальнейшего, который мог бы принуждать его» и под некоторым влиянием известного учения о суверенитете, характеризуемом прежде всего законодательной властью, и, значит, применяя его к понятию о царской власти.²⁴⁵ Впрочем, Максимович едва ли вполне различал вышеуказанные оттенки.

Во всяком случае в «Позор нравоучительный» попало и классическое учение о различии между монархией и тиранией, изложенное в связи с учением о различии между «принудительной» и «исправительной» силой закона. Царь создан ради общего добра, начальник же, «по своему благоволению и угодию» обращающий все в свою собственную пользу, называется не правителем, а мучителем. Вышеуказанное различие подкрепляется учением богословцев о двоякой силе закона: одна принудительная, «та заповедает, да некто противу закона что творит... аще же [кто — А. Л. - Д.] преступит и не исправит, казнен бывает...»; другая — «исправительная», она обнаруживается в исполнении закона. С такой точки зрения царь, хотя и свободен от принудительной силы закона, но должен сам исполнять возложенный им закон, в противоположность «мучителю», который знает только свое «благоволение и угодие».²⁴⁶

«Театр политический» содержит, конечно, и многие другие рассуждения. Он дает, например, самые разнообразные советы начальникам касательно того, что им соблюдать и чего устранивать: они должны служить примером для своих подданных,²⁴⁷ а значит, должны быть украшены разными добродетелями, они должны советоваться с советниками, разумеется «мудрыми», и отвращаться от ласкателей; они не должны возноситься в благополучии и изнемогать сердцем в злоключениях и т. д. Вышеизложенные рассуждения попали и в «Позор нравоучительный», т. е. в русский

перевод «Театра политического», составленный «тщанием» Максимовича.

В большинстве случаев близко придерживаясь оригинального текста, Максимович не мог, конечно, исправить его недостатков. Общие места, к которым главным образом сводится содержание «Театра», подкрепляются в нем ссылками на разные авторитеты, но не получают ни диалектического развития, ни подробного истолкования. В большинстве глав автор топчется на одном месте, закидывая читателя множеством «экземплей», которые он набирает из книг, большею частью устаревших, а не из действительной жизни. Максимович не только не исправил недостатков оригинала, но даже усилил их. Плохой его перевод не отличается литературными достоинствами, хотя и украшен кое-где лишними, сравнительно с подлинником, тяжеловесными виршами.²⁴⁸

При таких условиях «Позор нравоучительный» едва ли мог вызвать к себе большой интерес со стороны русских читателей. По своим приемам и содержанию он был очень далек и от старинной русской нравоучительной литературы и от современной ему русской жизни.²⁴⁹ Но тенденции, получившие свое выражение в «Феатроне», пользовались сочувствием и некоторых других русских «латынников», вышедших из той же Киевской коллегии: Стефан Яворский, например, склонен был разделять взгляды на отношения обоих авторитетов, изложенные в «Театре», и опирался на подобную же теорию в своей борьбе против преобразователя, принизившего политическое значение духовной власти. Вместе с тем высокое положение Максимовича, в силу которого он до 1712 г. стал, вероятно, покровителем заведенной им в Чернигове семинарии, могло придавать некоторый авторитет и его изданию. Действительно, «Феатрон» пользовался некоторым распространением, он проник даже в Сибирь. Например, в Тобольске, куда Максимович был назначен митрополитом, его книга попала в некоторые книжные собрания и в позднейшее время, а экземпляр «Феатрона», принадлежащий в настоящее время Омскому собору, судя по надписям и пометкам на нем, переходил из рук в руки «довольно почетных лиц разных сословий», поля его испещрены замечаниями и дополнениями, сделанными частью по-русски, а более — по-латыни.²⁵⁰ Таким образом, книга Марлиана получила некоторое распространение и в отдаленных областях в Российской империи благодаря «тщанию» Максимовича и, может быть, и перемещению его с черниговской архиепископской кафедры на тобольскую. Сочинение папского каноника, первоначально напечатанное в Риме, в русском переводе проникло в Сибирь и очутилось в соборной церкви г. Омска.²⁵¹

Впрочем, книга Марлиана, кажется, была известна и другим южнорусским ученым, вышедшим из той же школы, что и Максимович: в одной из своих проповедей Стефан Яворский ссылается на «Позор политический», т. е., вероятно, на то самое произведение, которое было переведено И. Максимовичем.²⁵²

Влияние новой образованности, в сущности еще очень мало отразившееся на политике Марлиана, более заметно в «Ифике» Миславского. «Ифика иерополитика» была составлена по благословию А. Миславского, бывшего воспитанника Киево-Могилянской коллегии «тщанием и трудами братии»²⁵³ Киево-Печерского монастыря. Посвященная Скоропадскому, «яко искреннейшему учению и учащихся промыслнику и любителю», она была напечатана в 1712 г.²⁵⁴ «Ифика» составлена под сильным влиянием школьной науки того времени, но не без некоторого влияния Возрождения. Составитель охотно ссылается, например, на авторитеты Аристотеля, Сенеки и Цицерона, а также на многих позднейших писателей, в том числе и на сочинения Эразма.²⁵⁵ Автор не считал нужным, однако, переработать свои заметки и придать им целостность, что, впрочем, было бы понятно, если признать «Ифику» трудом коллективным. Вся компиляция распадается на ряд глав, не имеющих тесной связи между собой и заключающих отрывочные изречения и советы. Таким же характером отличаются, конечно, и главы о властелине и о подчинении власти. «Власти от Бога учинены суть», но основания властвования можно вывести и иным путем. «Равенство чести, — рассуждает автор, — еще не всегда, обаче часто брань воздвизает»; в безначалии «сильнейшие немощнейших пожирают»; отсюда потребность людей во «властелине», благодаря которому всякий «езде мирно поживеши» и корысти его «никто же разграбляет и обидящего стязати можеш». Таким образом, в сохранение себя и своего имущества люди «избирают» себе властелина. Значит и повиновение ему «ово по естеству ово по разумному устроению будет». Итак, противящийся власти «не токмо же божию повелению, но и естественным и народным уставом противен». Со своей стороны и государь должен помнить, что он — Божий слуга и что избравшие его предаются ему в «сохранение», а «не в работу и плен». Отсюда возникают и его обязанности: он должен «весь на стражи», весь общему добру служить, дабы избравшие его «добре и безмятежно жили». Впрочем, и властителю, нарушающему свои обязанности, нельзя сопротивляться; если же он зол «жития ради», то должно оставаться в повиновении ему: «сопротивляющий бо ся себе осуждение примут».²⁵⁶

Вышеприведенные отрывки обнаруживают некоторое сходство с элементарными положениями доктрины о естественном праве и содержат кое-что, уже напоминающее известное учение Гоббса, хотя и трудно, конечно, сказать, имело ли оно в данном случае действительное влияние. Как бы то ни было, «Ифика» 1712 г. получила у нас некоторое распространение: до 1724 г. она выдержала два новых издания, появившихся уже в новой столице, и затем издавалась еще несколько раз в течение XVIII в.²⁵⁷ Та же книга попадала и в библиотеки частных лиц, например, митрополитов Варлаама Смоленского и Иова Новгородского.²⁵⁸ «Ифика» Миславского упоминается и в числе книг, находившихся в Александро-Невской славенской школе;²⁵⁹ в новгородской школе, она, судя по количеству экземпляров, оказавшихся в Софийском доме, могла служить руководством.²⁶⁰ Выписки из нее встречаются в сборниках даже позднейшего времени: известно, например, что Карманов, любитель книг, бывший в 1770-х гг. публичным нотариусом в Твери, составил сборник выписок, одна из которых озаглавлена: «Из Ифики иерополитики 1712 г.».²⁶¹

Таким образом, тот тип латино-польской, преимущественно схоластической, образованности, который установился в Киево-Могилянской коллегии, распространялся и в Московской Руси не только благодаря широкой педагогической деятельности самой коллегии, но и через посредство южнорусских изданий. Некоторые из воспитанников киевских школ эпохи преобразований уже начали пользоваться латино-польской ученостью для составления книг, специально посвященных морально-политическим наставлениям. Иоанн Максимович и Афанасий Миславский не могли, конечно, дать им самостоятельное содержание. Можно сказать, однако, что благодаря их трудам морально-политическая литература в духе латино-польской образованности, отчасти уже призывавшей (в «Ифике») к новому течению в области права и политики, впервые нашла отклик в русской печати и через ее посредство получила относительно широкое распространение и за пределами узкого кружка малороссийских ученых.

Глава третья
ЛАТИНО-ПОЛЬСКАЯ И МАЛУРУССКАЯ СХОЛАСТИКА
В МОСКВЕ И ЗНАЧЕНИЕ ЕЕ
ДЛЯ РАЗВИТИЯ РУССКОГО ПРАВОСОЗНАНИЯ
ПОСЛЕ ПРИСОЕДИНЕНИЯ МАЛУРОССИИ

В то время как Малороссия, например, уже, видимо, решила, какой именно философией надо воспользоваться, и приступила к усвоению начал латино-польской схоластики, Московская Русь все еще стояла перед вопросом, какой образованности отдать предпочтение: греческой или латинской, и долго не могла справиться с его решением.

Со строго православной точки зрения, греческая образованность, разумеется, казалась православным христианам гораздо более подходящей, чем латинская. Восточные патриархи и духовенство не раз советовали московскому правительству завести училища, в которых можно было бы учить русских детей «эллинской грамоте» и даже философии и богословию на греческом языке и на русском.¹ Русский иерарх, вовсе не чуждый западно-европейской образованности,² Петр Могила также предлагал московскому правительству учредить в Москве монастырь, в котором могли бы обучать «детей боярских и из инога чину грамоте греческой и славянской».³

Благодаря нараставшей потребности в учении и под влиянием таких соображений и советов, московское правительство с 1632 г. несколько раз уже пыталось устроить «учение малых ребят» греческому языку и грамоте, а в 1649 г. пригласило Епифания Славинецкого «ради научения славено-российского народа детей еллинскому наказанию», что и повело к возникновению известной «чудовской», или «патриаршей школы».⁴ В то же время московское правительство стало заботиться и о приобретении греческих книг. По поручению царя и патриарха Арсений Суханов, например, вывез с Востока значительное количество греческих рукописей и несколько изданий, отчасти, может быть, предназначенных для того, чтобы служить и для школьного обучения.⁵

С падением Византии, однако, Московская Русь стала утрачивать веру в безусловный авторитет прежних своих учителей — греков, а сомнения ее в благочестии греков, «позакосневших от преданного им чина», подрывало сочувствие к ним и налагало

ть и на всю их значительно ослабевшую культуру.⁶ Под таким впечатлением Московская Русь, правда, начала утверждаться в мысли, что она одна призвана строго соблюдать «истинное и совершенное благочестие» и что она может позаимствовать из него все духовные силы, нужные для государства,⁷ но такую точку зрения трудно было выдержать до конца и осуществить на деле. Вместе с сомнениями в благочестии греков и в благонадежности их учености, зараженной латинским мудрованием, православные москвичи стали сознавать и выгоды «философского учения» для церкви и для государства. Они стали ощущать потребность в образовании, нужном для правильного понимания и усвоения богооткровенных истин и истинно христианского мирозерцания, для христианско-благочестивой жизни⁸ и для защиты своей веры от католической пропаганды, а также от влияния протестантских учений. А под давлением возраставших опасений подобного рода начали интересоваться и теми образовательными средствами для борьбы, которые можно было добыть путем латинского учения. Впрочем, стремление к западному латинскому учению, элементы которого проникали в московское общество через посредство самих греков,⁹ вероятно, развивалось и под влиянием чисто утилитарных соображений: в деловых сношениях с иноземцами новгородцы, а затем и москвичи все чаще входили в соприкосновение с европейской культурой и ощущали ее выгоды.¹⁰

В «третьем Риме», однако, такой процесс получил дальнейшее развитие благодаря московскому правительству. В теории придерживаясь учения о православном царстве, оно на практике с чисто утилитарной точки зрения начало стремиться к тому, чтобы воспользоваться культурными средствами западноевропейской образованности. Борис Годунов, правда, обнаружил, может быть, некоторый интерес к заморской образованности вообще и стремился насадить ее в России, но и он все же особенно заботился о том, чтобы подготовить людей, «годных служить государю» и «надобных к посольскому делу».¹¹ В позднейшее время, после Смуты, московское правительство придерживалось преимущественно такой именно утилитарной точки зрения. Оно нуждалось и в ученых справщиках церковных книг и в переводчиках, которые были бы в состоянии переводить полемические сочинения против латинян или протестантов и другие книги, преимущественно такие, которые касались техники. Оно искало людей, которые могли бы познакомить его с более выгодными приемами государственной практики, ловких бюрократов и дипломатов, знающих европейские языки и обычаи; безуспешно попытавшись найти средства для удовлетворения этих потребностей в греческой

образованности, оно стало все чаще искать их в западноевропейской культуре.¹²

Многие обстоятельства содействовали тому, что такая культура упрочилась в Москве прежде всего в устаревшей форме латино-польской схоластики. В самом деле, начала католической культуры казались православным менее опасными, чем протестантской: восточные патриархи называли латинян «схизматиками», а не еретиками. Во время известного «прения о вере», например, русские книжники готовы были признать, что католики «еретичеством» своим менее отстоят от восточного благочестия, чем «люторы и кальвины», и что хотя римляне — еретики, но «у них все же лучше», чем у протестантов.¹³ Итак, католическая образованность могла казаться менее опасной, чем протестантская, а между тем она и лежала в основе латино-польской схоластики.

Культурное сближение Москвы с Польшей, в то время еще не освободившейся от ее рутины, благоприятствовало проникновению такого именно направления и в русскую столицу. Латино-польская образованность стала проникать в Москву, конечно, задолго до изучаемого периода и уже в смутное время могла оказать некоторое влияние на русских людей; но она вызвала реакцию при патриархе Филарете и заметно усилилась лишь со второй половины XVII в.¹⁴

В сущности даже военные походы царя Алексея Михайловича во владения Речи Посполитой уже могли иметь культурное значение: сам царь охотно соглашался быть избранным на «престол Польский и Великое Княжество Литовское».¹⁵ Он и его воеводы на месте знакомились с новыми взглядами, нравами и обычаями; в московских войсках служили священники из малорусского духовенства, и множество пленных поляков попало на русскую службу, а в их числе бывали и такие, которые вслед затем обучали русских «латинскому учению».¹⁶ Вообще после того, как царь Алексей Михайлович «своею государскою особой» побывал в Вильне, которую он называл потом своим «стольным городом», он стал подражать королю польскому, и круг понятий его расширился.¹⁷ Даже случайности военного времени могли иногда получить значение ближайших поводов, способствовавших проявлению последствий довольно важных для дальнейшего развития нашей культуры. Достаточно припомнить встречу, происшедшую в Полоцке между царем Алексеем Михайловичем и Симеоном Полоцким, будущим предводителем латино-польской образованности в Москве¹⁸ и учителем детей царских; царь сочувствовал также переводу некоторых польских книг на русский язык.¹⁹ Некоторые из помощников царских, принимавшие деятельное участие в польско-русских

снoшениях, подвергались тому же влиянию. Русские резиденты в Варшаве — Тяпкин, например, хотя и тяготился своим пребыванием на чужбине, однако писал на полупольском языке и отдал своего сына в польскую школу.²⁰ Ордин-Нащокин окружил своего сына пленными поляками, после чего сын его «сплутовал» и бежал к королю польскому; король отправил его сначала к императору, а затем во Францию.²¹ Во время войн и дипломатических сношений русские пользовались также случаем для того, чтобы приобрести или забрать польские книги, а не только польских пленнoх.²² Уже в 1653 г. московским послам в Польшу — князю Б. Репнину-Оболенскому с товарищами — велено было купить там несколько «самыя нужныя и московскому государству надобныя книги». В числе книг, купленных послами, можно отметить «Дикционер или лексикон гданский на 3-х языках: немецком, латинском и польском», а также «Конституцию ныняшнего 161 года».²³ В силу Андрусовского договора Россия должна была вернуть полякам «библиотеки и книги костельные, також и красоты разныя», взятые ими «в Коруне и в Великом Княжестве Литовском», в Вильне и иных городах. Но еще в конце того же года они не были возвращены по принадлежности, на что польские и литовские послы жаловались государю. Впрочем, «довольство» по тем статьям вслед за тем было действительно «учинено»,²⁴ но по крайней мере некоторые из книг, отчасти происходивших из Виленской иезуитской коллегии и присланных Ординым-Нащокиным в Москву, и в позднее время хранились в Посольском приказе.²⁵

Вообще латино-польская образованность, судя по некоторым признакам, уже начинала влиять на русское общество: в то время уже «не гнушались» языков латинского и польского,²⁶ стали включать в состав русских хронографов статьи, взятые из латино-польских хроник, интересовались польскими «фрашками, жартами и фацециями», т. е. «смехотворными издевками», «исправленными с польского языка», начинали переводить и кое-что из «политических сочинений».²⁷

Культурное сближение Москвы с Польшей само по себе, однако, еще не приводило к водворению в русской столице латино-польской схоластики, тесно связанной со школьным учением. Московское правительство, озабоченное насаждением школьного учения и не имея возможности слишком рассчитывать на греческих ученых, правда, искало других образовательных средств, но едва ли решилось бы пригласить «еретиков» в качестве учителей. Оно не могло признать их благонадежности и обратилось за помощью не к католикам-полякам, а к православным

малороссиянам: после смерти патриарха Филарета оно уже не относилось с прежней подозрительностью к киевским ученым и к их литературным произведениям и стало привыкать к мысли, что можно воспользоваться их услугами и трудами.²⁸

В качестве «единого православного монарха» русский царь, естественно, становился покровителем и защитником своих единоверцев — малороссиян. Благочестивый царь Алексей Михайлович тем тверже усвоил себе такую точку зрения, что в эпоху польско-русских войн из-за Малороссии не мог не убедиться в ее верности православию.²⁹ С того времени московское правительство, давно уже привыкшее иметь дело с выходцами из Малороссии³⁰ и пользоваться книгами киевскими,³¹ стало обнаруживать возрастающий интерес к малорусской образованности.

Сам царь Алексей Михайлович даже назван был разгневанным патриархом «латиномудренником», явно сочувствовал новому просветительному движению. Он любил блеснуть книжной речью и интересовался, между прочим, польскими книгами и приказал перевести один сборник средневековых католических легенд и новелл с польского на славяно-русский язык. Он сам просил киевского митрополита Сильвестра Коссова прислать в столицу старцев-учителей, знающих греческий и латинский языки, «годных ему людей», покровительствовал Симеону Полоцкому, которому поручил воспитание своих детей, и посещал театр, в котором представляли сочиненные им «комедии».³² Некоторые из царских советников также сочувствовали той же образованности. Старый боярин Б. И. Морозов, бывший для молодого царя «вместо отца родного», тайно жаловал киевлян, да и влиятельный духовник царский Стефан Вонифатьев мирился с киевской ученостью.³³ Многие другие представители русского общества обнаруживали такое же настроение. Достаточно припомнить хотя бы имена Ф. М. Ртищева, известного покровителя малорусских ученых, и А. С. Матвеева, прозванного малороссиянами «батькой» и «добродетелем»,³⁴ или имена митрополита Сарского и Подонского Павла, любителя «состязаний философских» и «отца книжным сущим», а также Иллариона, архиепископа Рязанского и др.³⁵

Такое настроение находило, конечно, поддержку и в самих малороссиянах. Правда, они прежде всего искали в московском правительстве обороны своей веры и национальности от католической пропаганды и от польского владычества, но те из них, которые уже с 1620-х годов стали вступать в сношение с московским правительством и не без опасения решились приехать или переселиться в Москву, распространяли в ней интерес к новой

образованности,³⁶ а иногда привозили с собой и книги литовской, острожской или киевской печати.³⁷ Такие переселенцы появлялись в Московском государстве частью по собственному почину, частью благодаря покровительству и вызову правительства, например, в монастыри Андреевский и Иверский, число их заметно возросло в период польско-русских войн из-за Малороссии.³⁸ Некоторые из них стали занимать довольно видные служебные места и пользовались своим положением для того, чтобы принимать на себя посредничество в сношениях представителей малороссийского духовенства с московским правительством. Такую роль, например, стали играть не только С. Полоцкий, но, вероятно, и Варнава, «близкий боку царского» архимандрит Саввино-Сторожевского монастыря, среди старцев которого было немало южнорусских выходцев.³⁹ Между приезжими малороссиянами попадались люди, способные поддержать и вызвать в московском обществе интерес к новой образованности, например, глуховский протопоп И. Шматковский, радевший великому государю и получивший место священника при московской церкви св. Иоанна Богослова, что в Бронной слободе,⁴⁰ и Виссарион Шулковский, довольно продолжительное время остававшийся в Москве. Появление С. Полоцкого в Москве было, значит, случаем, хотя и выдающимся, но не исключительным. Приблизительно в то же время, например, в Москву прибыл Еремович, бывший домашний учитель в семье епископа Мстиславского и Оршанского; там же жил некий старец Маркел, выражавший готовность заняться переводами с латинского и польского языков, а в 1675 г. поселились старец Иов, латинского языка учитель, умевший и польскому, и С. Чижинский, бывший учитель Киевской коллегии.⁴¹

В то же время и влияние малорусских ученых и их книг стало усиливаться: Гизель и Баранович находились в постоянных сношениях с московским правительством. Баранович и Галатовский произносили речи в Москве, все они подносили царю Алексею Михайловичу и его преемникам свои «поклонения», «благословения», а также некоторые из своих более крупных сочинений, даже писанных на польском языке, и раздавали их иногда другим влиятельным лицам.⁴²

В то же время Лазарь Баранович и другие, пользуясь тем значением, которое они приобрели в глазах московского правительства и, может быть, и торговыми сношениями между Киевом и Москвой, не без успеха хлопотали о распространении своих сочинений,⁴³ а в семидесятых годах XVII столетия И. Гизель с помощью киевских мещан Супрунова и Васильева, а также других

лиц, несколько раз пытался даже устроить торговлю книгами в Москве. Они открыли здесь книжную лавку для продажи книг латинских, польских и южнорусской печати, впрочем, она вскоре прекратилась, частью ввиду все еще слабого спроса, частью же из-за цензурных затруднений.⁴⁴

Таким образом, московское правительство тем легче могло осуществить свое желание воспользоваться культурными услугами малороссиян, что сами они искали в нем поддержки и защиты. Вместе с тем и московское общество стало обнаруживать возраставший интерес к малороссийской образованности, что, конечно, упрочило и распространило ее влияние в Москве. Такое отношение обнаружилось и при исправлении церковных книг, и в прении с лютеранами о вере, и в широком распространении «Книги Кирилловой» и «Книги о вере», и в известном споре о времени пресуществления святых даров,⁴⁵ тесно связанном со спором о превосходстве греческой или латинской образованности. Они живо заинтересовались малорусской церковной письменностью. Передовые москвичи вскоре стали переносить свой интерес и на малорусскую школьную науку. Он проявился, например, и в переиздании «Грамматики» Мелетия Смотрицкого, и в занесении некоторых южнорусских книг в московские хранилища, и в распространении среди великороссиян некоторых морально-политических наставлений в южнорусских изданиях, например, «Главизн» Агапита, «Тестамента царя Василия», «Мира с Богом человеку», «Позора нравоучительного», «Иерополитики» и т. д.⁴⁶

Естественно, что интерес к новой образованности усиливал потребность московского правительства в людях, которые могли бы насадить ее в Москве. При возраставшей потребности в образованных людях московское правительство, разумеется, должно было обратить внимание на православных малорусских ученых, уже знакомых с школьной наукой того времени, т. е. с латинопольской схоластикой, и, действительно, само правительство, может быть, не без влияния известной попытки Ф. М. Ртищева, не замедлило вызвать некоторых из них из Киева. В то время как Ф. М. Ртищев уже устроил близ Москвы известное Андреевское ученое братство. Питая большую «любовь к святей и велицей Лавре Пресвятыя Владычицы наша Богородицы и Приснодевы Марии Печерской, яже в Киеве», Ф. М. Ртищев охотно поддерживал связи и с малорусскими учеными, в то время большей частью принадлежавшими к духовенству: «он имел обыкновение держать открытыми уши для хвалебных голосов литераторов» и был готов «с полным расположением быть их пособником, если к тому не встречалось препятствий».⁴⁷ Вероятно заручившись

помощью правительства, Ртищев в 1649 г. вызвал иноков Киево-Печерского монастыря «изящных во учении... свободных мудростей»; они могли учить грамматике и даже «философии». В некоторых из своих учеников они породили не только довольно высокомерное отношение к московским грамотеям, «не знающим того, чему они учат», но и действительный интерес к учению. Последние будто бы «с беспрестанными слезами» умоляли своего отца духовного разрешить им съездить в Киев для окончания своего образования, чего и добились: один из них — Семенников вслед затем попал в дьяки Патриаршего казенного приказа. Да и в позднейшее время обнаружил любовь к книгам, по свидетельству его эпитафии, трудился над списыванием некоторых из них и питал дружеское расположение к Киево-Братскому училищному монастырю.⁴⁸

Московское правительство желало, может быть, предоставить частной инициативе лица, пользовавшегося его доверием, вызов ученых малороссиян для того, чтобы испытать его значение. Основание Андреевского братства и его деятельность могли послужить лишним доводом и в пользу правительственного вызова. Действительно, правительство не замедлило пригласить старцев Арсения Сатановского и Дамаскина Птицкого не только для перевода греческой библии и других книг на славенскую речь, но и для «риторического учения».⁴⁹

Со времени официального вызова ученых малороссиян в Москву латино-польская образованность получила здесь более твердую опору. Само московское правительство всенародно заявило о том, что ищет их духовной помощи, а покровительствуемое им просветительное движение стало приобретать кое-какую организацию, и представители его получили возможность бесстрашно распространять его начала в среде московского общества. Даже те из ученых малороссиян, которые оказались во главе «восточной части», все же не чужды были западноевропейской образованности и способствовали ее насаждению в Москве. С такой точки зрения уже Епифаний Славинецкий, приехавший в Москву вместо Дамаскина Птицкого, содействовал развитию не одного только греческого учения и не находился в полном разногласии с главным представителем «латинской части» — Симеоном Полоцким.⁵⁰

Епифаний Славинецкий воспитывался в Братской школе в то время, когда в ней еще прилежно обучали греческому языку, и будто бы закончил свое образование в заграничных училищах, во всяком случае он приобрел славу «дидаскала», «изящного» в богословии и философии, а также «и искуснейшего в еллино-гре-

ческом и словенском диалектах». ⁵¹ Впрочем, современники называли его «опасным претолковником» не только греческого, но и латинского и польского диалектов. ⁵² «Многоученый» составитель «Трехязычного лексикона» будто бы сам рассказывал Евфимию, что было время, когда он увлекался латинскими книгами и даже «вмале не прельстился латинского мудрования лестию». Лишь впоследствии, «озарився благодатию святого Духа» и приступивши к чтению «греческих книг», он «честь латинскую познал» и, отвергнув ⁵³ «латинские мудрования», стал руководствоваться Божественным писанием, а не человеческими силлогизмами. В разговоре, который он будто бы вел с Симеоном Полоцким о пресуществлении святых даров, он решительно заявил, что не последует «силлогизмам, паче же латинским... бегати бо силлогизмов, по святому Василию, повелеваемся, яко огня». ⁵⁴

Тем не менее Е. Славинецкий придавал некоторое значение тому, что «свободная совесть и разум ему повелевали» и сам говаривал, что он довольно силен в «силлогизмах». Отступившись от принципов латинской мудрости, он и по переезде в Чудов монастырь не отказывался в случае надобности пользоваться ее средствами для своих целей, он продолжал прибегать к греко-латинским изданиям, переводил притчи евангельские, сочиненные в духе схоластического богословствования, и иногда следовал примеру схоластико-католических проповедников при составлении своих проповедей, часто содержащих «теоретические и символические толкования». ⁵⁵ В библиотеке известного испытателя и искуснейшего рассудителя «феологии» и «философии» находились книги, также свидетельствующие о его греко-латинской учености, например: «Книга Аристотелева греко-латинская», главнейшее сочинение Фомы Аквинского и толкование на учение Иоанна Шкота на латинском языке, рукописная «диалектика латинская», а также «философия рационалис» и «другая философия» на том же языке, обе рукописные; наконец, «книга Плутарха, греко-латинская» и «книга о правде и суде, латинская», вероятно, один из многочисленных трактатов «De jure et justitia», которые писались обыкновенно в духе «Богословской суммы». ⁵⁶ В своей литературной деятельности Епифаний Славинецкий также не совсем чуждался «философии». Он перевел рассуждение, касавшееся «учения некоторых суетумудрых, что душевное существо человека смертно», и даже занялся переводом нескольких сочинений по западноевропейской светской науке. ⁵⁷ Вместе с тем ему едва ли не принадлежит перевод или, может быть, переделка сочинения, известного в нашей литературе под названием: «Гражданство и обучение нравов детских». ⁵⁸ Возможно, что в данном случае

Епифаний Славинецкий положил в основу своей переделки сочинение Дезидерия Эразма о добропорядочности нравов детских, известное в польской литературе того времени.⁵⁹ По крайней мере, порядок почти всех глав и, главное, их содержание изложены и в «Гражданстве», а отдельные тексты иногда дословно совпадают. Впрочем, русский ученый мог пользоваться и какой-либо компиляцией, преимущественно составленной на основании трактата Эразма Роттердамского, для своего перевода или почерпать из сочинений подобного рода дополнительные материалы для своей переделки. Во всяком случае, если приписывать составление «Гражданства... нравов детских» Епифанию Славинецкому, можно сказать, что он являлся в Москве представителем не одной схоластики, но в своих взглядах на задачи воспитания уже находился под влиянием одного из самых видных представителей гуманизма; под «гражданством» он разумел «добросклонность и человекопочитательство».⁶⁰ В сущности оба понятия можно было почерпнуть из того же трактата Дезидерия Эразма: он рассуждает о «benevolentia» юношей в связи с их «civilitas», а из понятия о «человекопочитательстве» делает и дальнейшие выводы в рассуждении о почтении к властям, дословно следуя своему авторитету. И переводчик «Гражданства» полагает, что добронравные юноши должны честью предварять и младших, а начальникам воздавать «сугубую честь» даже в том случае, если начальство будет «поганым»: и «язычника и турченина, иде же он властвует, должно чествовать».⁶¹ Впрочем, Епифаний Славинецкий занимался и другими литературными трудами, имевшими некоторое отношение к политическим наукам. Кроме одной части «Космографии», он переводил, например, «Уставы гражданоправительных от Фукидидовы истории, книги первья»,⁶² он же занимался переводами и некоторых работ, касавшихся греко-римского и канонического права.⁶³

Епифаний Славинецкий приехал в Москву вместо Д. Птицкого, которого киевский митрополит по просьбе московского правительства должен был «приговорить и прислать» в столицу вместе с А. Сатановским: они были также известны московскому правительству как люди, «латинскую речь достаточно знающие». Последний занимался переводом огромной «латинской книги», схоластически построенных проповедей и «Космографии».⁶⁴ Хотя московское правительство и считало таких людей вообще «царскому величеству годными», но призвало их главным образом «для справки Библии греческой на славянскую речь». Впрочем, влияние Епифания Славинецкого, ставшего главным начальником патриаршего училища, и его товарищей в области философии,

конечно, не могло быть значительным. Преданный ученик Епифания Славинецкого, монах Евфимий был самым решительным противником латино-польского образования, в системе которого философия играла видную роль. Главные представители греческого учения охотно признавали, конечно, значение школьного образования, но они были слишком заняты богословскими трудами для того, чтобы дать в руки москвичам хотя бы зачатки «священной философии», да и ученики их, как показывает пример Голосова, едва ли были подготовлены к ее восприятию: из опасения «с правого пути совратится» он высказывал явное недоверие к «латыни».⁶⁵

Зачатки «священной философии» появились в Москве преимущественно благодаря деятельности тех «латынников», которые проникли сюда также из Южной Руси и приносили с собою плоды латино-польского образования. Вскоре после присоединения Малороссии Симеон Полоцкий и другие приверженцы латино-польской схоластики получили возможность распространять начала ее даже вопреки той вероисповедной точке зрения, которая была усвоена ревнителями старины.

В противоположность представителю греческой учености Е. Славинецкому⁶⁶ С. Полоцкий был приверженцем латино-польской схоластики. Начала ее он усвоил в Киево-Могилянской школе, а также, вероятно, и в Виленской иезуитской коллегии; мало что зная из греческого языка, он, подобно большинству киевских ученых того времени, «учился токмо по латине и чел книги токмо латинския»,⁶⁷ впрочем, многие из его риторических упражнений и некоторые другие сочинения писаны им и на польском языке.

В круг школьных занятий Симеона Полоцкого входили, конечно, и богословие, и моральная философия: он записывал, например, лекции виленских профессоров, между прочим, «диспутации» Залусского по «спекулятивной теологии», которые согласно системе Фомы Аквинского содержали учение о вере, надежде, любви (*charitas*), а также вел конспекты по «моральной философии».⁶⁸ В своих богословских трудах С. Полоцкий действительно обнаружил явные следы католической учености, а в некоторых из своих бесед вступал в полемику с протестантскими мнениями по разным предметам вероучения.⁶⁹ В духе схоластики полагая, что «разум без страха Божия держимый, есть меч от мужа безумна носимый»,⁷⁰ Симеон Полоцкий все же охотно прибегал и к «латинским силлогизмам». По словам его противников, он не только широко пользовался «Аквиновыми пустословиями», но признавал и авторитет Аристотеля.⁷¹ Таким образом,

являясь сторонником школьной мудрости, он в состав ее, вероятно, включал «философию разумительную, естественную и нравную»,⁷² но судя по обычным руководствам иезуитской морали или тем заметкам, которые сохранились от прослушанных им лекций, он едва ли мог обнаружить в понимании морали большую самостоятельность мысли или особенную глубину нравственного чувства.⁷³

В самом деле, из лекций, некогда прослушанных им в Виленской иезуитской коллегии, Симеон Полоцкий прежде всего научился, конечно, преклоняться перед авторитетом Фомы Аквинского и Аристотеля. Само определение этики составлено автором-католиком в традиционном духе. В основе ее лежит учение о благе (*bonum*): оно становится для нас таковым само по себе, а не в силу каких-либо посторонних его сущности влечений, под влиянием которых мы стремились бы достигнуть его. Этика разъясняет, в чем состоит высшее благо, и указывает на путь и средства, благодаря которым оно достигается, а достичь его можно правильной и честной жизнью и деятельностью. С последней точки зрения этика или моральная философия есть наука о нравах и состоит в мудрых правилах, предписывающих такое житье.⁷⁴ Традиционное деление школьных чтений по моральной философии на монастику, экономику и политику также сохранено в курсе: каждая из них соответственно обучает нас тому, как управлять самим собою, или своим домом (*familia*), или царством для достижения счастья и блаженства.⁷⁵ Вышеуказанная схема повлияла на построение всего курса. Он должен был обнимать учение о нравах вообще, о политике и об экономике, но в записках С. Полоцкого изложение прерывается на втором отделе (*disputatio*) учения о нравах вообще. Остальных частей этики в известном нам сборнике его записок не сохранилось. Но судя по другим отрывкам, можно думать, что С. Полоцкий был знаком с известным учением Фомы Аквинского о богословских (вере, надежде, любви) и моральных добродетелях.⁷⁶ Итак, на основании лекций по моральной философии, записанных С. Полоцким, и других отрывков можно судить по крайней мере о том духе, в каком он понимал «философию нравную», когда рассуждал о ней в своих сочинениях или предлагал читать ее в Академии. Впрочем, в программу академических занятий он счел нужным включить и «учение правосудия духовного и мирского». Можно думать, что в данном случае он также имел в виду программу лекций польских академий, в которую входили чтения по каноническому и светскому праву.

Впрочем, Симеон Полоцкий касался не только этики, но и политики, особенно в своем «Вертограде многоцветном». Вероятно,

несколько знакомый со школьными курсами или комментариями по политике, слагавшимися под влиянием Аристотеля, автор «Вертограда» в таком же духе рассуждает, например, о природном стремлении человека к общежитию. С той же точки зрения и довольно близко к трактату «De regimine principum» он настаивает на взаимной зависимости людей или целых «градов» и царств друг от друга и в материальном, и в духовном отношениях. «Само естество требует от нас союза друголюбия: понеже человек несть зверь дивый, но содружный, отнюду же градове и села вину насаждения прияше да в содружестве жительствующе взаим помощь нам деем и купно создавшего не о всяческих его благотворении славословим». В следующих затем рассуждениях Симеон Полоцкий подробно развивает мысль о такой взаимопомощи. «Сам всяческих естеств вина и Господь, яве истяжущ быти показуется, занеже не единому человеку, не единому селу, граду или царству вся нужная отдал есть, но различным странам различныя земли плоды, роды их, виды и силы, художества же, обилия, богатства, искусства, благоволил дарствовати, да все всех требующе, нуждею ко знаемости и дружеству оубеждаеми, любовь взаимтворимую стяжем. Аще же в чувственных мирскому сожитию полезных сиецев обычай, не токмо гаждения не причастен, но оублажения достоин; колми паче во духовных вещех стяжемый: ими же не что ино первоначальствуется, точию слава, честь, хвала, благодарствие, величание создателя всяческих: второ же оусмотряется всех душевная верных полза и спасение есть весма блажителен и подражателен...». ⁷⁷ В связи с естественным возникновением человеческих обществ Симеон Полоцкий, подобно автору вышеназванного трактата, рассуждает и о таком же возникновении власти: «без начальника в коемждо сане погибель бывает». ⁷⁸ Но наш писатель не развивает своей мысли, может быть, потому, что предпочитает говорить о богоустановленности всякой власти.

В самом деле, понятие о естественном образовании «союза друголюбия» не мешает автору, согласно Святому писанию, признавать богоустановленность власти: «всякая власть от Бога, Он бо дает... властелины»; следовательно, «весьма должно есть власти почитати; противник бо сей власти, Богу ся противит, за что Господь отмститель иже благих живит». В своих виршах о «власти» и о «послушании» Симеон Полоцкий допускает ограничения, которые можно было найти в известном учении Фомы Аквинского, но без соблюдения более тонких оттенков и без дальнейших из него выводов. Наш автор пишет: «...еже велит начальник не противно Богу, / То без рассуждения да кладеши ногу», но не выясняет, что именно вправе делать подданный в противном случае;

такой же осторожный намек включен в вышеприведенный отрывок о почтении к властям. Утверждая, что «весьма должно есть власти почитати», он продолжает: «...и в благих велениях им не пререкаети», но и в данном случае свободная стихотворная форма изложения избавляет его от необходимости войти в рассуждение касательно того, повиноваться ли подданному и не «благим велениям»? Таким образом, в своих виршах Симеон Полоцкий, скорее, лишь намекает на возможность некоторых ограничений теории беспрекословного повиновения властям, чем высказывает ее, и вовсе не касается вопроса о праве подданных в известных случаях низвергать «злого властелина» или тирана. Он довольствуется только замечанием, что Бог и «злых властелинов за грех попускает», и, значит, подобно ангельскому учителю, опять намекает на то, что такая власть может быть допущена (*permissa*) Богом, но не говорит, всегда ли так бывает, и не предусматривает в некоторых случаях права подданных сопротивляться велениям «злого властителя».⁷⁹

Итак, Симеон Полоцкий полагает, что всякая власть имеет право требовать «послушания» от своих подданных: они должны повиноваться начальнику, как овцы своему пастырю; они должны «питать господ своим хлебом» и «исполнять иныя нужды», подобно тому как овцы «питают пастыря своим млеком и дают ему шерсть».

Вместе с такими широкими правами Симеон Полоцкий не забывает, однако, отметить и нравственные обязанности, падающие на «начальника». В своих виршах он дает понятие о добродетелях, которыми начальник должен быть украшен, и намечает главные цели, которые он должен преследовать в своем правлении. Вообще учение о добродетелях правителя естественно было ставить в связь с требованием, чтобы он служил образцом для других и вел своих подчиненных к «добродетелям божественным». Такие требования, может быть, несколько напоминают правила трактата «*De regimine principum*», хотя и высказаны независимо от его учения о подчинении светской власти духовной. Так как небесное блаженство, по его словам, есть цель земной жизни, то и царь обязан предписывать своим подданным то, что приводит к небесному блаженству; а познание того пути, по которому надлежит следовать, почерпается из «божественного закона». С такой точки зрения главная цель, к достижению которой царь должен стремиться и «в себе и в своих подданных», есть вечное блаженство, состоящее в созерцании Бога.⁸⁰ Впрочем, трудно сказать, находился ли Симеон Полоцкий под влиянием такого учения, когда рассуждал о добродетелях божественных: выражения его слишком неопределенны.

В своих рассуждениях о добродетелях государя автор придерживается взглядов, довольно сходных с теми, которые были выражены в «Главизнах» Агапита и тому подобных «зеркала». В виршах о начальстве Симеон Полоцкий перечисляет следующие шесть добродетелей, «приличных» начальнику: он должен хранить благочестие, отличаться смирением божественным, иметь рассуждение во всяких делах и, не уповая на один только собственный свой ум, «вопрошать умных совета», «хранить правду, блюсти от напастей подчиненных и честь дати достойным, а не злато смотряти, равно судити мала и велика», «не склонным быть к прелести глаголющим», быть кротким и приступным. В вышеприведенной схеме можно заметить, однако, и следы влияния схоластики, хотя бы в учении о хранении правды: оно, вероятно, стоит в связи с учением о справедливости. Выражение «блюсти от напастей подчиненных», правда, лишь с некоторыми сомнениями можно связывать с понятием о справедливости уравнивающей; но следующее затем правило о «воздаянии чести достойным», очевидно, соответствует требованиям справедливости распределяющей, а упоминание о суде естественно напоминает о справедливости наказывающей.

Вышеприведенные правила добродетели, предъявляемые правителю, находятся в некотором отношении и с другими нормами. Хранение благочестия, например, можно связать с правилом: «на враги церкви жезл твой змиевиден буди»; «рассуждение во всяких делах» с учением, «како употреблять жезл правления»; хранение правды — с умением управлять собою, т. е. покорять себе свои «душевные страсти», а также с судом по правде, с «защитением благих» и наказанием «беззаконников»; отвращение к «прелести глаголющим» — с «почитанием закона»; кротость и доступность — с наставлением «не презирать своих подданных и за псы не иметь, но паче любить их, яко своя дети» и соблюдать умеренность в наказании, воздерживаясь «язвити, иде же довлесть токмо страшати».⁸¹ Впрочем, излагая свои мысли в форме виршей, Симеон Полоцкий и не стремился дать систематическое учение, в котором связь их действительно была бы установлена.

То же приходится сказать и о рассуждениях Симеона Полоцкого касательно целей правления. Хотя он иногда и упоминает об общей пользе, например, об «общей всему православию пользы», но лишь мимоходом говорит о ней в виршах о «власти», «начальстве» и т. д.⁸² Возможно, что под влиянием Фомы Аквинского и его школы, он полагает, что начальник должен в качестве заместителя Божия соблюдать своих «овец», «от безбедствия подначальных бдяща» и «защищать их от волков». Трактат «De regimine

principum» сводит, например, обязанности царя главным образом к двум делам: к призрению слабых и облегчению участи несчастных и к защите территории от врагов. Но аналогия между трактатом «De regimine principum» и виршами о «началстве» все же слишком неопределенна для того, чтобы делать какие-либо заключения о положительном влиянии его на нашего писателя.

В вышеприведенных рассуждениях об обязанностях государя Симеон Полоцкий не забывает упомянуть и о его ответственности. Хотя подданные должны беспрекословно подчиняться начальнику, он должен «ответ дать о подначальных» перед Богом; и должен помнить, что «в гражданстве от начал (начальника) еже зло родится, тем все царствие люте растленно творится».⁸³

Таким образом, можно сказать, что Симеон Полоцкий в своем «Вертограде» уже изложил в общих чертах, хотя и довольно отрывочно, политическое учение, развитое в схоластических трактатах.

Со времени переселения своего в Москву, вероятно в 1663 г., С. Полоцкий пользовался царским покровительством, называл князей Г. Г. и М. Г. Ромодановских своими «благодетелями»⁸⁴ и сумел заслужить расположение московского «мецената» Ф. М. Ртищева. Такие связи при его мягком характере и умении осторожно обращаться с людьми давали бывшему воспитаннику иезуитов возможность послужить делу распространения образованности, преимущественно латино-польской, и в русской столице. Проживая здесь «как бы в густых лесах»,⁸⁵ он указывал на значение просвещения для борьбы с пороками общества и против раскола и полагал, что Россия должна быть славна не только оружием, но и писателями; он знакомил (если только его можно отождествлять с профессором Лукашем Станиславом Залусским) членов царского семейства и московского общества с латино-польской схоластикой. Он внушал им уважение не только к божественной, но и к мирской мудрости. В самом деле, пропитанный латинской ученостью,⁸⁶ С. Полоцкий самыми разнообразными способами пытался распространять ее в Москве. Он обнаружил свою приверженность к схоластическому направлению и в царском дворце, где он преподавал детям царским,⁸⁷ и в Спасской школе, учеников которой он обучал «по латыням», вероятно, и по «Альвару» также. Как и на частных уроках,⁸⁸ он придерживался того же направления и в проекте училища при церкви св. Иоанна Богослова, и в им же, может быть, составленном первоначальном плане учреждения Заиконоспасской Академии.⁸⁹ Он, вероятно, пытался распространять латинские и польские книги и сам высказывал «латинские мнения» и в важнейших своих произведениях, и в более мелких

проповедях и полемических беседах, и предпринял печатание их в устроенной в его время верхней типографии.

Наконец, под влиянием польской школьной драмы он писал и театральные пьесы для придворного театра.⁹⁰

Таким образом, С. Полоцкий пытался распространить начала латинской схоластики в русском обществе, но его влияние вообще едва ли выходило за пределы довольно узкого кружка почитателей и учеников. Сочинения его, правда, ценились даже людьми, не принадлежавшими к его партии, но современники утверждали, например, что его проповеди «простейшим людям за высоту слога тяжко слышати».⁹¹ «Вертоград», в котором можно было найти сведения по этике и политике, оказывался более доступным для понимания заурядного читателя и, может быть, пользовался некоторой известностью.

Благодаря покровительству двора, латино-польское направление не утратило своего влияния и после смерти Симеона Полоцкого (1680 г.). Несмотря на протесты со стороны «последователей преданий и учений св. Отцов и учителей Восточной церкви», может быть, не оставшиеся без всякого влияния и на правительство,⁹² оно продолжало развиваться. Царь Федор Алексеевич, воспитанник Симеона Полоцкого, пережил его несколькими годами и придерживался воззрений, благоприятствовавших такому направлению.⁹³ При дворе царя и по его примеру «синклит царский польского языка не гнушался» и будто бы читал «книги и истории ляцкие в сладость»; в Посольском приказе, при А. С. Матвееве, «построена» была Н. Спафарием «Книга, избранная вкратце о девяти мусах и о седми свободных художествах в лицах».⁹⁴ Русское «шляхетство» стало держать у себя домашних учителей, на первых порах, вероятно, большей частью поляков или малороссиян.⁹⁵ Аналогичное настроение можно заметить и в «азбуковниках» того времени. Перемены, происшедшие в их содержании, также свидетельствуют и о потребности в школьном учении.⁹⁶

Царевна Софья Алексеевна, также находившаяся под влиянием Симеона Полоцкого, содействовала распространению латино-польской культуры в Москве и поддерживала мирные сношения с поляками.⁹⁷ Ближайший ее сотрудник, князь В. В. Голицын, побывал во время своей службы в малороссийских городах. Он бегло говорил по латыни и по-польски и держал в своей библиотеке, между прочим, латинские и польские, а также южно-русские книги; он хлопотал о том, чтобы бояре посылали своих детей в польские школы и советовал приглашать польских гувернеров для их образования.⁹⁸ Влечение к такой образованности

продолжало обнаруживаться и в русском обществе. Некоторые из великороссиян ездили в Киев, сохранивший в их глазах значение древнего религиозного центра,⁹⁹ для того, чтобы закончить свое образование в Киевской коллегии. Сюда приезжали не одни москвичи, но даже жители отдаленных городов Московского государства; подобного рода поездки еще не прекратились и в последней четверти того же столетия.¹⁰⁰ По крайней мере, люди того времени считали возможным глухо ссылаться на какие-то случаи, когда юноши московские обнаруживали желание «отъити в полское королевство ради учения латинского» и, удовлетворив свою потребность в нем, возвращались, зараженные латинской ересью.¹⁰¹

Естественно, что при таких условиях ревностный ученик Симеона Полоцкого, «должник его любви и милости» Сильвестр Медведев получил возможность пропагандировать взгляды своего учителя.

Великоросс по происхождению, Сильвестр Медведев еще в Курске, может быть, испытал на себе влияние новой образованности. Вскоре по переселении своем в Москву в 1665 г. он стал учиться «по-латыни» и грамматике у С. Полоцкого и с того времени вплоть до смерти «всепремудрственнейшего ритора и яснозрительнейшего в философии» наставника внимал «словесам его, латинския мысли полна сущим».¹⁰² Под руководством С. Полоцкого С. Медведев почерпнул из «источника всякие божественные премудрости», основательное знание языков латинского и польского, обучался риторике и пиитике, которые такгодились ему впоследствии в качестве придворного стихотворца; ознакомился с богословием и отчасти с философией и приобрел несколько исторических сведений; он также читал «с превелиим душевным веселием» сочинения своего учителя и находил в них разрешения «усумнений» и пользовался его библиотекой, богатой разного рода книгами.¹⁰³ Вскоре из ученика С. Полоцкого С. Медведев превратился в ревностного сотрудника, вместе с ним приготавливавшего главнейшие его сочинения к изданию. Вслед за тем, когда С. Полоцкий, «отходя жизни сея, приказа душу свою» и завещал свои черновые рукописи ревностнейшему продолжателю его дела С. Медведеву, последний охотно исполнил приказание царя Федора выпустить в свет сочинения любимого их писателя, «тайныя к побеждению нашему от главных трех неприятелей ухищряемая хитрости явленно показующия и тех на отражение нам удобное орудие являющия».¹⁰⁴ Вместе с рукописями С. Полоцкого С. Медведев владел значительным собранием книг, наибольшая часть которого состояла из латино-польских изданий.¹⁰⁵ Благодаря близким отношениям с С. Полоцким

и знакомству с кругом его литературных интересов, С. Медведев успел усвоить взгляды своего учителя, его сочувствие к католической учености и вражду к протестантству, его схоластическое направление и польскую ученость.¹⁰⁶ Он охотно поддерживал связи с поляками.¹⁰⁷ Впрочем, ставши во главе латино-польского направления, С. Медведев едва ли внес в него что-либо существенно новое. По примеру своего учителя он был убежденным «латынником»¹⁰⁸ преимущественно в духе схоластики; не питая особого благоговения к греческому языку, он выступал в защиту латинского. Он мог быть несколько знаком с некоторыми латинскими трактатами, излагавшими доктрину Фомы Аквинского. Судя по письмам, он даже по выходе из Заиконоспасской школы, во время пребывания своего в Молченской пустыни, просматривал сочинения Аристотеля на польском языке и, вероятно, из его учения позаимствовал понятие о «четырех винах философских, в человеке являемых».¹⁰⁹ Свободно владея речью, он был также искусен в логике и обнаружил умение отвечать силлогизмами в своих полемических сочинениях.¹¹⁰

Несколько усвоив себе начала схоластики, С. Медведев естественно придерживался такой же точки зрения и в морально-политических рассуждениях. В одном из своих произведений он, например, затронул учение, сложившееся под влиянием схоластического интеллектуализма Ф. Аквинского, а также его теории о добродетели и естественном законе. Фома Аквинский, например, противопоставлял основную истину, на которую опирается вера, неверию или идолопоклонству; и Медведев противопоставляет правду лжи, порождающей идолопоклонство и ереси.¹¹¹ Фома Аквинский рассуждал о том, что любовь есть некое общение (*communicatio*) и особого рода дружба человека с Богом; Медведев, как бы приписывая правде то, что Фома Аквинский говорит о любви, утверждает, что правда «содевает мир, соединение и (его же себе все желаем) любезное в нас Богу и нам в Бозе пребывание».¹¹² Фома Аквинский учил, что любовь имеет своими объектами главным образом Бога и ближнего и что она, следовательно, порождает мир и единство, которым он противопоставляет раздоры и восстания. И Медведев думает, что правда, истина и вера во всем постоянная «связуют любовь и соединение между человеки» и что на правде зиждется целостность государства и благополучие общественной жизни.¹¹³ Аналогичные влияния можно усмотреть и в учении о моральных добродетелях, которого С. Медведев касается в одном из своих писем. Здесь он подобно Фоме Аквинскому признает четыре «начальнейшие христианские добродетели». Он мог ознакомиться хотя бы через посредство

своего учителя, с учением «Теологической суммы» об основных четырех моральных добродетелях, из которых одна переходная от интеллектуальных добродетелей к моральным, а остальные три — собственно моральные добродетели. Хотя Медведев и не перечисляет их в порядке, принятом в «Сумме» (*prudentia, justitia, fortitudo, temperantia*), но все же говорит о правде (надо думать, в более узком или другом смысле, чем выше), о целомудрии, мудрости и мужестве. Всякий человек, по его словам, должен познавать и соблюдать эти добродетели на славу и расширение имени Божьего и на большее умножение «общего христианского добра». Ставил ли автор писем понятие об общем добре в связь с понятием о законе, регулирующем все человеческие действия, неизвестно: но если он рассуждал о добродетелях в духе «Суммы», то в том же духе мог рассуждать и о связи между вышеназванными понятиями.¹¹⁴

Впрочем, С. Медведев, подобно С. Полоцкому, был довольно близок к пониманию общества и государства и с точки зрения естественного закона. Под влиянием Платона и Аристотеля он рассуждает о правде и лжи; «правда, истина и вера во всем постоянная» обуславливают любовь и соединение между людьми и целостность государства. Значение такого начала выясняется путем противопоставления его лжи: вышеназванные философы признают, что ложь есть «повреждение и пагуба государства»; «ибо изыв правду из среды людей, не имать быти безстрашен приятель от приятеля, товарищ от товарища утвержденного приятства, не будет купец товару своего известен, ниже рукоделия рукоделник, ниже при достоянии над своим, ниже при здравии своем возмогл бы кто пребыти; над еже мерзейшего, вреднейшего и мучительнейшего в мире между человеки обрестися ничтоже может».¹¹⁵

Судить о политических идеях Медведева также приходится лишь по крайне скудным и отрывочным замечаниям в его письмах. Он был, может быть, несколько знаком с «Аристотелевыми вратами» и имел под руками экземпляр «Политики» Крижанича, но сам, насколько известно, не написал сочинения, касающегося политики. В письмах же Медведева мало оригинального: Бог, по словам автора, дарует царей народам, а «через своих помазанных» поставляет и подчиненных им достойных правителей; но и над ними, надо думать, царь властвует самодержавно; господь дарует благочестивым царям избранных и храбрых рабов своих, воинов, на верное услужение и на охранение царств их благочестивых от врагов.¹¹⁶

Благодаря расположению царя Федора Алексеевича и царевны Софьи, также обучавшихся у С. Полоцкого, покровительству князей Ромодановских, сношениям с князем В. В. Голицыным¹¹⁷

и другим благоприятным условиям его жизни, С. Медведев очутился во главе латино-польского направления в Москве,¹¹⁸ отличаясь горячим темпераментом и решительным характером, убежденный и честолюбивый приверженец «латинского учения» резко выразил его и много сделал для его распространения в московском обществе.¹¹⁹

В споре о времени пресуществления святых даров С. Медведев выступил, например, горячим защитником латинского учения и старался обосновать свое мнение на «ново вседержностном разуме», а не на церковном предании.¹²⁰ Но, выступая на защиту латинского мнения о времени пресуществления, С. Медведев вместе с тем вообще защищал латинское учение от нападок тех, которые признавали его «прелестным» и пагубным. В своей полемике С. Медведев настолько увлекся, что стал вообще порицать восточников, смутивших душу патриарха, в особенности греков.¹²¹ А между тем в то время у Медведева оказалось довольно много «освоевольившихся соспешников» и «соклевретов», не говоря о некоторых лицах из малорусского духовенства. В числе его приверженцев называли игумена любельского и кирилловского Иннокентия Монастырского, охотно прибегавшего в своих сочинениях к силлогическим формам доказательств, рязанского митрополита Павла, псковского митрополита Маркелла, игумена Симоновского монастыря Гавриила Домецкого, диакона Афанасия Иакова, уставщика Антона Муромца, «сомудрствующих» ему многих других лиц «священного и монашеского чина».¹²² Для душевной беседы о словах Христовых у С. Медведева зачастую собирались миряне, знатные люди, купцы из гостинной сотни и некоторые стрельцы: Ф. Шаковитый, Л. Елизарьев, Н. Гладкий и др.¹²³ Враги С. Медведева обвиняли его даже в том, что он «уста имей без дверна» открыто ходил «по домам малых и великих, монахов и мирян, поущая их на сие лукавое и безбожное дело».¹²⁴ В числе приверженцев С. Медведева оказались и такие, которые сами от себя начинали распространять его взгляды. Савва Долгий, например, почасту ходил к Медведеву, видел его «Манну» и иные писания и многие «прелестные словеса» его «слышал». Таким образом «зломудрованию» Медведева «сложихся», Савва Долгий «сообщник ему сам аз бых и иныя люди тому научах и... тетрати хулно написанная... разносих тайно к неким священным и простцем и научах, по его Сенкину, оному развращенному писанию [т. е. „Манне“] премногия люди различных чинов». Диакон Афанасий также занимался пропагандой таких взглядов.¹²⁵ Влияние Медведева, как видно, простиралось не только на ближайших его учеников, но и на людей, далеко стоявших от его направления

или школьного учения.¹²⁶ Правда, в числе приверженцев Медведева оказались и такие люди, как, например, бывший в свойстве с ним К. Истомин, первоначально решительно примкнувший к его направлению, но затем после событий 1689–1690 гг. столь же решительно отшатнувшийся от него.¹²⁷

Вообще, благодаря общему интересу к спору о пресуществлении¹²⁸ и деятельности его единомышленников, круг влияния С. Медведева, вероятно, был довольно широк. Правда, оно не отличалось интенсивностью, но оно все же возбуждало в разнообразных слоях московского общества интерес к кое-каким новым культурным идеям, более или менее тесно связанным с богословскими спорами и в такой связи легче распространявшимся в его среде.

В пылу богословских споров С. Медведев не забывал, однако, и более скромных задач, использование которых было гораздо теснее связано с насаждением латино-польской схоластики. В 1682 г., вскоре после того, как он покинул свою более чем десятилетнюю службу в Приказе тайных дел, С. Медведев открыл школу, в которой он обучал юношей латыни, с некоторыми из них он даже беседовал «от книжного учения».¹²⁹ Он «молил» царя и об «устройстве академии», но не успел осуществить свой план и через ее посредство утвердить схоластическое направление в Москве.¹³⁰

Впрочем, судить о влиянии С. Медведева в более узкой области собственно морально-политических идей, конечно, затруднительно. Принятое им учение могло быть несколько знакомо и другим лицам. В письме, адресованном «всепремудрественнейшему ритору» С. Полоцкому и запечатанному «Благовещенским попом Иоанном», автор упоминает о трех теологических добродетелях («вере, надежде и любви») и о четырех добродетелях моральных («мудрости, целомудрии, правде и мужестве»).¹³¹ К. Истомин, вероятно, не чужд был подобного рода рассуждениям. Впрочем, «вразумление», которое Истомин преподает в одной из своих книг будущему преобразователю России и в котором он внушает ему, что правитель должен наставлять своих подданных на путь правый, дает слишком мало для того, чтобы можно было из него сделать определенные заключения.¹³² Отзвук аналогичных идей о добре общем слышится и в одном из наиболее крупных законодательных актов того времени. Возможно, что он возник не без участия С. Медведева, имевшего влияние при царском дворе.

Вообще, С. Медведев, вероятно, пользовался своими придворными связями, сношениями с князьями Ромодановскими и князем В. В. Голицыным, частыми свиданиями с Ф. Шакловитым

и т. д. для того, чтобы поддерживать латинскую партию против эллино-греческой;¹³³ но после падения царевны Софьи он, конечно, не мог удержать и своего влияния. «Товарищ и единомышленник» Ф. Шакловитого, он вместе с несколькими другими его сообщниками был казнен «за воровство и измену и за возмущение к бунту».¹³⁴

Впрочем, латино-польская образованность могла, конечно, распространяться в Москве и помимо посредничества таких видных представителей ее начал, каковыми были Симеон Полоцкий и ближайшие его последователи. Тот же процесс продолжался и благодаря досужему чтению разных сборников средневековых католических легенд и новелл и других произведений, ходивших в русских переводах,¹³⁵ и благодаря деятельности гораздо менее известных «латынников», отчасти уже упомянутых в предшествующем изложении.

Наконец, кроме малороссиян, содействовавших распространению в Московской Руси схоластической образованности, последнее совершалось и менее видным путем, через посредство прямых сношений Москвы с Западом и разных, более или менее случайных влияний и заимствований. Некоторые, подобно Белободскому, приезжали в Москву, услышав, что «великий государь на Москве хочет заводить школы».¹³⁶ К таким искателям счастья можно причислить и Г. Скибинского.¹³⁷ После долговременного учения в Риме, где он должен был исповедать догматы католической церкви и слушал уроки богословия и философии, Скибинский в конце XVII в. приехал в Москву в расчете на то, что при возраставшей потребности московского общества в образовании ему легко будет устроиться в русской столице. Он называл себя «учителем богословия», «доктором философии» и других «свободных художеств»; он «похвалял еретическую латинскую книгу лютейшего ересеучителя Фомы Аквината» и, может быть, написал какое-то «предисловие школьного учения». Причем, несмотря на поданное им прошение о присоединении его вновь к православной церкви, он должен был отказаться от той роли, которую ему хотелось бы разыграть в истории московского просвещения.¹³⁸

Схоластика, насаждаемая в Москве трудами С. Полоцкого и его преемников, конечно, очень отстала от передовой европейской мысли XVII в. Она вращалась в заколдованном круге застывших догматов и форм, почти лишенных жизненного содержания, и таким образом сама преграждала себе дальнейшего развития. Она старалась удержать всего человека в беспрекословном повиновении авторитету церкви, она подчиняла церковным

требованиям и его разум, и его волю. Вместе с тем схоластическое образование вносило в оборот много всякого хлама, который загромождал и без того уже узкий умственный кругозор русского человека, такая же ветошь, правда, продолжала обращаться и в западноевропейских «народных книгах», сохранивших много обломков схоластических традиций.¹³⁹ Но она еще не находила в русской письменности веского противодействия в более свежих течениях мысли, в литературных талантах, которые указывали бы новые цели и пути для творчества, в мыслителях, которые могли бы создать новые системы, в писателях, которые формировали бы русскую читающую публику..

Все изъяны схоластического направления обнаружились, между прочим, и в латино-польской образованности, особенно в иезуитских коллегиях того времени, а оттуда, конечно, перешли и в среду русских книжников и школ. Тем не менее схоластика имела некоторое значение для последующего развития русской образованности. В самом деле, латино-польское схоластическое направление усилило интерес русских людей вообще к науке, связанный с школьным учением, частью придало их умственным стремлениям такие формы и снабдило их такими средствами, которые существенно облегчили им усвоение некоторых новых учений, между прочим, и в области морали и политики.

Схоластика, правда, подчиняла философию религии и церковному учению, что, разумеется, признавалось и московскими «учителями». Но она все же приписывала разуму ценность, хотя главным образом лишь в той мере, в какой он мог служить для систематизации церковного учения. Московские книжники едва ли могли отступить от аналогичного принципа, понимаемого, конечно, в духе православия. Они указывали на то, что и знаменитейшие Отцы церкви люботрудно упражнялись в чтении «книг философского учения», т. е. были людьми образованными и знакомыми с некоторыми науками; что всякий, желающий несколько углубиться в понимание писаний, но не знающий грамматики, «всячески погрешить имать»; что тот, кто не усвоил себе начальных основ знания, не будет в состоянии разрешить «в писаниях обретаемая творческая силлогизмы» и т. д.¹⁴⁰ Но часто встречая у своих соотечественников отрицательное отношение к разуму, даже в подчиненной его роли, они старались выдвинуть его значение и, следовательно, уже начинали настаивать на положительной его ценности.

С такой точки зрения, разум не только должен был служить Богу, но оказывался «благоугодным» ему, а отсюда прежде всего и получал свое значение. Составитель рассуждения о «Явлении

временния и вечния жизни приятнейших Богу благ», писанного, впрочем, уже в несколько позднее время, замечает, например: «Ничто же столь приятно и благоугодно Богу что быти может, яко премудрость, разум и совет, сими бо наипаче благоугождается Бог». ¹⁴¹ Посылка эта, надо думать, признавалась и теми из русских книжников, которые уже настаивали на ценности разума. В своей «Грамматике», переизданной по повелению царя Алексея Михайловича в 1648 г., Мелетий Смотрицкий, например, старается доказать значение разума и его развития, ссылаясь и на творения Отцов церкви, например, на Иоанна Дамаскина и на слова Максима Грека. Он утверждает, что «ничто же разума есть честнейше, ибо разум свет есть души словесныя». ¹⁴² С указанной точки зрения передовые люди того времени стали проводить различие между простотой душевной и простотой умственной и не считали нужным сохранять последнюю. Такое различие сознается, например, в середине столетия ¹⁴³ и категорически высказывается одним из позднейших защитников школьного образования: «простота», по его словам, «сугуба есть: ова незлобие глаголется, еже есть добродетель терпения и непамятозлобия и немщениа обидящим; ова же невежество, рекше неучение, в нем же содержится невежество Божиего закона, еже злоба есть преглубока... неучение — тьма, ослепляющая умныя очи и есть и глаголется... учение же ясныя луча есть, его же невежества тьма разрушается и естественныя человеческого разума очеса просвещаются и есть велие благо». ¹⁴⁴ Следовательно, хотя чистота и простота нравов благоугодна Богу, но невежество — ему противно; отсюда естественно проистекал вывод, что образованием можно и должно угождать Богу. В таком смысле рассуждал, например, составитель «Явления временния и вечния жизни приятнейших Богу благ»: «Понеже сими тремя [премудростью, разумом и советом — *А. Л.-Д.*] благоугождается Бог, то и всяк от мироздания сего человек должен сими тремя благоугождатися, ибо сия суть честнейшия паче богатства, чести и славы». ¹⁴⁵

Впрочем, помимо средневековой схоластической оценки разума, получавшего производную ценность в той мере, в какой ему приходилось служить православной вере, он получал в глазах людей того времени и более утилитарное значение или в той мере, в какой научное знание вообще имеет ценность для практической жизни, или в качестве образовательного средства для нравственного и политического воспитания подрастающих поколений. Автор предисловия к «Грамматике» М. Смотрицкого, изданной в Москве по велению царя Алексея Михайловича, полагал, например, что тот, кто не усвоил себе начальных основ

знания, не будет в состоянии «в писаниях обретаемая творческая силлогизмы, паче же писати и читати и глаголати добре»; что светское образование необходимо; что, «восхотевши смыслити о небеси и о прочих тварех, мы о сих добре разумевающе, елика потребны к животу и наслаждению, сия плодствим, елика же враждающая — отметаем». ¹⁴⁶ Благоугодие Богу, образованность, в глазах автора «Явления временния и вечния жизни», также становилась ценным средством для достижения всяческих благ. Такое просвещение ведет к нравственному усовершенствованию. От премудрости, разума и совета, по его мнению, рождается правда, которая содержит в себе все добродетели, «яже по Богу, и провождает мирозданием человеком мира сего благополучно жизнь временную, по временной же жизни души человеческия вводит в жизнь вечную». Кроме того, по мнению нашего автора, образование порождает и личные выгоды, и государственную пользу. «Мудрость, разум и совет, честнейшая суть; яко всяк человек аще и не совершенно сих поучится, наживет богатства, чести и славы, ибо сами дается от мироздания сего человеком богатство, честь и слава и иная вся благая временния и вечная жизни». Наконец, и с политической точки зрения образованность и притом не только низшая, но и высшая, приносит свои плоды. Помимо ее значения для детей «духовного чина», которые поучатся также и тому, как «богословским учением увещевать мирян, как их поучать и на путь спасения наставлять», она имеет существенное значение и для «всяких чинов детей из мирян».

Хотя автор «Явления», вероятно, и не был русского происхождения, однако, можно думать, что его взгляды на значение светской образованности, с утилитарной точки зрения получавшей особого рода ценность, уже начинали прививаться к русскому обществу и выводили его из узкого круга средневекового схоластического мировоззрения и соответствующей ему оценки разума.

Впрочем, сама схоластика способствовала и культуре разума, обращая внимание, правда, преимущественно на формальные его свойства. Она могла способствовать развитию отвлеченного интереса к диалектике, а также диалектических способностей и систематического мышления ¹⁴⁷ учащихся. Русские люди, привыкшие жить традициями и настроениями, конечно, нуждались в такой дисциплине. Благодаря ей они могли приобрести некоторую наукообразность мышления, хотя бы в чисто формальном его смысле, они постепенно приучались рассуждать более точно и последовательно, при помощи дефиниций, силлогизмов и аргументов. Такие приемы мышления прежде всего, конечно, получали

особое значение в их глазах благодаря тому, что они находили ближайшее и широкое применение в тех богословских рассуждениях, которые велись «чином диалектическим и аргументами». Не изменяя существа богооткровенных истин, они состояли в одном только диалектическом раскрытии их.¹⁴⁸ Поликарпов, кажется, хотел выразить нечто подобное, когда в своем показании о вольнодумстве Тверитинова заметил, что «ему же Дух Святой естественного разума и учения с верою правою свет влия, той удобно может истину от лжи отделять и твердо обличать неправо мудрствующих»; во всяком случае, единомышленники Поликарпова любили сражаться с московскими вольнодумцами путем школьных диспутиаций.¹⁴⁹ Такие же приемы можно было, однако, употреблять и при обсуждении мирских дел. И хотя споры подобного рода, вероятно, устраивались очень редко, тем не менее тот же Поликарпов, например, вполне признавал их законность. Вера христианская, по его убеждению, требует покорения, а не многого испытания; последнее, однако, возможно в другой сфере: «о новоизобретенных мирских делах или о науках каких могут быти диспутиации невозбранно, но аще и те гражданству не противны».¹⁵⁰ В положениях подобного рода относительно бо́льшая свобода признается за спорами «о новоизобретенных мирских делах и науках», но и она становится в зависимость от политических соображений. Злоупотребление «чином диалектическим» могло, кроме того, привести и к излишествах рационализма. С такой именно точки зрения блюстители старины опасались вредных последствий диалектических упражнений. Пр. Афанасий, например, считал главной причиною заблуждения латинствующих «духовную гордость и надмение ума», а по свидетельству монаха Евфимия, они следовали «западнаго костела суетумудрию, вабящаго чрез силлогизмы паки прилепится к здравствующему телу».¹⁵¹ Таким образом, рационализм, слегка окрасивший богословские взгляды латинствующих, находил себе поддержку в том «диалектическом методе», который получил столь широкое применение в схоластическом образовании, но мог получить значение и во многих других областях мышления.

Латино-польское схоластическое направление не только породило или способствовало развитию убеждения в необходимости для всякого умственной культуры, но и содержанию ее придало особый характер. Без знания латинского языка схоластическое образование казалось невысказанным, и естественно, что при вышеуказанных условиях в образовательных кругах того времени наряду с изучением греческого языка или даже помимо его стало распространяться знакомство с языком латинским.¹⁵² Значение

его весьма наглядно указано в «Явлении»: «Язици и учения, — рассуждает автор, — их мнози суть инии язици и учения их суть Богом избрания благочестивия вери, иние язици и учения их суть богомерзкия еретическия веры». Ясно, что последние не могут служить предметом изучения. Вслед за тем, задавая себе вопрос о том, «который язык есть глава и начало всем языкам и учениям и книгам их толкование», сочинитель решает его в том смысле, что таким языком следует признать греческий, ибо «греческим языком первея благочестивая вера начатися действовати и прославляти, а после того с греческого языка греческия книги переведены на словески язык». Если бы, однако, и все греческие книги были переведены на славянский, тем не менее на основании одних греческих и славянских книг мы не могли бы «совершенного разумети толкования»: ведь «на греческим и словеским и на прочих язицех философии и богословии нет, чтоб были ко просвещению разума и к толкованию всяких словеских книг». Правда, что «благочестивая христианская вера начатся действовати и прославляти греческим языком. Но обаче ни греческого языка ни иных языков, ими же прославляется благочестивая христианская вера, учением не можется тако изьяснити никоторими язики Премудрости, разума и совета толкование, яко славенолатинским языком: ибо латински язык глава есть всем языком между мирозданием всея вселения, о нем же вишеписание и иние святии угодници Божий свидетельствуют, что аще в прочих многих язицех многая различная учения и премудрости есть, но обаче никаким иным языком совершенно и подлинно не можется учити и истолковати иними язики философия и богословия, яко латинским языком».¹⁵³ Несколько ниже автор «Доношений» приходит к еще более общему заключению, чем только что приведенное: латинский язык, по его мнению, есть просвещение и толкование учениям всех языков, «елико их есть во всей вселенной». Изучение «книжиц» вроде «Елементарей» и «Альваров», значит, способствовало не только знанию латинского языка как языка, «всей Европе общего»,¹⁵⁴ но и знакомству с западной образованностью. Изучая «латинския словеса, латинския мысли полна сущая», русские люди тем самым готовились к пониманию тех, которые стали бы вести прения с ними по-латыни и к восприятию латинской культуры.¹⁵⁵

Система такого образования включала, однако, и богословие и знания «философии разумительной, естественной и нравной». Подобно тому, как в Киевской Руси богословские курсы стали обнимать, между прочим, и учение о некоторых элементах этики, о праве и справедливости и т. п., так и в Московской Руси вместе с творениями Фомы Аквинского и Иоанна Скотта¹⁵⁶ и трактат

о праве и справедливости стал проникать в состав книжных собраний того времени.¹⁵⁷ Философия могла получить значение такого же, хотя и менее важного посредника. «Ароматоуханные» и «гроздополезные овощи» Раймунда Луллия, хотевшего «тайны веры святых» естественным разумом постигнуть, например, были известны и ходили в русских рукописях, а между тем они содержали главным образом изложение его религиозно-нравственных понятий и получили довольно широкое распространение. Экземпляр такой переделки, правда, в позднейшее время попал даже в собрание книг одного из крестьян Соловецкого монастыря.¹⁵⁸ Возможно, что в связи с «философией нравной» или со схоластическими упражнениями по риторике русские люди стали знакомиться с понятием об общем добре и интересоваться книгами вроде той, которая была известна под характерным заглавием: «Образ царский, риторика, выбрана из Аристотеля, Кикерона и Квинтилиана» и т. д.¹⁵⁹

Схоластика была тесно связана не только с известною культурой, но и с известными способами ее насаждения: она была преимущественно школьной мудростью, требуя культуры разума, естественно приводила к учреждению школ, где всего легче было подвергнуть его строгой дисциплине: схоластические приемы едва ли возможно было усвоить иначе, как путем систематического обучения. Такой взгляд на значение школы стал также постепенно водворяться в русском общественном сознании конца XVII и начала XVIII в. Препрежнее пренебрежение к школьному учению, основанное на самонадеянном утверждении, что тот, кто имеет в себе «разум Христов», не нуждается в учении диалектик, риторик и философий,¹⁶⁰ теперь уже стало уступать другому настроению. Признание некоторой ценности разума и потребность в образовании, естественно, были связаны и с потребностью в школе и в ней отчасти получали и более конкретное свое выражение. Взамен начетничества «познавание разума писаний» от простого чтения случайно подобранных книг или еще чаще сборников изречений выдворялась система школьного обучения. «Для того, чтобы, — рассуждали сторонники образования, — натуральным умом не учася разума, не смыслять, како в себе правду умножити», то им и должно учиться и учиться не только грамоте, но и грамматике с риторикой и даже философии с богословием. Среднее образование (грамматика и риторика) казалось им нужным для всякого человека, но и философии с богословием «надлежит учиться аще возможно по силе своей всякому христианину». Во всяком случае, изучение их «всконечно потребни суть духовному наипаче чину» для того, чтобы познать, что есть

духовный чин, и иметь возможность «всяких чинов иных людей научити».¹⁶¹ Значение школы, выдвинутое схоластикой, стало получать некоторое признание и в русском обществе ко времени эпохи преобразований. Начавшись, может быть, с простого общения учителя дидакакала с вольнослушателями и добровольными его почитателями, систематическое учение должно было перейти от частного, домашнего учительства к организованному обучению в школах, поступивших в заведование правительства. Вместе с тем светские школы, появившиеся наряду с духовными в эпоху преобразований, стали применять тот же принцип систематического школьного обучения и к знаниям в области практической философии и правоведения. Но содержание их уже стало изменяться под влиянием новых идей, в особенности с учением о естественном праве и о государственном интересе.

Глава четвертая
СЛАБОСТЬ
СХОЛАСТИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ В МОСКВЕ.
ВЛИЯНИЕ ДРУГИХ ТЕЧЕНИЙ
СРЕДНЕВЕКОВОЙ МЫСЛИ, А ТАКЖЕ ВОЗРОЖДЕНИЯ
НА РУССКУЮ ПЕРЕВОДНУЮ ЛИТЕРАТУРУ XVII В.,
КАСАЮЩУЮСЯ МОРАЛИ И ПОЛИТИКИ

Схоластика не успела пустить в Москве такие же глубокие корни, как в Киеве; она держалась в царской столице скорее благодаря влиянию отдельных лиц, чем учреждения, подобного Киево-Могилянской академии. Московская академия возникла сравнительно поздно и не сразу усвоила себе начала латинского учения, в то время уже утратившего прежнее господство. Естественно, что при таких условиях схоластика не могла получить в Москве исключительного господства и что латино-польское направление было связано здесь не только со школьною схоластикой, но и с новой литературой, находившейся уже под влиянием Возрождения. Помимо того движения, которое обнаружилось, едва ли, впрочем, вполне сознательно среди грекофилов в пользу ознакомления с подлинными произведениями классической греческой литературы,¹ легко заметить аналогичное явление и в том влиянии, какое Возрождение, преимущественно через посредство польское, стало оказывать на русскую мысль: представители ее уже начинали, например, интересоваться Италией.² Вместе со «стихотворными повестями», проникавшими в нашу письменность из Польши, можно указать, например, и на несколько новелл Боккаччо.³ Латино-польская образованность подготавливала таким образом и восприятие в русской жизни новых течений, связанных с Возрождением. В библиотеке Заиконоспасской школы, например, наряду с «Альварами» и «Богословскими суммами» Фомы Аквинского и Мартина Бекана можно было найти «Разговоры» Дезидерия Эразма, а также книгу Иоанна Баркляя и «Книгу Кофред или Иеросалим свободны» на польском языке.⁴

Возрождение пробудило интерес к классической литературе. Некоторые из гуманистов, особенно в Италии, вернулись к изучению подлинных творений Аристотеля; возрожденный интерес к его сочинениям слабо отразился и в далекой Московии. В первой половине XVII в., правда, значение Аристотеля, вероятно, было еще очень мало понятно русским начетчикам: лечебники того времени, может быть, под влиянием схоластических традиций

называют его «преподобным»,⁵ но такой титул сам по себе показывает, что имя его уже пользовалось некоторой славой. То же подтверждается и другими фактами из истории русской переводной литературы XVI–XVII вв.⁶ Во второй половине того же XVII в. у некоторых приверженцев греческого учения можно было найти греческие печатные и письменные книги, а также греко-латинские издания сочинений Аристотеля, например, у Епифания Славинецкого и у патриарха Никона. Далее, в числе довольно значительного собрания рукописей и книг одного из просвещенных членов Крутицкого братства, иерея Н. Симеонова, — сочинения Аристотеля и в греческих и в греко-латинских печатных изданиях; там находилась «книга письменная: Органум Аристотелев». ⁷ Наконец, между книгами, вывезенными А. Сухановым из Ватопедского монастыря, можно отметить и «Книгу Аристотелеву, нравоучение Великих», т. е. его «Этику». ⁸ В библиотеках С. Медведева и А. С. Матвеева также находилось одно из сочинений Стагирита, в данном случае особенно характерное, а именно его «Политика». ⁹ Немало сочинений Аристотеля попало и в книжное собрание Посольского приказа. Судя по описям 1673 и 1696 гг., здесь можно было найти весьма многие из них, в том числе франкфуртское издание его «Этики» и среди «польских печатных» книг его «Политику»; в описи 1696 г. есть даже упоминание о «Книге того же Аристотеля переведенной», но без точных указаний ее заглавия и языка, на котором сделан был перевод. Наконец, встречаются известия о том, что некоторые из сочинений философа и толкований на его учение в то же время находились на Печатном дворе и даже в скромной по объему царской библиотеке. ¹⁰ Такие же издания можно было купить в Москве и в позднейшее время: в числе польских книг, приобретенных им здесь в 1728 г., Я. Маркович упоминает и «Политику» Аристотеля. ¹¹

Впрочем, кроме творений «крайнейшего философа» Аристотеля, московские книжники XVII в. иногда ссылались и на мнения «дивного Платона». ¹² Они также начинали интересоваться и другими сочинениями, касающимися этики, например, трудами Плутарха, Цицерона и Сенеки. ¹³ В числе книг Заиконоспасской библиотеки можно еще отметить книгу Липсия «Образцы гражданские», получившую у нас несколько большую известность в следующем столетии, и, кажется, рассуждение Бодена о методе «удобного изучения истории». ¹⁴ Ближайший сотрудник царя Алексея Михайловича, известный А. С. Матвеев также интересовался и «латинскими, и польскими, и даже “немецкими” книгами»; он собрал немало таких книг, преимущественно латинских. В числе их роспись 1696 г. упоминает не только сочинения Аристотеля,

но и многие другие, например «Книгу Цецеронову», между прочим содержащую философские его сочинения, «Книгу философскую естественную» и «Разговоры Эразма Ротеродама», «Книгу Филиппа Клеверия землеописательную», «Книгу Устиниана», т. е. его институции, «Книгу о гражданстве», «Книгу о гражданском житии» и др. Таким образом, можно сказать, что Матвеев успел составить себе маленькую библиотеку, в которой, кроме книг божественных или книг «о естестве камней» и т. д., он хранил и кое-какие произведения политической литературы, не чуждые влияния Возрождения.¹⁵ Таким образом, вместе со схоластикой в Москву проникла и другая литература, возникшая уже под влиянием Возрождения. Подобного рода литература не находилась, однако, в органической связи со схоластическим направлением, и, наоборот, она даже несколько подготовляла высвобождение русской морали из-под гнета схоластики, не замедлившее отразиться и в области новых воспринятых его идей в области морали и политики.

При том смешанном характере, каким отличалась московская образованность переходного времени, естественно, что и русская переводная литература, касавшаяся морали и политики, не могла отличаться единством направления. «Врата Аристотеля», т. е. сочинение, русский перевод которого появился еще в предшествующем столетии в связи с литературой жидовствующих, продолжали обращаться наряду с произведениями, написанными не без влияния Возрождения. Система практической философии, принятая в школах, довольно наглядно отразилась и в нашей переводной литературе XVII в. Но сочинение, известное под заглавием «Десидерий, или Стезя к любви Божией и к совершенству жития христианского» и трактовавшее об одном из ее отделов, отражало скорее средневековую мистику, чем схоластику, а в сочинениях Петриция и Лорихия, появившихся в то время и в русских переводах, нельзя усмотреть чисто схоластического направления. Напротив, они уже составлены под заметным влиянием новой образованности, хотя все же далеки от учения о естественном праве.

В европейской литературе переходного времени «Тайная тайных» или «Аристотелевы врата» пользовались довольно большой известностью. В переводах и переделках с арабского на латинский и другие языки «Тайная тайных» получила широкое распространение главным образом в XIV—XV вв. И даже Р. Бэкон не побрезговал снабдить их своим комментарием, а другой ученый — И. Лорхнер занялся их переводом, появившимся после его смерти в 1531 г. В XV—XVI вв. вышло и несколько печатных

изданий того же трактата, свидетельствующих, что интерес к нему еще не исчез и в позднейшее время. Впрочем, арабский текст той именно редакции, которая особенно важна для изучения истории русского перевода «Тайная тайных», был, вероятно, известен переводчику не в латинском, а в еврейском переводе с некоторыми дополнениями из других сочинений арабских и еврейских ученых. Выходки против немцев, попавшие из еврейского текста и в русский, дают, однако, некоторое основание предполагать, что эта редакция возникла уже на еврейской почве и через посредство евреев, может быть, из Германии перенесена в Западную Русь, а оттуда и далее на Восток.¹⁶ В силу только что указанных соображений и родства «Тайная тайных» с некоторыми другими памятниками нашей письменности XV—XVI вв. можно не без основания причислить их к литературе жидовствующих. Вместе с тем старший из известных нам списков — западнорусского происхождения, да и другие списки далеко не чужды западноруссизмов.¹⁷ Ввиду своего происхождения сочинение «Тайная тайных» хотя и признавало, что «премудрость божественная — корень всем мудростям»,¹⁸ но не находилось в тесной зависимости от собственно христианского мирозерцания. Оно, правда, прикрывалось величайшим авторитетом христианского средневековья — Аристотелем, но без обычных исправлений его Фома Аквинским. Таким образом, «Тайная тайных» опиралась в значительной мере на «премудрость философии»,¹⁹ т. е. на рационалистическую основу, хотя обнаруживала и следы оккультизма. И действительно, во «Вратах» можно встретить, например, рассуждения о том, как Бог сотворил прежде всего «самовласть духовную» и нарек ее «умом», как он поставил ум, «яко царя», на месте наивысшем и наичестнейшем, «он же глава» и т. д.²⁰ Один из философски образованных старинных истолкователей «Тайная тайных» уже счел нужным отметить еще одну особенность трактата, почерпавшего многие из своих наставлений из языческой мудрости: язычники, хотя и не знали истинного Бога, однако познали установления и законы, которые были даны им народу израильскому для достижения благоустройства. Язычники познали их разумом, данным им от небесной премудрости, и сами установили себе правила хорошего и честного образа жизни, полезные для государственного порядка.²¹ С последней точки зрения языческое и «еллинское любомудрие» получало свое самостоятельное значение в деле государственного строительства.

Такой же рационалистический оттенок обнаруживается и в учении о Богопознании, и в учении о мудром правлении. Благодаря разуму, данному ему от Бога, человек познает Бога: «...занеже

глава оумова познати истинного Бога, а потом любить рада».²² Ум, спасающий таким образом душу, обуславливает также способность размышления, «верх властительства умова — размышление»; между тем и государство обретается не само собою, а размышлением. «Да аще переможет разум спирание, родится из него верность, а се родит смирение, а из сего родится гроза, а из грозы — справедливость». Таким образом, размышление рождает справедливость; но справедливость «образуется правдою», «небеса стали над землею... и царства настанавилися и слуги приступили к послушенству государств своих». Впрочем, справедливость, в свою очередь, рождает «соединачение, а се родит честь, а честь родит пристатие, а пристатие родит кладение живота подле живота, а сим усилеет царство и закон и наполнятся сокровища истины».²³

Наконец, «верх властительства умова — размышление» лежит и в основе политики: так как приступивший к размышлению посередине «блажен есть», то, значит, и «искати господства по средине — блаженно и благословенно есть».²⁴ Вообще, подобно тому, как премудрость божественная — корень всем «мудростям», так и мудрость царская — корень мудрости светской. Само собою разумеется, однако, что «Тайная тайных» понимает разум или мудрость в управлении согласно воззрениям своего времени и рекомендует, например, царю не начинать ни одного дела «ниже ли подлуг чтения звездного», т. е. не посоветовавшись с человеком, опытным в искусстве наблюдать звезды.²⁵

Согласно вышеуказанным началам «Тайная тайных» и дает государю советы о том, как ему править государством. «Божий дар народу» и наместник Божий, царь должен уподобляться Богу во всех делах своих духовных и светских; он должен хранить закон и блюсти народ.²⁶ Царь хорошо сделает, если всенародно объявит народу через посредство одного из своих советников, что он, воздавая благодарность Богу за «приступление» своих подданных «в послушенство», обещается стоять при них «животом своим и именем отца своего», но и их молит, дабы они «были покорни закону и следовали правдиво и понижали ласкосердство» и помнили, что он должен «величать добродеев, а убивати злодеев».²⁷ В таком служении царь должен, конечно, придерживаться вышеуказанных начал государственного строительства, в особенности справедливости и мудрости, руководящей его попечениями о народном благосостоянии. В самом деле, царь должен управлять, соблюдая справедливость, и давать суд правый своим подданным, ибо «уставная доброта пробавить царства, а лютование супостатно ему».²⁸ Вместе с тем, помня, что «народ — скорбь

царя», он должен знать «образ земли своей» со всеми ее реками и полями, и болотами вдоль и поперек, с ее населением и доходами, благодаря чему они получит возможность надзирать за деятельностью «властителей своих» и контролировать ее, а также наполнять свою землю народом и товаром. Он должен содействовать умножению «скарбов житных подлуг людей своих в каждом городе» и заботиться о нищих. Наконец, он должен помнить, что тот царь, который налагает на свое царство бремя не по силе, тот губит его, и что «погибель народа» ведет к гибели самого царя.²⁹ Но, придерживаясь вышеуказанных принципов властвования, царь должен относиться с осторожностью к нововведениям.³⁰

Впрочем, преподавая царю советы о том, как ему достигнуть «доброй славы от народа», «Тайная тайных» часто смешивает учение об обязанностях государя с чисто практическими советами касательно искусства править государством. «Аристотелевы врата» содержали своего рода энциклопедию практических сведений, нужных для государя. Они претендовали научить его распознавать людей по их внешним признакам; они знакомили его также и с правилами гигиены и лечения от болезней, и с «великой помощью», получаемую от драгоценных камней и с приемами «купли рабов и рабынь», и с искусством выбирать себе «правителей, градодержцев, витязей» и т. д., и с теми мерами, какие следует принимать против врагов внутренних, против «ядов» и «окормов», и с военным делом и военными хитростями.³¹

Такие практические советы, будто преподаваемые премудрым Аристотелем великому царю Александру Македонскому, и в особенности астрологические и целебные тайны, конечно, всего более могли интересовать русских читателей «Тайная тайных». Стоглавый собор уже причисляет «Аристотелевы врата» к еретическим и отреченным книгам, в которые волхвы и чародейники смотрят для того, чтобы почерпнуть из них «мудрости еретическая и коби бесовския».³² Тем не менее «Книга, нарицаемая Тайная тайных», пользовалась некоторым распространением на Руси. Перевод ее ходил в довольно значительном количестве списков, причем не все они одного и того же времени: кроме вышеуказанного списка половины XVI в., сохранились списки не только XVII, но и XVIII столетия.³³ Таким образом, можно думать, что сочинение, будто бы сложенное премудрым Аристотелем, надолго заинтересовало некоторых из любознательных русских читателей и долгое время обращалось в их среде.

В числе заинтересовавшихся сочинением «Тайная тайных» можно указать и на людей известных. «Книга Аристотелева», например, упоминается в числе книг, принадлежавших царю

Михаилу Федоровичу, и в числе книг царевича Алексея Алексеевича. Если только предполагать, что книга, запрещенная Стоглавым собором, все же могла оказаться в числе царских книг, то и предположение, что под «Книгой Аристотеля» разумели именно «Аристотелевы врата», окажется не лишним вероятия. Во всяком случае, такое запрещение не помешало патриарху Никону владеть списком того же сочинения. Справщик Печатного двора Никифор Семенов также имел у себя его список.³⁴ Афанасий, архиепископ Холмогорский, купил «у Архангельского города на ярмонке» книгу «Тайная тайных», писанную «метным» письмом.³⁵ Некоторые из образованных людей того времени могли быть несколько знакомы с их содержанием. В одном из своих писем царь Алексей Михайлович, например, ссылается между прочим, на «Аристотеля», т. е., по всей вероятности, на «Аристотелевы врата». В любопытном письме к князю Н. И. Одоевскому, назначенному в виленское посольство в 1658 г. и просившему изменить прежний приговор о том, чтобы ему писаться «с товарищи», Алексей Михайлович, между прочим, ссылался на «Аристотеля»: он советует «всем государем... выбирать такова человека, который бы государя своего к людям примирял, а не озлоблял».³⁶ Возможно, что в данном случае царь Алексей Михайлович почерпал свою мудрость из «Аристотелевых врат», где можно было найти несколько наставлений подобного рода, или имел под руками какие-нибудь выписки из них. Намеки на знакомства с тем же произведением, может быть, обнаруживаются и в одном письме царя Алексея Михайловича А. Л. Ордину-Нащокину. Самым решительным образом восставая против его мысли об уступке полякам всей Малороссии, царь писал ему: «Человече! иди с миром царским средним путем...»; но понятие о «царском среднем пути» очень близко подходит к правилу, высказанному в «Тайная тайных», а именно, что «искати господства по середине блаженно и благословенно есть».³⁷ Царь мог воспользоваться одним из советов, данных будто бы Аристотелем Александру Великому, для того, чтобы, в свою очередь, наставлять своего боярина и уговаривать его «неуклоняться ни направо, ни налево».³⁸ Следы аналогичного влияния можно подметить и в другой среде. Составитель «Оглавления книг, кто их сложил», например, был несколько знаком с «Аристотелевыми вратами»: в своем труде он, между прочим, поместил подробное их оглавление.³⁹ Большинство даже книжных людей того времени, тем не менее, все еще преимущественно интересовалось «тайнами», о чем можно судить по содержанию тех отрывков «Аристотелевых врат», которые встречаются в русской письменности того времени: выписок из физиогномики, из статей

о врачевании, о великой помощи от камней и т. д., например, встречающихся в старинных русских сборниках и лечебниках.⁴⁰ Таким образом, некоторая популярность «Аристотелевых врат» в нашей письменности далеко еще не свидетельствует о распространении того опыта рациональной политики, который с точки зрения истории политических идей и придает им некоторое значение. В то время идеи подобного рода едва ли были доступны большинству, но даже тот, кто познакомился бы с ними, все еще, конечно, стоял бы далеко от новых течений, связанных с Возрождением.

Лишь в сравнительно позднейшее время в русской письменности переходной эпохи появилось несколько переводных сочинений, посвященных частям практической философии и написанных не без влияния новой образованности. В числе таких сочинений можно различать произведения двоякого рода: сборники морально-анекдотического содержания и трактаты, более или менее систематически излагавшие одну из отраслей практической философии.

Сборники поручений, статей или «прикладов» нравоучительного характера давно уже пользовались широким распространением на Руси. Некоторые из них возникли в рассматриваемый период, например, «Великое зеркало». Оно отражало в себе католические воззрения, пропитанные аскетизмом, суровым отношением к еретикам (лютеранам и кальвинистам) и господством «чудесного элемента». Оно служило для проповедников, которые могли пользоваться его общими местами и почерпать из его повестей примеры для своих поучений, и годилось также и вообще для наставления читателей. «Великое зеркало», благодаря иезуитам, получило широкое распространение в Польше, а затем стало известным в русских переводах, сглаживавших, конечно, резкий католический характер оригинала и более или менее близко придерживавшихся его текста.⁴¹ Наряду с другими повестями нравоучительного характера «Великое зеркало» содержит, конечно, и несколько статей и касательно обязанностей правителя, составленных в том же религиозно-аскетическом духе и не отличающихся ни глубиной, ни новизной. В числе таких поучений одно подходит к типу княжеских «зерцал» и напоминает по своему литературному роду хотя бы «Тестамент царя греческого Василия сыну своему Льву философу и кесарю»; оно озаглавлено: «Учение Филиппу первородному сыну от короля Людвига при смерти данное». Поучение заимствовано из латино-польского сборника с некоторыми изменениями. Оно дает понятие о добродетелях государя, в особенности о любви к Богу и других качествах,

стоящих в связи с христианскими обязанностями. Поучение, между прочим, рекомендует ему «осуждение опасатися», «суд правый творить» и даже «быть... самому против себя, когда требуют от тебя правды», а также соблюдать общий мир, «не воздвигая брани безрассудно на христиан». ⁴² Впрочем, и в «Великом зеркале», а именно в списках «второго типа», можно заметить, правда, очень слабые следы иного рода идей. Одна из его статей содержит рассуждение о том, «еже коликое рвение и тщание древние царие и простолюдини ко учению и прочитанию книжному имяху»; в списке того же времени добавлено: «а ныне, им же и належит, священники сего бегают». ⁴³ Но такое настроение, очень слабо выраженное, не могло еще отразиться на морально-политических наставлениях «Великого зеркала».

Впрочем, в позднейшее время произведения такого рода стали, однако, отличаться более объективным характером и начали проникать в русскую письменность не без влияния новых течений. Представители Возрождения, например Петрарка и Боккаччо, непрочь были заняться подобного рода компиляциями. ⁴⁴ Такие же компиляции существовали и в польской письменности. Одна из них, принадлежавшая Беняшу Будному, послужила оригиналом и для его перевода под заглавием: «Апофегмата, то есть кратких витиеватых и нравоучительных речей книги три. В них же положены различные вопросы и ответы, жития и поступки, пословицы и разговоры различных древних философов». ⁴⁵ «Апофегмата» любопытны не столько своим морально-анекдотическим содержанием, рассказами о разных поступках и разговорах «древних философов», к которым автор иногда присоединяет краткие их «притчи, пословицы, разумные речи и повести», выбранные из «книг» или «писем», сколько тою популярностью, какою они пользовались среди русской читающей публики. Сообразно с главной целью сборника оно содержит не столько изложение важнейших учений, сколько поучительные «приклады»: речи Аристотеля, например, занимают в нем чуть ли не в пять раз меньше места, чем рассказы о поступках и разговорах Диогена. В числе изречений разных мудрецов и других лиц можно было, конечно, найти краткие сентенции о значении самопознания для человека, ⁴⁶ об управлении самим собою, т. е. своими страстями, ⁴⁷ о том, что разумный человек живет прежде всего по правде, а не по уставу людскому, что град «дobre правим» бывает, когда правители по закону живут, что «стоять подобает за уложения и вольности», ⁴⁸ что общее добро всего лучше соблюдается нравами, ⁴⁹ что «мучитель» (тиран) редко «мучительства ради своего доходит до старости», ⁵⁰ и т. д. Но такие отрывочные

сентенции терялись во множестве других, и, конечно, не они всего более привлекали читателей. Им, вероятно, гораздо более нравились повести о поступках разных мудрецов и «чиноначальных людей».

Такие рассказы привлекали читателей. «Апоффегмата» пользовались у нас гораздо большим распространением, чем систематические трактаты по какой-либо из отраслей практической философии. В XVII в. «Апоффегмата» вышли в двух переводах: один из них, правда, польский подлинник, переписанный русскими буквами, но другой, пожалуй, тот, который, судя по приписке к одной из рукописей, признается трудом Никиты Усачева,⁵¹ с большим правом может быть назван собственно переводом и содержит все четыре книги подлинника. При печатании русского текста (впрочем, без четвертой книги), вышедшего в Москве в 1711 г., издатель пользовался готовым переводом из прежних рукописей. О некоторой его популярности можно судить по числу изданий, которые книга выдержала. После издания 1711 г. и до 1745 г. вышло еще два издания в Москве (1712 и 1716 гг.) и три издания в Санкт-Петербурге (1716, 1723 и 1745 гг.); в течение 1716—1718 гг. оно разошлось здесь не менее, как в 242 экземплярах, да и в позднейшее время «Апоффегмата» выдержали по крайней мере еще два издания и уважались читателями из среднего класса и небогатых людей.⁵² Следовательно, можно сказать, что «Апоффегмата» имели довольно значительный успех в среде русской читающей публики, во всяком случае гораздо больший, чем систематические трактаты по отдельным отраслям практической философии.

В практической философии того времени различали обыкновенно три части: первую называли монастикой или этикой в узком смысле слова (*monastica seu solitaria*); вторую — экономикой (*economica seu domestica*), а третью — политикой (*politica seu civilis*). Под монастикой разумели учение о нравах вообще, т. е. о нормах, согласно которым человек управляет сам собой; экономика содержала изложение правил домашнего обихода; наконец, политика с той же моральной точки зрения устанавливала начала государственного правления. Сочинения Аристотеля по этике, экономике и политике уже давали некоторое основание для такого деления. Иоанн Дамаскин принял его в своей «Диалектике», не безызвестной и в нашей старинной переводной литературе.⁵³ Практическая философия, по его словам, имеет предметом своим добродетели, ибо совершенствует нравы и учит, каким образом должна быть устроена жизнь. Но ежели она предписывает законы одному только человеку, то она называется этикой; ежели

целому семейству, то — экономикой; ежели, наконец, целым городам и царствам, то — политикой.⁵⁴ Профессора Киево-Могилянской школы также придерживались аналогичного деления и разъясняли его на своих лекциях.⁵⁵ Наконец, та же группировка была, конечно, и в латино-польской схоластике, откуда С. Полоцкий, вероятно, и заимствовал ее. Она принята и в польской литературе, главным образом благодаря известным трудам Петриция. В одном из них он, например, указывает на три «науки», занимающиеся изложением правил касательно поведения людей (*spraw ludzkich*). Первая есть этика, т. е. «искусство обычаев, благодаря которому каждый человек «имать сам управлятися» и таким образом достигать наивысшего блаженства (*blogoslawieństwo*). Далее, вторая есть экономика, содержащая правила о том, как господину управлять своим домом и челядью своей, над которой ему дана власть, «аки бы его в целости сохранил и размножил». Наконец, третья есть «благое искусство, которое учит како гражданское житие управляти и хранити в целости».⁵⁶ Вышеприведенная группировка в изложении Петриция была известна и в русской переводной письменности. Но никто из русских книжников, разумеется, не был в силах приняться за труд, подобный тому, который был исполнен Петрицием.

Тем не менее с вышеуказанными отраслями практической философии можно было познакомиться и из русской переводной литературы. Монастика была представлена в нашей письменности, например, сочинением, озаглавленным: «Десидерий, или Стезя к любви Божией и к совершенству жития христианского».⁵⁷ Книга была написана католиком в духе мистицизма, уже известного и из более ранних переводов на «славенский язык», но и не без враждебного отношения к протестантизму.⁵⁸ «Беседу сию, — по словам переводчика, — сложи прежде некто испан языком своим сущим», а затем уже испанский текст был переведен и на разные другие европейские языки. Автор желал главным образом указать кратчайший путь, которым всякий и преимущественно монах мог бы прийти к тому, чтобы «господа Бога со всем хотением совершенно любить».⁵⁹ Любовь к Богу достигается через посредство смирения и некоторых других добродетелей при помощи «благой воли», ей же все любезно и легко.⁶⁰ Такая любовь приводит, однако, человека и к тому, чтобы любить то, что Бог любит, и творить все то, что сам он «или кто малейший и худейший в дому сем именем его повелит». Но Бог любит любовь к ближнему и повелевает любить его; значит, там нет любви Божией, где нет любви ближнего. Человек, «хотяшей Богу работать», должен усердно и доблестно трудиться и на пользу ближних.

Любовь к ближнему «строится и напрягается» при соблюдении двух правил, а именно «чесого не хошеши дати сотворитися, сего другому не твори» и «чесого хошеши да тебе сотворитися, сие другому твори». ⁶¹ Любовь к Богу и к ближнему естественно находится в связи и с любовью к самому себе, понимаемой, впрочем, в особом смысле. В самом деле любовь к Богу требует смирения, но смирение ничто иное, как презрение к самому себе и возненавидение самого себя. А любовь к самому себе, правильно понимаемая, содержится в презрении и ненавидении самого себя и не состоит в той любви, которую «сам от себя человек имать к себе». Ясно, что любовь к ближнему предполагает столь же строгое отношение к себе. ⁶² Таким образом, главная цель «небесного гражданина и изгнанника мирского» — любовь к Богу — осуществляется и в любви к ближнему, а последняя достигается не иначе, как при наличности любви к самому себе, ибо «како будет сей любити ближнего, иже ни о чем радит токмо, что есть с его истинною сладостию и пользою?» Итак, вышеуказанные «три любви суть степени, по ним же за помощью Троицы Пресвятыя восходим на небо». ⁶³ С такой точки зрения земная жизнь представляется Десидерию мирской суетой, лишенной всякого самостоятельного значения. Любовь к Богу обнаруживается в ненавидении врагов Божиих — мирских вещей, «тлению подлежащих, к небесным зело гнусных и худых», в презрении к телу «меху блата и нечистоты», в принижении высокого разума, а также в том, чтобы остерегаться «сопребывания с мирскими людьми», сожития, «еже монахи растлевает». ⁶⁴ Впрочем, Десидерию не удается строго провести свою религиозно-аскетическую точку зрения. Он оттеняет преимущества мудрой души перед телом. Хотя мы «без веры... ничесого размышляти можем» и конечная цель размышления состоит в том, чтобы большею любовью «возжешися» к Богу — «творцу своему», однако размышление получает уже некоторое значение в богопознании. Великая любовь к Богу рождается от великого познания Бога, а между тем сам Десидерий приходит к познанию «добродетелей Божиих» путем рассмотрения «вешей сотворенных» и требует только, чтобы дух и ум властвовали над плотью. ⁶⁵ Вместе с тем Десидерий делает и другую уступку: он признает, что «не токмо в размышлении, но и в труде, ради пользы ближних, упражнятися подобает», ибо «аще вышшая часть есть и сладша и лучша, нежели нижняя, но и нижняя есть зело потребна и полезна». ⁶⁶

Трактат по монастике, содержание которого изложено выше, пользовался известностью в европейской литературе. Он появился в переводе на разные европейские языки: на итальянский,

французский, немецкий, английский, голландский («нидерландский»), датский и другие, не говоря, конечно, о латинском. Уже в 1589 г. то же сочинение появилось и в польском переводе Вильковского, выдержавшем несколько изданий.⁶⁷ Польский перевод «Десидерия» был, вероятно, известен К. Саковичу, издавшему его в 1625 г.,⁶⁸ а затем обратил на себя внимание и другого южно-русского книжника монаха Феофана. Феофан, вероятно, получил образование в Киево-Могилевской школе, и, надо думать, тот самый, о котором св. Дмитрий Ростовский рассказывает, что он учился в Париже и Риме философии и богословию.⁶⁹ В таком случае интерес Феофана к «Десидерию», пожалуй, не был случайным. Феофан уже раньше занимался переводами книг, в том числе и переводом сочинения, писанного судя по заглавию, итальянским монахом и также содержавшего «учение о житии духовном», но известного нашему переводчику в латино-польском издании.⁷⁰ Новый его труд, совершенный им уже во время его пребывания в Чудовом монастыре в 1688 г., свидетельствует о том, что переводчик отнесся к своему делу довольно добросовестно. Его перевод получил некоторое распространение, а почти через сто лет появился даже в печати.⁷¹

В русской переводной литературе XVII в. можно указать труды не только по монастике, но и остальным частям практической философии: к экономике, например, можно отнести, кроме «Домостройной книги, или Наставления отца сыну»,⁷² еще правила домашнего строительства, изложенные Петрицием, а к политике — рассуждение Лорихия «О воспитании и упражнениях начальника». Между тем, оба сочинения вышли и в переводах с польского языка на русский. По своему содержанию и характеру они принадлежат еще к тому периоду, когда московская письменность находилась под влиянием латино-польской образованности и оставалась еще довольно чуждой новейших течений, связанных с реформой, впрочем, такие переводы известны нам в списках несколько позднейшего времени.

Вообще, оставаясь верным католиком, Петриций стал одним из известнейших польских переводчиков и толкователей сочинений Аристотеля. В качестве доктора философии он с 1583 г. объяснял студентам Краковского университета творения Альберта Великого и Аристотеля и напечатал несколько трудов, посвященных толкованию его практической философии. Из них видно, что он все еще не высвободился из-под влияния школьных традиций средневековья. В начале XVII в. появился и перевод «Экономики Аристотелевой, т. е. домашнего управления с добавлением», сделанный Петрицием.⁷³ «Экономика» — нечто вроде краткого

курса практической морали применительно к домашним отношениям. В самом деле, она содержит наставления о том, как домовладыка должен относиться к жене, детям и слугам, а также, каких правил он должен придерживаться в управлении своим домом и именем «для лучшего жития». Наставления подобного рода, перетолкованные еще самим переводчиком, касаются не только общих начал, но и разных подробностей домашней жизни. К своему переводу Петриций присоединил «добавления», в которых он высказывает собственные свои взгляды или иллюстрирует текст примерами из польской жизни. В духе излюбленного своего писателя Петриций рассуждает о естественной склонности человека к жизни в обществе и к «пребыванию совокупленному»; к числу «совокуплений между людьми» он, конечно, прежде всего относит дом. «Домострой» Петриция стоит, разумеется, гораздо выше почти современного ему русского сочинения, что особенно ясно обнаруживается при изложении в польском трактате взаимных обязанностей супругов, основанных частью на началах христианской нравственности и любви, частью же и равенства, по крайней мере в некоторых отношениях. Поскольку муж «главою есть жене», она «послушной» ему, отец имеет власть над детьми и управляет ими не ради своей собственной пользы, но самих чад. Такое управление, утвержденное на любви отца к подвластным ему детям,⁷⁴ а также на любви и почтении детей к отцу, отличается от «господского строения», в котором господин имеет власть над своими рабами ради собственной пользы, а не ради пользы самих рабов. Впрочем, об отношении к слугам, которые причисляются к «разумному богатству» домовладыки, автор говорит лишь в самых общих чертах: господин «ниже тяжким, ниже мягким имеет быти к слуге».⁷⁵ «Экономика» заканчивается обзором важнейших правил и способов домостроительства, выходящих за пределы практической философии.

Благодаря некоторым обстоятельствам русские люди могли ознакомиться с трактатом Петриция. Сам он посетил Москву в качестве лейб-медика Марины Мнишек, а по падении ее временно находился в плену у русских. Кроме того, и содержание его сочинения также могло представлять практический интерес для русских читателей XVII в.: оно было «преложено» с языков «латинского и польского на словенский трудами стольника Федора Григорьевича Богданова, в царствующем граде Москве, в 1676 году», но личность переводчика до сих пор очень мало известна. Федор Богданов, находившийся при посольстве в 1684–1688 гг., может быть, то же лицо, что и переводчик «Экономики».⁷⁶ Сравнительно со вторым изданием подлинника, главным образом

с прибавлением, составленным самим автором, в русском переводе можно заметить пропуск нескольких маловажных частей и глав,⁷⁷ язык перевода довольно сносный. Единственный сохранившийся список относится, по-видимому, уже к половине XVIII в.⁷⁸ Списывание перевода и в позднейшее время показывает, что русские книжники несколько интересовались его содержанием.

В своих толкованиях «Экономики» Петриций между прочим высказывает мнение, что «прежде подобает учиться домо-строению», а потом строению «гражданскому», т. е. политике,⁷⁹ но обширное изложение «Политики» Аристотеля с толкованиями, сделанное Петрицием и изданное им в 1605 г., по-видимому, не было переведено на русский язык. Хотя оно и занимало в политической литературе того времени гораздо более видное место, чем «Экономика», тем не менее русского перевода его мы не знаем.⁸⁰ Взамен перевода его «Политики» появился только перевод одного из нравоучительных «Зерцал государей», составленного Лорихием.

Старинная политическая литература находилась в некоторой связи с такими трактатами о воспитании или «зерцалами государей», которые их наставники по призванию или по обязанности преподносили своим питомцам. Благодаря гуманистам, нравоучительно-политическая литература подобного рода значительно развилась и отчасти проникла и в нашу письменность. Хотя главнейшее из таких сочинений, принадлежавшее перу Эразма Роттердамского, осталось в то же время без перевода, но некоторые его взгляды, в сущности мало приуроченные к действительности, отчасти получили распространение и в московской письменности через посредство Лорихия.⁸¹ Его сочинение «О воспитании и упражнениях начальника», также возникло под влиянием Возрождения и проникло в Московскую Русь, по всей вероятности, через посредство польское.⁸²

В самом деле, придерживаясь христианского мирозерцания, Лорихий все же находился уже под заметным влиянием новых течений. Он испещрил свое сочинение ссылками на древних авторов (между прочим на Аристотеля, Цицерона и Сенеку), хотя, конечно, был знаком и с средневековыми авторитетами. Он, видимо, ценит и некоторых представителей Возрождения, в особенности Эразма.⁸³ Хотя сочинение Лорихия написано в некогда модном риторически-панегирическом тоне и содержит общие места, но на изложении его содержания придется несколько остановиться. Оно было единственным произведением европейской морально-политической литературы эпохи Возрождения, едва ли затронутым Реформацией и обратившим на себя внимание русских книжников.

Взгляды автора в его рассуждениях о возникновении человеческих обществ и закона, о закономерной власти и ее функциях дwoятся. Подобно Эразму, он старается комбинировать христианские верования с научными философско-политическими предпосылками классических писателей и сочетает требования христианской морали с правовыми нормами. Таким образом, в изображении идеального христианского государства, предполагаемом Р. Лорихием в своих книгах «О воспитании и о наказании всякого государя, как ему, так и подданным его к чтению весьма полезных», обе точки зрения постоянно переплетаются.

В изложении процесса возникновения всякого общества уже заметна такая двойственность. Первенствующая и главенствующая цель образования и успешного сохранения человеческого общества, пишет автор, согласно естественному праву состоит в том, чтобы оно познало Бога (и подчинилось бы закону Его); власть есть страж общества и должна оберегать то, ради чего люди между собой сблизились и соединились.⁸⁴ Наряду с богословским пониманием интересующего его явления автор в другом месте своей книги толкует его, однако, совсем иначе. Бедные простолюдины, замечает он в главе о «законах», притесняемые богатыми, обратились к одному какому-либо добродетельному человеку с просьбой оборонить их от кривды: примиряя их с притеснителями, он подчинил и тех и других одному и тому же закону. Отсюда произошло обыкновение устанавливать королевскую власть, представители которой мудро оберегали бы людей низшего состояния от обид. Причина установления такой власти была вместе с тем и причиной установления законов; общество не нуждалось бы в них, если бы все люди были справедливы и не присваивали бы себе чужого имущества. Но в человеческих обществах справедливых людей меньшинство, а людей злонамеренных много, почему государственный порядок и оказался необходимым. Без законов, однако, ни одно государство стоять не может: законы существуют для обеспечения людей и государства, для водворения всеобщего спокойствия и счастья; они оберегают общество от злоумышлений со стороны не одних только граждан, но и самих государей.⁸⁵ Р. Лорихий, как видно, рассматривает возникновение общества с двойкой точки зрения: оно возникает не только для познания Бога, но и для водворения общего блага.

Глава государства, по мнению автора, должен удовлетворять тем же двойственным требованиям христианской морали и просвещенной политики. Всякий государь, рассуждает (может быть, под влиянием Эразма) Р. Лорихий, должен прежде всего помнить, что он государь христианский и питать страх Божий.

Он должен быть богобоязненным; являясь как бы наместником и образом Божиим на земле, он обязан чуждаться всякой мерзости и превосходить всех своими добродетелями и мудростью. Лишь при таком же добродетельном и мудром правлении подданные будут любить своего государя; а между тем, ничто не может охранить государя так, как любовь к нему его подданных. И наоборот, там, где они повинуются ему из-за боязни, повиновение их обманчиво: при таких условиях правитель не может оставаться в безопасности и царство его не долго стоит.⁸⁶ В качестве почитателя Возрождения Р. Лорихий и тут не мог ограничиться исключительно христианской точкой зрения. С одной стороны, он указывает на добродетели античного мира, достойные подражания, с другой — настаивает и на значении реальных знаний как основания мудрого правления. Так, например, согласно духу перипатетической этики наш автор не только приходит к заключению, что всякий государь должен править так, чтобы страсти свои подчинять разуму, но и самую сущность добродетели определяет как золотую середину между недостатком и избытком. В виде частных ее разновидностей он выставляет твердость духа и самопожертвование античных героев как качества, особенно достойные подражания, а сверх добродетели требует от государя и чести, следующей за нею. Наконец, понятие о счастье граждан как главной цели политики и любви подданных к государю, впрочем, возникло у нашего автора не без античных влияний.⁸⁷ Добродетели, однако, по его мнению, недостаточно для того, чтобы стать хорошим государем, ему нужны еще знания: «Человек философии или прочих учений не учивыйся, горши дивия зверя». Подобно тому, как плодороднейшая нива не принесет урожая без предварительной обработки ее, так и человеческий разум ничто без учения, а государь нуждается в нем более, чем кто бы то ни было другой: сама наука порождает добродетель. Кроме того, она нужна государю и для законодательства, и для управления, и для того, чтобы выяснить себе, в чем состоят его обязанности к подданным. Потребные для него знания он может приобрести в особенности изучением географии и истории родной страны, а также частыми путешествиями запросто, во время которых он ознакомится с положением, характером (*z przyrodzeniem*), обычаями и уставами своих подданных и увидит, чем именно хворает его государство. Впрочем, для таких же объездов можно тайно посылать и доверенных лиц.⁸⁸

Наконец, та же двойственность, какую обнаруживает Р. Лорихий во взглядах своих на возникновение общества и свойства государя, заметна и в изложении его прав и обязанностей, а также

основных задач его политики. Она обусловлена у него постулатами как религиозно-морального, так и правового свойства. Обязанности государя к Богу естественно влекут за собой новые обязанности его в отношении к своим подданным. Так как вера без дел мертва, то государю, по мнению автора, должно не только почитать Бога, но и способствовать распространению слова Божия и утверждению закона христианского в среде своих подданных. А такой цели он вместе с правительствующим классом (*pan z radami swoimi a z dworzany*) может достигнуть, подавая своей благочестивой жизнью (*uczciwością i świętobliwym żywotem*) пример всем подданным своим и превосходя их всех своею добродетелью. Новый источник царских обязанностей состоит еще в том, что подданные поручены ему Богом как доброму государю для водворения между ними порядка и справедливости. Он не может управлять насилием и должен следовать примеру Божьего милосердия в соблюдении справедливости.⁸⁹ Аналогичные обязанности государя можно было вывести, однако, и из иных предпосылок, главным образом из вышеприведенного положения Р. Лорихия о том, что общество возникло ввиду всеобщего спокойствия и счастья. Автор, действительно, и с такой точки зрения обсуждает действия государя: ему следует знать, что ни народ великий, ни гербы, ни скипетр, ни корона недостаточны для того, чтобы сделать его достойным [*dobrym — sic! — А. Л.-Д.*] управления; ему прежде всего нужно иметь просвещенный (*dobry*) разум, благодаря которому он мог бы постоянно заботиться не о собственном, а о всеобщем благе, ибо если государь желает действовать согласно естественному праву, он не должен употреблять своей власти во вред обществу.⁹⁰ Таким образом, справедливому (*prawemu*) государю нельзя жить по одной только своей воле и, помимо законов, прибегать к жестоким мерам относительно своих подданных. Ему, конечно, не должно ни на пядь отступать от права и закона, стражем которых он состоит в государстве. Напротив, он должен «по правам государственным управлять». Быть начальником значит ничто иное, как быть добросовестным (*rozciwum*) рабом и слугою их, в частности, государи, будучи сами слугами справедливости, пускай сами служат примерами всяческой благопристойности (*uczciwości*) и справедливости прежде, чем станут карать проступки своих подданных.⁹¹ Из двойственных обязанностей государя естественно вытекает и общее направление его политики: она должна, по мнению Р. Лорихия, иметь в виду не только прославление имени Божьего, распространение и утверждение его закона (как уже было указано выше), но и общее благо, для достижения которого наш автор предлагает целый

ряд мер.⁹² Само собой разумеется, что он предоставляет государю высший надзор за всем государственным порядком. Государь должен заботиться об общем благе материальном и духовном, а также о соблюдении порядка и справедливости в государстве и в отношениях подданных друг к другу, в отношении к ним правительственной власти. В самом деле, в каждом из них уважая его человеческое достоинство (не допуская, например, подданному падать и лежать перед ногами его) и радуясь его вольности, он вместе с тем должен, конечно, уважать и имущество их. Забывая о собственном интересе, государь должен оказывать полное содействие каждому, что бы он ни предпринимал, лишь бы предприятие его не приносило ущерба другим, ибо представитель государственной власти обязан наблюдать за тем, чтобы подданные его «справедливость перед очами имели и чтобы никто ни в чем не обижал своих соседей».⁹³ Не менее ревностно должен государь охранять справедливость и в деятельности подчиненных органов управления. Ему следует требовать соблюдения ее в присутственных местах, где чиновники так часто искажают благонамеренный смысл законов ввиду собственных своих корыстных целей, и строже карать в тех случаях, когда кривду потерпит убогий, чем когда кто обидит богатого.⁹⁴ Вообще государь, по словам нашего писателя, обязан заботиться о всем государстве в целом, не упуская из виду потребностей ни одной из его частей.⁹⁵ Взгляды Р. Лорихия на задачи внешней политики также представляют некоторый интерес. Он не советует государю стремиться к расширению своей территории, ему, напротив, следует желать вечного мира, ибо война всегда вредна для государства и к ней можно прибегать только в крайних случаях.⁹⁶ Сам автор сознает, однако, что намеченный им план просвещенной деятельности добродетельного и мудрого правительства не всегда может быть исполнен и, естественно, должен был задать себе вопрос, как же быть, когда государь не окажется на высоте своего призвания? Хотя Р. Лорихий и не уделяет много места решению такого вопроса, однако, судя по мимоходом брошенным замечаниям, он решал его довольно определенно. В качестве наместника Божьего, рассуждает он, государь ответственен перед всеведущим Богом, вознаграждающим или карающим каждого по заслугам, к какому бы сану он ни принадлежал. Но если нет разницы между злодеем разбойником и начальником, без нужды обирающим своих подданных, то суд над ним и притом суд более строгий, чем над простым смертным, принадлежит одному Богу. Подданные, согласно Евангелию, должны терпеть и подчиняться даже злым властям. Автору кажется, что право подданных казнить правителей,

жестоко обращающихся с ними, не существует в христианских государствах, где на жестокого государя подданные должны смотреть как на наказание Божье за их грехи, наказание, которое, они должны сносить терпеливо, пока сам Бог не покарает такого государя за его смертоубийства или не уничтожит его могущества в огне адском.⁹⁷ Не признавая, как видно, права восстания с религиозной точки зрения, Р. Лорихий, по-видимому, оставил свое положение без оснований с точки зрения юридической, на которую отчасти стали впоследствии писатели, придерживавшиеся аналогичных мнений.

Из вышеприведенного обзора важнейших положений Р. Лорихия не трудно прийти к заключению, что в своем объемистом сочинении он рисует идеал христианского государя, но почти вовсе не останавливается на современном ему положении Германии и окрестных государств, а также на ближайших практических мерах применения и осуществления хотя бы некоторых из его требований. Сочинение его, таким образом, осталось рассуждением, совершенно отвлеченным и оторванным от жизни. Но и в теоретическом построении его заметна двойственность: христианская теология и мораль не приведены им в какое-либо органическое соотношение с естественным правом, слабые зачатки которого видны в его конструкции. Притом согласно обычному приему своего времени автор еще мало различает частные отношения от государственных и сравнивает государя не только с отцом, но даже с добрым господином, владеющим челядью, хотя, впрочем, и замечает, что отношения государя к своим подданным, подобные отношениям между отцом и детьми, стоят, однако, выше их.⁹⁸ Самое изложение Р. Лорихия, изобилующее повторениями и не отличающееся систематичностью, вредило целостности впечатления. Нельзя не заметить, однако, что книга его пользовалась некоторой известностью,⁹⁹ что русский читатель едва ли не впервые мог ознакомиться из нее с некоторыми зачатками построения в области государствоведения, что благодаря ей он мог представить себе, хотя бы и в туманных чертах, образ государя, преследующего некоторые из задач полицейского государства и последующей политики просвещенного абсолютизма.

Тем не менее довольно отвлеченное и тусклое изложение Р. Лорихия, а также значительный объем его сочинения едва ли успели привлечь много русских читателей. Его «*Loci communes*», кажется, трудно было разыскать в тогдашних московских библиотеках. Впрочем, некоторые из отделов книги Р. Лорихия, например, его рассуждения о значении воспитания и свойствах военачальника, а также множество «прикладов и наказаний», между прочим

и по военному искусству, могли заинтересовать русских читателей. Труд Лорихия появился и в русском переводе, но единственный известный нам список его принадлежит петровскому времени, да и тот не полон. В самом деле, если сравнить русский перевод с латинским текстом, то окажется, что в него попали далеко не все главы оригинала. Здесь пропущены, например, характеристики доброго и злого правителя, т. е. законного государя и тирана, сделанные Лорихием, а также его рассуждения о власти (*de potestate principum*) и об отношении между ее представителями и подданными. Такие пробелы едва ли можно объяснить одной только судьбой самой рукописи, содержащей русский перевод. Он составлен скорее из статей, довольно произвольно выбранных из сочинений Р. Лорихия и преимущественно касающихся практических «наставлений и прикладов» о воспитании «начальников младых бывша летех» и о «хитрых и мистерных фортелях господских». Что же касается рассуждений автора об управлении «по правам государственным», то их нет в русском переводе, хотя в нем уже и имеются смежные с ними отделы подлинника. Как бы то ни было, текст перевода, сделанного русским книжником, имел свою маленькую историю. Он писан на довольно правильном старинном языке, в котором иногда встречаются полонизмы, а изредка и неологизмы; на полях перевода архаизмы и полонизмы большею частью заменены (кажется, самим переписчиком) или соответствующими русскими выражениями, или неологизмами, число которых, таким образом, в последней редакции перевода несколько увеличилось, притом поправки свидетельствуют, что составитель не всегда точно понимал смысл исправляемых им выражений.¹⁰⁰ Итак, можно предполагать, что перевод книги Р. Лорихия был сделан раньше того времени, к которому относится известный нам список, или человеком, принадлежавшим к старшему поколению. Следовательно, нельзя отрицать и того, что книга Лорихия могла пользоваться некоторой известностью среди русских книжников. Но отсюда еще далеко до заключения о том, что она могла производить какое-либо впечатление на русских читателей не только своими «прикладами и наказаниями», но и случайными обмолвками о важном значении науки для правления и об управлении «по правам государственным», сохранившимся и в русском переводе. Во всяком случае, нельзя сказать, что произведение Лорихия оказало какое-либо заметное влияние на русских писателей, хотя бы, например, подобное тому, какое однородная с ним книга Марлиана возымела на Иоанна Максимовича и Стефана Яворского.¹⁰¹

Наша переводная политическая литература не ограничивалась, однако, вышеуказанным сочинением об обязанностях государя. Уже Аристотель посвятил в своей «Политике» целую книгу рассмотрению причины возмущения и переворотов в государстве и способов оградить его от падения. С оживлением интереса к «Политике» такая проблема стала обсуждаться и в позднейшей литературе. Хокиер, например, рассуждал об изменениях в политическом строе государства и о причинах гибели их правителей. Лорихий затрагивал ту же тему в вышеназванном труде и т. д.¹⁰² В русской письменности также появилось переведенное Василием Садовским или Садовулиным «с различных книг латинского языка на русский» «Описание вин, ими же к погибели и к разорению всякая царства приходят и с которыми дела в целости и смирении содержатся и строятся».

Трудно указать на тот оригинал, с которого рассуждение «О гибели и сохранении царства» было переведено на русский язык. Василий Садовский известен, между прочим, и тем, что занимался переводом притч и повестей из «Римских деяний», а в одной из рукописей «Описание» встречается вместе со статьями, взятыми из того же сборника «Римских деяний», но не из какой-либо западноевропейской, а из «друкованной новой польской книжицы».¹⁰³ Польские редакции «Римских деяний», до сих пор описанные, не содержат, однако, рассуждения «о гибели царства», да и русский переводчик заявляет, что он перевел предлагаемый им трактат с различных книг латинского языка на русский.¹⁰⁴ Хотя «Описание» могло проникнуть в нашу письменность в связи с «Gesta Romanorum», например, в виде приложения к ним, но по содержанию своему не совсем подходит к обычным «прикладам» «Римских деяний». Его можно назвать скорее рассуждением о причинах гибели царства и о способах их сохранения, чем «прикладом». Впрочем, «Описание» не отличается полным единством содержания и в свою очередь заключает много довольно разрозненных «прикладов», близких к той же морализующей литературе, что и «Римские деяния», но имеющих ближайшее отношение к политике.

Каков бы ни был оригинал, который был положен в основу русского перевода, можно сказать, что его автор довольно близко придерживался учения Аристотеля о том же предмете, дополняя его мнениями некоторых позднейших писателей. В самом деле, Аристотель различает учение о причинах возмущений или переворотов в государстве от учения об условиях, способствующих его сохранению. Автор «Описания» также рассуждает и о «винах, ими же к погибели и к разорению всякая царства приходят», и о «делах,

которыми они в целостности и смирении содержатся и строятся». Аристотель противопоставляет государство, в котором справедливость нарушается и государь не имеет в виду общественного блага, за исключением тех случаев, когда оно может служить ему средством для его собственной выгоды, — государству, в котором справедливость соблюдается и государь печется об общественном благе.

И автор «Описания» заявляет, что «государство всякое до тех мест стояти будет, покамест в нем добродетель владети будет» и пока государь будет промышлять о корысти и прибыли всего государства. Аристотель усматривает одну из причин падения царств в тиранических стремлениях царей, думающих довести свою власть до абсолютизма и поставить ее вне закона, и, напротив, указывает на прочность той верховной власти, которая соблюдает меру во всем, ибо чем более она ограничена, тем она более продолжительна. И автор «Описания» заявляет, что «всякие мерные вещи долго и крепко на сем свете стоят» и в качестве иллюстрации приводит, подобно Аристотелю, тот же рассказ о лакедемонском царе Феопомне. Аристотель замечает, что для сохранения всякого хорошо организованного политического быта государство должно заботиться, чтобы ни в чем, даже в мелочах, не отступать от законов и чтобы люди, пользующиеся властью, не могли расхищать общественные доходы. И составитель «Описания» усматривает опасность для государства в незаконном расширении власти приказных людей, «возбуждающей государя до мучительства», и требует, чтобы она «по постановлению в судебныхниках описанному, а не больше ширилась над подданными». Он также полагает, что «хотение корысти» есть корень всех злов и убыточно государству и что наилучшее государство есть то, в котором бояре «меж собою без хитрости ревнуют и добродетели и о корысти всему государству». Аристотель обращает внимание на опасность, сопряженную с нарушением старинных обычаев: в прежнее время «цари», нарушавшие их, делались тиранами; следовательно, для соблюдения царств нужно, чтобы государи произвольно не нарушали старинных обычаев и чтобы часть граждан, благорасположенных к существующему политическому устройству, была сильнее части, не благорасположенной к нему. И автор «Описания» полагает, что «до задержания целостности государства надобеть того беречь, чтобы не были переменные права или судебники и постановления государьския». Наконец, Аристотель усматривает опасность для государства в столкновении богатства с бедностью: когда одни граждане слишком богаты, а другие слишком бедны, последние могут грозить государству восстанием.

Автор «Оглавления» также предвидит нечто подобное, когда высказывается против введения таких «дел» и новых «прав», которые бывают «постановлены не для корысти всех людей в государстве, но либо для возвышения богатых и великих людей, либо для понижения убогих». ¹⁰⁵

Итак, можно сказать, что целый ряд основных положений Аристотеля касательно учения о причинах разрушения государства и условий их сохранения попал и в разбираемую компиляцию. Трудно сказать, однако, в какой мере сам составитель пользовался «Политикой»: он мог познакомиться с некоторыми из ее положений и из вторых рук. Во всяком случае, он вовсе не придерживается дословного текста «Политики» и общего хода ее изложения. Он не соблюдает, например, принятого в ней порядка при рассмотрении причин разрушения царств и условий их сохранения, а довольствуется беспорядочно сделанными выписками. Он не различает, подобно Аристотелю, причин разрушения и условий сохранения государств в зависимости от форм правления и, может быть, имеет в виду главным образом «царства» даже в тех случаях, когда он пользуется теми же иллюстрациями, какие приводятся Аристотелем (например, в рассказе о Феопомне), он передает их несколько иначе, и т. д.

Такое разногласие отчасти объясняется, конечно, влиянием других латинских книг позднейшего времени. Хокиер, например, рассуждает о том же предмете в своих «Политических афоризмах», посвященных папе Павлу V и, между прочим, небезызвестных и среди польских ученых. Помимо некоторых из вышеприведенных положений, Хокиер останавливается на рассмотрении причин разрушения и способов сохранения государств, но с несколько иной точки зрения, скорее этико-психологической, чем политической. Под влиянием Цицерона, Сенеки и других классических писателей он в числе внутренних причин гибели государей прежде всего упоминает о тирании царствующих: она порождает страх в подданных; а кого боятся, того и ненавидят, того стремятся погубить. И автор «Описания» пишет: «Аще которого люди боятца, того уж не ради видеть и всякий того желает, чтоб скоро тот человек изгнул, которого боятца». С такой точки зрения Хокиер замечает, что если подданные стремятся к отмщению, никакая сила не может рассчитывать на долговечность; и автор «Описания» держится такого же мнения: «ни одного мучителя не была постоянна и долговечна власть и сила, потому что мучительство и насильство родит в подданных ему зависть и нелюбовь и отмщение на ум человеческий приводит», что и влечет за собой гибель «мучителя». Следовательно, для сохранения царства государь должен

отличаться такими добродетелями, которые вызывали бы любовь к нему подданных. Подобно Хокиеру, говорившему, что добродетель есть крепкая защита государя (*munimentum*), и наш автор полагает, что «до тех мест стояти будет государство всякое, пока места в нем добродетель владети будет». В частности, Хокиер в качестве целительного средства против ненависти подданных рекомендует государю практиковать (*colere*) милосердие; и наш автор полагает, что «начальники» должны отличаться милосердием. Хокиер приводит слова мудреца: «Единственный оплот (*munimentum*) государя — есть любовь его подданных»; и автор «Описания» повторяет: «Любовь подданных корыстна есть к целости здоровья государьского и к величеству, достоинству и к крепости».¹⁰⁶ Таким образом, в «Описании» можно усмотреть следы влияния главным образом учения Аристотеля, а также Цицерона и Сенеки, хотя и трудно сказать, через чье именно посредство они проникли в «Описание».

Впрочем, в «Описании» нельзя не заметить и таких тенденций, которые гораздо ближе стоят к тем условиям русской жизни, среди которых оно распространялось. Автор полагает, например, что «единомысленное радение начальников с подданными», предотвращающее царство от «злобы, грехов» и гибели, должно прежде всего вести к некоторой свободе мнения в среде правящего класса, ибо «такое же худо содевается в том государстве, идеже бояре невозмогут вольно молвити о делех надобных, которые б были крысти добрые государству...»¹⁰⁷ Автор решительно высказывается против подражания иноземным обычаям: «...и то не приносит доброго конца в государстве, коли обычаи и нравы иноземские в государстве перенимают... наипаче же того довлеет хранить, чтоб из обычаев иноземских протор и избыток в житье человеческом сиречь в пищи и в одежде не зделался, которое дело, как скоро в государство войдет и примется, тогда уж приносит безконечное зло». Автор не высказывается, однако, против всяких нововведений, но главным образом против «скорых перемен», смущающих сердца подданных и порождающих «страх» и даже «смуту и мятеж» в государстве; «а когда и надобное дело переменить что ни буди нравов и обычаев в государстве, и того не подобает вскоре делати, но легким путем...».¹⁰⁸

«Описание» любопытно не только тем, что оно отразило в себе влияние некоторых старых и новых учений о гибели и сохранении царств, но и тем, что они через его посредство получили распространение в нашей письменности. В самом деле, «Описание» могло вызвать некоторый интерес своими наставлениями о причинах гибели царств и о средствах их сохранения. В виршах,

присоединенных к одному из списков, составитель их провозглашает: «...буди, сие читая, сам себе благодатлю».¹⁰⁹ «Описание», вероятно, нравилось теми многочисленными «прикладами» из древней истории, которыми такие наставления иллюстрируются; во всяком случае, оно известно в довольно значительном числе списков конца XVII и начала XVIII столетия. Впрочем, интерес к «Описанию» обнаружился еще и в том, что текст его выдержал по крайней мере две редакции, а одна из них сохранилась и в более ранних, и в более поздних списках с кое-какими исправлениями и с подновленным языком.

Не останавливаясь здесь на перечислении остальных заимствований из польской литературы, сделанных русскими людьми XVII и начала XVIII в.,¹¹⁰ заметим только, что и Ш. Старовольский, занимавший видное место в ряду польских католиков-публицистов XVII в., пользовался, по-видимому, некоторой известностью в России. Полигистор и энциклопедист, он в своих многочисленных произведениях выразил и двинул сознание народное. Известный своим рассуждением о «сущности истории», в котором он разъясняет задачи историографии, он первый выяснил своим соотечественникам значение Ю. Липсия и, кроме того, сочинял разные статистические и политические обозрения своей отчизны, из которых особенно важное значение имело «Описание государства Польского» в его прошлом и настоящем. Между тем есть основания предполагать, что некоторые труды Ш. Старовольского были распространены, особенно в тогдашних южнорусских школах: его переводили, переделывали, экцерпировали и перелагали в вирши. Впрочем, и московские ученые и библиотекари руководствовались им в течение XVII в.; тогда же одно из его сочинений («Двор цесаря Турецкого») не раз переводилось на русский язык.¹¹¹ Мы не знаем, можно ли приписывать его влиянию ссылки на авторитет «премудрого латына» Ю. Липсия, которые делались во время обсуждения относительных достоинств образования греческого и латинского.¹¹² Во всяком случае, одно из сочинений польского публициста о дворе турецкого султана было уже известно в русском переводе XVII в., а другое вышло в русском переводе И. Копиевского, но содержание его касалось «воинского обучения» и передано было также в виде «Краткого собрания».¹¹³

Впрочем, из вышеназванных сочинений, касавшихся морали и политики, едва ли не наибольшей популярностью среди русских читателей XVII в. пользовалась «Книга, нарицаемая Тайная тайных». В преобладающем значении ее сравнительно с трактатом «О воспитании государя» или довольно случайными

выдержками из рассуждений из других политических сочинений легко заметить преобладание средневековых вкусов московского общества в области политической литературы того времени над кругом идей, внесенных Возрождением.¹¹⁴ Влияние таких заимствований было, разумеется, ничтожным. В самом деле, русские печатники и книжники XVII в. довольствовались старейшими авторитетами и почти ничего еще не знали о новых течениях западноевропейской мысли. Лишь через посредство польское и малорусское знакомясь с политическими учениями преимущественно дореформационного периода, они черпали свои знания обыкновенно не из первоисточников, а из пересказов и переделок их. Вместо Аристотеля они обращались преимущественно к «Secretum secretorum»; вместо Эразма — к Лорихию. Словом, взамен главных авторитетов пользовались посредственностями довольно случайного происхождения. Не мешает заметить, что большинство подобного рода заимствований было единичными случаями: наряду с каким-нибудь переводом трактата Лорихия почти нельзя поставить ничего аналогичного; бедность заимствований характеризует крайнюю ограниченность литературных потребностей русских людей того времени. Самый процесс заимствования был, однако, не вполне однороден: отрывки учения Аристотеля проникали главным образом школьным путем, тогда как взгляды ученых Возрождения распространялись путем литературным. Существенные разновидности такого процесса, как видно, уже несколько обозначились в XVII в. Школа того времени способствовала выработке однажды и надолго установленных формул. Она благоприятствовала рутине, которая легко водворялась в преподавании, отличавшемся строго догматическим характером. Организованная и систематическая передача старшим поколением младшему известных истин походила на медленное, но постоянное лучеиспускание их из данного центра с постепенно расширяющейся амплитудой.¹¹⁵ В литературных заимствованиях, напротив, обнаруживалась несколько большая свобода выбора, чем в предшествующем способе. Они переходили от равного к равным, и в них могли вызвать попытки критики и самостоятельного творчества, но вместе с тем такие заимствования, иногда вызванные одними только личными потребностями и вкусами какого-нибудь книжника, сразу выходили из его рук и, довольно случайным образом поблуждав среди публики, могли быстро исчезнуть из оборота уже в следующем поколении. А между тем большинство наших литературных заимствований XVII в., знаменовавших поступательное движение в политическом сознании крайне ограниченного числа лиц, находилось именно в таком

положении хотя бы потому, что не предавалось печати. Впрочем, литературные заимствования того времени сводились обыкновенно к простым переводам вышепоименованных сочинений на русский язык, и переводам, надо признаться, крайне примитивным.¹¹⁶ Не только содержание их, вероятно, казалось слишком темным тем читателям, которые изредка решались взять их в руки для того, чтобы почерпнуть из них кое-какие отрывочные сведения, но и мудреная форма передачи их на русский язык также не способствовала распространению подобного рода сведений в обществе, очень мало сознававшем потребность в них и совсем не привыкшем обращаться с ними. Само собой разумеется, что такие рукописные переводы крайне туго расходились в публике, что доказывается хотя бы малочисленностью известных нам списков большинства из них, и едва ли могли оказать существенное влияние на русское общество XVII в.

Впрочем, видимый интерес к таким трактатам, как «Рассуждение о причинах гибели и способах сохранения царств», уже показывает, что и в его среде уже можно было найти людей, входивших в рассмотрение таких вопросов, которые продолжали обсуждаться и в западноевропейской политической литературе века Просвещения.

Влияние новых идей, частью еще связанных со схоластическим образованием, частью, может быть, слагавшихся и под впечатлением других течений переходного времени, несколько обнаружилось не только в воззрении отдельных лиц, но, может быть, и в московском законодательстве начала 1680-х годов. Кроме старинных московских традиций, можно заметить в нем оттенки, отчасти, вероятно, возникшие уже под влиянием латинской образованности. Такое влияние, правда, могло быть подготовлено и некоторыми предшествовавшими ему настроениями московского правительства. Уже вскоре после смуты, например, оно ясно выражало свою готовность «промышлять ко всему добру, чтобы все люди государства Божьею милостью и царским призрением жили в покое и в радости». Аналогичные выражения можно встретить и в позднейших документах.¹¹⁷ Но правительство высказывало идеи подобного рода не столько в виде общих принципов политики, сколько в связи с ближайшими своими намерениями и конкретными задачами своей деятельности, что лишало их значения требований, стоящих выше самого правительства. Да и формулировка их не отличалась определенностью. Новые учреждения и мероприятия, направленные к тому, чтобы удовлетворить подобного рода цели, долгое время оставались частными попытками, лишь подготовлявшими восприятие

более общих руководящих начал политики. Понимание последних стало более широким к концу рассматриваемого периода, может быть, не без влияния новых идей. Возможно, например, что оно уже обнаружилось в той речи, которую сам царь Федор Алексеевич произнес на соборном деянии об уничтожении местничества. Вместо того, чтобы, подобно царю Алексею Михайловичу, ссылаться преимущественно на «правду» и «чин», воспитанник Симеона Полоцкого и покровитель Сильвестра Медведева рассуждал об «общем добре».¹¹⁸ «Превышний... — по его словам, — сый всея правды, истинныя любве, мира и доброго устройства источник, им же царие царствуют и сильнии держат землю, от его же великодаровитыя и всемошныя десницы и наша тихость царский скиптр, царство и державу прияхом». «Благоволением Его сотворенный», царь должен «творить и Его божественную волю»; но Превышний «всем человеком жити и пребывати благочестно и праведно повелевает». То же повеление распространяется и на монарха, царь Федор также считает себя обязанным ему следовать; он заявляет: «Царские скиптр от непобедимый его прияхом, да всесильным тоя пасением, яко же лепо нашу державу управляюще, избобрание некое и добродетели приклад подручным нашим явимся, да тихое и безмолвное житие со истиною любовию праведно поживут... И сего ради подобает нам, по божественному Его повелению, еще надлежит, обладаемых нами к мирному, благоутешному и любовному всех, всякаго чина и возраста, православных христиан лучшему состоянию и укреплению сия предумышляти, устроить и уставляти; а яже ко погибели и общего добра к умалению имеются, разрушати и искореняти». В соблюдении таких правил царь отвечает перед Богом, «яко слово пред праведным Его престолом о всех владомых нами воздати хотяще».¹¹⁹ Таким образом, учение о том, что царь — Божий наместник на земле, обязанный заботиться об общем добре (ср. *bonum commune*), было положено в основу мотивировки одной из самых существенных реформ царствования царя Федора Алексеевича. Местничество было уничтожено как дело «вредительное и пагубное» для «общего государственного добра»; уничтожая обычай, стеснявший самодержавную его власть, царь принимал на себя вместе с тем обязанность заботиться о «добре общем» и связывал его с понятием об «общем государственном добре», от которого можно было перейти и к понятию о государственном интересе, получившем существенное значение в политических конструкциях эпохи преобразований.¹²⁰

Отдел второй
РЕАКЦИЯ
ПРОТИВ ЛАТИНО-ПОЛЬСКОГО НАПРАВЛЕНИЯ
МОСКОВСКОЙ ОБРАЗОВАННОСТИ
И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ ПОСЛЕДУЮЩЕГО РАЗВИТИЯ
РУССКОЙ МЫСЛИ
В ОБЛАСТИ МОРАЛИ И ПОЛИТИКИ

Благодаря продолжительному застою духовной жизни в Московской Руси ее население оказывалось духовно еще слишком слабым для того, чтобы овладеть новой цивилизацией. Большинство или вовсе не искало выхода из такого застоя, или не решалось искать его в той латино-польской культуре, которая еле затронула верхи общества. Большая его часть еще не имела никакого представления о новой цивилизации, почти вся остальная часть, замечая ее успехи, в страхе отворачивалась от нее и настаивала на строгом соблюдении старины, и только сравнительно маленькая группа восточников сознательно стремилась найти опору и обновление в эллино-греческом учении для борьбы с латино-мудрствующими.

Естественно, что при таких условиях латино-польское направление встретило в Московской Руси препятствия для своего распространения. Препятствия обнаружились и в духовной инертности темной массы народа, и в фанатической вражде «раскольщиков» ко всякого рода новшествам, и в противодействии приверженцев эллино-греческого учения. Темная масса народа, тяжелая зависимость которого от владельцев и казны в то время все более возрастала, не была, однако, в состоянии оказать сознательное сопротивление просветительному движению конца XVII в. и не могла противопоставить ему какое-либо иное выработанное мировоззрение. Могла разве она служить средой, благоприятной для развития раскола: раскольники искали опоры в народе; по словам одного из них, им нечего было идти в Грановитую палату — что там делать без народа? В самом деле, темная масса народа лишена была возможности теоретически усвоить систему христианского вероучения. Без привычки к отвлеченному мышлению и образования она не могла воспринять отвлеченные его истины вне обряда и по необходимости сосредоточила свое внимание на наглядной обрядовой стороне христианства и придавала

ему главенствующее значение.¹ Раскольники разделяли такой взгляд на обряд и, значит, гораздо ближе стояли к народу, чем сторонники новых и чуждых ему учений.

Горячо проповедуя улучшение народной нравственности и твердо отстаивая свои убеждения, раскольники, правда, внесли нечто новое в русскую жизнь. Они дали почувствовать правительству всю силу независимого от него общественного мнения, вызвавшего с его стороны суровые преследования. Но они вместе с тем глубоко верили в чистоту русского православия и в призвание Московского царства соблюдать его неприкосновенность. Они были уверены, что русская держава уже теперь цветет «совершенным благочестием» и не нуждается в посторонней помощи для выполнения своей великой задачи. С такой точки зрения, едва ли, впрочем, всегда ясно сознаваемой, они стояли за старину, с недоверием относились и к грекам, и к малороссиянам, не говоря уже об иноземцах, и боролись против всяких новшеств, от кого бы они ни исходили и каковы бы они ни были. Естественно, что они стали высказываться и против католической латино-польской образованности, против той «диалектики», которая составляла главное содержание школьной мудрости XVII в., даже независимо от того, происходила ли она из греческой или из латинской образованности.² Со свойственной ему грубой откровенностью и резкостью выражений протопоп Аввакум высказал, например, такие мысли в рассуждении, направленном против «альманашников», «звездочетцев» и «всех злодейщиков», познающих Бога «внешнею хитростью»: Платон, Аристотель и другие, по словам протопопа, «мудры быша и во ад угодиша». И, напротив, не латинским и другими языками «ищет от нас говоры Господь, но любви с прочими добродетелями хочет». Если, значит, Бог «хочет» одной только простоты от людей, а чистота ее лишь помрачается «философией», то от последней не только можно, но и должно отстраняться, ибо ритор, «ни философ не может быти христианин».³ Даже самые образованные раскольники продолжали опасаться губительного влияния латинского учения. Начитанный Спиридон Потемкин был убежден, например, в том, что человеку, не прибегнувшему к истинному учителю Христу, нечего искать в философии наставлений на путь истинный: «...един бо философ ариянин, а другой македонянин, а третий лютер, ин же калвин, а ин римлянин, и иных множество, но сии вси учатся в римских училищах, яже суть школы латынския, а за учение не дают ничесоже кроме душ своих».⁴ Впрочем, сами раскольники не остались вполне чуждыми некоторых элементов той католической образованности, против восприятия которой они восставали. Известно,

например, что «Великое зеркало» с его настроением в духе старого православного католичества и с его строгим отношением к «еретикам», «люторам и кальвинам», к разным новшествам в сфере религиозной и к науке с течением времени проникло и в среду старообрядцев.⁵ Известно также, что расколоучитель Андрей Денисов «сократил, видно и ясно Романдо Люлия философию и богословие», т. е., надо думать, «Великую науку» Раймунда Луллия.⁶

Решительные протесты раскольников против восприятия латино-польской образованности получили, конечно, больше значения, чем инертность народной массы, не имевшей возможности путем выработанной организации успешно бороться с реформой, особенно с того времени, когда само правительство стало во главе ее. Раскол, напротив, получил некоторую организацию, отчасти даже сложившуюся под влиянием преследований, и нашел поддержку среди стрельцов и донских казаков. Но после Соловецкого погрома старообрядческое движение стало распространяться преимущественно путем скрытой пропаганды и вслед за известным собором 1682 г. вызвало против себя суровые меры правительства,⁷ а после казни князя И. Хованского, «тараруя» и его сына, обвиненных в желании истребить царский дом, и после разорения городка Кузьмина движение среди стрельцов и донских казаков было подавлено, по крайней мере на время.⁸

Вместе с тем раскол породил целую обличительную литературу, которая иногда обнаруживала некоторую солидарность в мнениях приверженцев разных направлений.⁹ Он также вызывал в его противниках потребность в новой образованности, пригодной для борьбы с ним, и, ярко обнаруживши все изъяны «старой системы начетчества», в таком смысле даже несколько подготовил реформу. Противники раскола, разыскивая «корень сего недуга», пришли к заключению, что он произошел «от лишения и неимения народных училищ, такожде от скудости и недостаточества святых книгохранительниц».¹⁰ Люди, далеко не согласные с западниками, указывали на то, что раскольники не имеют «грамматического разума», нужного для исправления книг.

Вообще, высказываясь против культурных новшеств, раскольники, конечно, не допускали их и в области морально-политических учений. Они подходили к ним с той же религиозно-православной и строго консервативной точки зрения и вскоре за известным старцем Елеазарова монастыря и его последователями повторяли учение о едином блюстителе вселенского православия — самодержавном государе и царе московском и о Москве — третьем Риме.¹¹ Таким образом, расколоучители оставались в сфере старинных взглядов на Московское царство и только в эпоху

преобразований, усматривая в царе-преобразователе явного нарушителя исконных традиций, стали все чаще рассуждать о «предтече антихриста» или о самом антихристе, благодаря чему, разумеется, и политические их воззрения получили более резкий противоправительственный характер. С принятой ими точки зрения раскольники не могли, конечно, сочувственно относиться и к тому движению в области школьной мудрости и литературы, которое возникло частью под влиянием схоластики, частью в связи с Возрождением и которое благоприятствовало появлению у нас целого ряда переводных трактатов, касающихся практической философии, морали и политики. Впрочем, тесная связь, в какую раскольники пытались поставить свое мировоззрение с учением о Москве — третьем Риме, могла несколько дискредитировать эту теорию, потерявшую прежде свое значение в эпоху преобразований.

Сознательный протест строгих ревнителей православия, специально направленный против латино-польского характера московской образованности, исходил, однако, не столько из среды раскольников, сколько из иного лагеря, а именно: со стороны приверженцев эллино-греческого учения. Называя себя восточниками, они стали противопоставлять себя западникам¹² и вступили с ними в борьбу, заметно отразившуюся и на судьбе латино-польского направления. Первоначально разыгравшись на почве контroversии по поводу церковных таинств, эта борьба постепенно привела и к столкновению двух культурных мировоззрений, каждое из которых резче обозначилось в самом процессе борьбы. Восточники не отрицали значения «внешнего наказания», но требовали, чтобы элементы его почерпались из греческой, а не из латино-польской образованности. Хотя они не были в состоянии окончательно побороть западников, но задержали дальнейшее развитие латино-польского направления и, таким образом, косвенно и, конечно, против своего желания содействовали усилению нового течения, зародившегося под влиянием протестантской культуры. Впрочем, кроме общего воздействия на ход развития московской образованности, разумеется, отразившегося и в области моральных и политических идей, эллино-греческая партия еще раз подчеркнула значение старинных учений о московском православном царстве, о самодержавной власти московского государя и т. д., идей, слишком мало принятых во внимание западниками, и, следовательно, поддерживала ту религиозно-православную точку зрения на государство, которая в эпоху преобразований отступила на задний план перед чисто политическими его задачами.

Глава первая

БОРЬБА ВОСТОЧНИКОВ С ЗАПАДНИКАМИ

Вообще будучи строгими ревнителями православия и сторонниками церковных взглядов, восточники стали обращаться к грекам прежде всего для того, чтобы очистить русское православие от разных его искажений. Такое настроение уже обнаружилось при исправлении «Потребника» и находило поддержку и в позднейшей литературе, например, в «Кирилловой книге» и в «Книге о вере».¹ Оно заметно усилилось приблизительно с 1649 г., т. е. после прибытия в Москву иерусалимского патриарха Паисия, сблизившегося с Никоном.² В то же время кружок, образовавшийся вокруг царского духовника Стефана Вонифатьева, может быть, под влиянием Епифания Славинецкого, расположенного к грекам, оказал поддержку эллинофильским тенденциям; Никон был членом кружка. Судя по намекам современников, некоторые из его членов способствовали изданию «Книги о вере», высказавшей благоприятное мнение о греках.³ Не входя здесь в рассмотрение того движения, которое привело к книжному исправлению, начатому вскоре по прибытии Епифания Славинецкого в Москву, достаточно заметить, что оно находило поддержку и в последующее время: патриарх Иоаким, монах Евфимий и некоторые другие способствовали его развитию.⁴

С такой точки зрения восточники и вступили в борьбу с западниками, недостаточно ревниво соблюдавшими чистоту православного учения: борьба между ними и латинумудрствующими прежде всего разгорелась из-за «хлебопоклонной ереси». Но, вставая против католического и южнорусского учения о времени пресуществления святых даров, многие из них вместе с тем обнаружили и культурные интересы, существенно отличавшиеся от мировоззрения западников.

В самом деле, помимо разногласия в понимании некоторых частей церковного учения, восточники гораздо более западников заботились о вероисповедной оценке образованности, в особенности школьного учения. Они усматривали самую тесную связь между православием и греческою образованностью. Подобно западникам, уже готовые признать значение внешнего наказания, они все же не считали возможным почерпать основное содержание школьного учения из латино-польской мудрости. С такой точки зрения, они, значит, высоко ценили эллино-греческое

учение и отрицательно относились к латино-польской схоластике. Вполне, а иногда и очень сильно, сознавая назревшую потребность русского общества в школьном учении,⁵ они были убеждены, однако, что последнее должно быть православно-греческим, а не латинским, и пытались доказать «благо ясных учений греческого луча» и вред латинского «душетлительного» мудрования, порождающего «окоптелый чистительного огня дымом латинского смышления куколь». Восточники полагали, что греческое учение чище латинского и что тот, «кто по-латыни научится, с правого пути совратится»⁶ — «белорусы, [например, — *А. Л.-Д.*] скудости ради греческого» учения обучающиеся латинскому, большею частью отпали в унию, а в тех, которые не отпали, все же «познаваются остатки езуитские».⁷ Вместе с тем они ценили греческое учение за отсутствие того рационализма, который латинствующие допускали при толковании церковных преданий, т. е. в области, где, по словам св. Василия, надлежит «бегати силлогисмов», «зане силлогисмы», по словам святого Григория Богослова, «и веры развращение и тайны истощение».⁸ В аргументации сторонников эллино-греческого учения легко подметить и националистический оттенок: они называли латинское письмо «козлищем инородным» и уверяли, что русским людям «можно и преможно» обойтись и без латынников.⁹

Такие доводы в пользу превосходства греческого учения над латинским, будто бы признаваемого даже латинскими писателями, восточники высказывали преимущественно в полемике с приверженцами латино-польской образованности. Такой полемикой особенно увлекался, например, известный ученик Е. Славинецкого чудовский инок Евфимий.¹⁰ Твердый защитник веры православной и «церкви поборник»¹¹ не оставил ни одного из главных сочинений С. Полоцкого без ответа и собирал материалы для полемики с вредословными лжеучениями, которые нашли поддержку со стороны Сильвестра Медведева.¹²

С точки зрения тех же критериев оценки, которые приводили их к признанию исключительного значения православно-греческой образованности, восточники ставили соответствующие задачи и московской политике. Царь московский обязан прежде всего, по их мнению, заботиться о чистоте православной веры, значит, он должен старательно насаждать согласно с ней эллино-греческое учение и, напротив, опасаться зловредной в исповедальном отношении латино-польской схоластики. Решительный и стойкий ревнитель и защитник интересов вселенского православия иерусалимский патриарх Досифей едва ли не лучше других сумел сформулировать такие требования.¹³ Вообще полагая, что московское

царство «единое православное и единое истинное царство»,¹⁴ он уже в грамоте своей царю Федору Алексеевичу писал, что русский царь — представитель, защитник и поборник всего вселенского православия, что он должен всегда по своим личным качествам и по характеру своей деятельности стоять на высоте своего призвания, должен интересы всего православия ставить выше всех других интересов, а все православные, без исключения, обязаны беспрекословно подчиняться его высшему водительству, во всем и всегда должны верно и неустанно служить царю.¹⁵ В другом послании патриарх Досифей сделал и дальнейшие выводы из своих основоположений. Он советовал русскому царю: «Нигде во всем царствии своем да не поволити быти никакому обновлению против православной веры и напротив глаголющих „отомстися“». Сам не лишенный образования и даже ученый,¹⁶ патриарх Досифей полагал, однако, что православие нельзя примирить с латинским учением, губительно влияющим на православных, и предпочитал евангельскую простоту, соединенную с добродетелью, латинской мудрости. «Православная вера, — по его словам, — [довлеет — *А. Л.-Д.*] к спасению и не подобает верным прельститься чрез философию и суетную прелесть».¹⁷ Восставая в принципе против «мирской и суетной мудрости», представляемой латинским языком, а также «книгами Диалектики Аристотелевой», принятыми в западноевропейских школах, он решался даже (в одном из позднейших своих писем) утверждать, что тот, кто предпочитает латинский язык греческому, а вместе с ним и начала латинской образованности, — еретик и нечестивый.¹⁸ С такой же точки зрения патриарх не жаловал и образованности малороссиян: «...и у них не подобает учиться православным».¹⁹ Впрочем, патриарх Досифей указывал и на средства, которыми, по его мнению, можно поддержать православие, и, отдаляя православных от латинского учения, даже способствовал образованию их. Провозглашая, что «еллины суть учителя латин» и что греческий язык есть источник разума и мудрости, он советовал царю «еллинским языком просветити людей своих в высшее познание истинаго разумения» и всеми силами стоял за «божественное дело, еже учити христианом еллинский язык... и наипаче, дабы отдалены были от латинских [книг — *А. Л.-Д.*], иже исполнены суть лукавства и прелести, ереси и безбожества».²⁰ Побуждаемый такими опасениями, патриарх Досифей советовал русскому правительству открыть училище в Киеве и содействовал устройению школьного дела в Москве, но требовал, чтобы в школе «латинского языка и учения не учили опричь еллинского»,²¹ и советовал царям указ учинить, чтобы там на еллинском, а не на ином

каком языке учили. Вместе с тем, издавая и присылая в Москву греческие печатные и рукописные книги, пригодные для борьбы с латинумудрствующими, он также просил устроить там «еллинскую типографию» для печатания последних и предлагал потом перевести их на словенский язык, отчего будет польза православным, а еретикам — «посрамление».²² Часто возвращаясь к подобного рода мыслям в своих посланиях русскому правительству, патриарх Досифей вместе с тем настойчиво советовал оградить Россию от людей, зараженных латинством и от «философских» и «латинских книг», научающих их нечестию и исполненных «лукавства и прелести». Он «просил», например, русское правительство запретить «неким русам из Литвы униатам, прельщающим» «сердца простых», въезжать в пределы Московского государства. Он молил патриарха московского потщиться, чтобы «никто из верных не чёл и отнюдь не держал бы у себя таких книг, в которых содержится скверное и безбожное учение папиных поклонников...».²³ Мало того, он открыто советовал тому же патриарху разыскивать, отбирать и сжигать латинские книги у всех, кто их имеет, и не останавливался даже перед предложением казнить владельцев и чтецов этих книг.

Русские восточники, вероятно, близко придерживались аналогичных воззрений на задачи московской политики и с тем большей последовательностью развивали их, что без колебаний, естественно возникавших у греков, могли опереться и на учение о Москве — третьем Риме. Во всяком случае, они, подобно патриарху Досифею, считали нужным, чтобы правительство позаботилось о насаждении в Москве эллино-греческих, а не латинских школ, и думали найти в них средство для борьбы против ересей «новопрозябших» в Москве «от неких латинская писания приучившихся прочитати».²⁴ Они видели такое же средство в переводах или в издании уже готовых переводов разных греческих книг, направленных против «латинской части», а также в запрещении переводов с вредных польских «книжиц», «наполненных ересью латинской».²⁵ Вместе с тем восточники призывали «всех купно и начальников духовных и мирских предразумевати, предваряти, премышляти и угашати моленми, ученми и запрещенми малую искру латинского учения, не дати той раздмитися и воскуритися, да не пламень западного зломысленного мудрования растекся, попалит и в ничто же обратит православия восточного истину».²⁶

Требования, предъявляемые восточникам, во главе которых стояли такие лица, как московский патриарх Иоаким и иерусалимский патриарх Досифей, вероятно, оказали влияние на

правительственную политику: московское правительство усилило свои заботы о насаждении греческого учения в Москве. Подробно не останавливаясь здесь на истории всех попыток «еллинским учением отдаляться от латинского», достаточно припомнить, что вслед за чудовской или патриаршей школой²⁷ под покровительством самого царя и патриарха в 1681 г. при типографии возникло «нисшее училище», где пять лет спустя 67 детей училось греческому, а 166 «славянскому» языкам.²⁸ Вместе с тем, согласно увещаниям восточных патриархов, ученые греки вызывались в Москву не только для «учения» но и «для печати». Они должны были также заниматься переводом «греческих книг на славянский язык» и таким образом насаждать православно-греческую образованность в Московском государстве. Московское правительство поручало, например, исполнение подобного рода обязанностей и архимандриту Иосифу, и архимандриту Венедикту, явившемуся в русскую столицу «для печати», и другим «премудрым учителям», а затем и русским переводчикам. Благодаря их трудам русская переводная литература конца XVII в., между прочим, обогатилась сборником сочинений против латинян и другими произведениями.²⁹

Хотя противоположное направление уже настолько окрепло, что даже опасение «останков езувических» не могло одержать верх над возраставшим влечением русских людей к западноевропейской образованности, тем не менее движение против «латинотупной части» вызвало некоторые колебания и в правительственной политике касательно учреждения академии и приезжих греков.

Такие колебания обнаружились, например, довольно ярко на судьбе академической «привилегии». Возможно, что проект ее был составлен первоначально в духе, благоприятствовавшем новому латино-польскому направлению, и лишь впоследствии подвергся изменениям согласно взглядам греческой партии. Академия должна была служить интересам православия и смотреть за тем, чтобы православные под страхом сожжения соблюдали свою веру в чистоте, а в плане академического преподавания господствующее значение было предоставлено греческому языку, а не латинскому. Соответственно этим началам доступ в академию грекам для занятия должностей учителя и блюстителя был облегчен, а право свободного преподавания в академии южнорусских выходцев и домашнего обучения иностранных учителей подвергалось ограничениям. Вместе с тем при отсутствии в привилегии каких-либо мероприятий против влияния греческих книг распространение латинских и польских книг в Московском государстве вызвало стеснения. Кто из «неученых людей»,

по словам проекта устава, станет держать также еретические книги у себя в доме своем и начнет читать их и «из них состязание иметь и подлоги на усумнения восточных веры и церковных преданий подлагати, и таковых предавать казни, смотря по вине нещадно».³⁰ Устав академии в некоторых статьях известной нам редакции, как видно, был направлен против латинствующих, но с переменою правительства и ход дела изменился. Медведев, вероятно, составил новую редакцию статьи, касавшейся въезда греков, стараясь уравнивать их в правах с южноруссами. Тем не менее проект «привилегий», поднесенный на утверждение царевне Софье, кажется, не получил силы закона.³¹

Такие же колебания заметны и в законодательной политике касательно приезжих греков. Хотя после смутного времени московское правительство стало устанавливать правила, имевшие целью сдержать чрезмерный приток «гречан» в Москву, и пытались целым рядом указов 1646—1654 гг. останавливать их в Путивле, но нельзя сказать, чтобы оно настойчиво проводило их в жизнь. Несмотря на то, что сами греческие патриархи не всегда одобрительно относились к пришлым грекам, оно даже временно забыло о них и только в 1671 г. подтвердило прежние правила, стеснявшие пропуск к Москве палестинских властей и «греческих монастырей архимандритов и старцев».³² Лишь по воцарении Федора Алексеевича, воспитанного под влиянием людей антигреческого направления, положение греков, приехавших в Москву, значительно ухудшилось. Под благовидным предлогом правительство воспретило грекам въезд в Москву и даже 10 сентября 1676 г. постановило «гречан всех, которые живут на Москве, выслать в свою землю и впредь им приезжать и всякими товарами торговать в Путивле». Вскоре, однако, благодаря главным образом политическим условиям данного момента, русским грекофилам удалось ослабить строгость вышеприведенного постановления. Уже в 1678 г. под влиянием челобитной патриарха Иоакима государь указал: «...греческие Палестины пестрым и черным властем пожалованным грамотам, в указанный год, с причетники их приезжать, а гречан с окупными полоняники и с товары пропускать против прежнего, а заповедных товаров не провозить»; только людей, выехавших из зараженных моровым поветрием мест, запрещено было пропускать в Россию.³³

Влияние эллино-греческой партии на правительственную политику обнаружилось и в отношении правительства к латинским и польским книгам, а также к южнорусским изданиям. Уже в 1672 г. оно попыталось стеснить обращение латинских и польских книг среди населения. В то же время привоз южнорусских

книг в Москву стал подвергаться некоторым стеснениям.³⁴ Вслед за подчинением Киевской митрополии московскому патриарху аналогичные меры стали распространяться и на Малороссию, на ее типографию и издания.³⁵

Реакция против латино-польской образованности заметно усилилась приблизительно со времени прибытия братьев Лихудов в Москву. «Сам патриарх Досифей покровительствовал им: он прежде всего взял „исповедание веры их, яко суть православные“ и, вероятно, полагался на то, что они твердо усвоили „предания Восточной церкви“, а также „учительство“ св. Отцов ее „силою души своей и просвещением ума своего“, и что они мало доверяют самостоятельной силе „разума“». ³⁶ Патриарх Иерусалимский содействовал отправлению их в русскую столицу, претендовавшую на значение средоточия всего православного мира, для того, чтобы утвердить там эллино-греческое учение, он строго наказал им, чтобы они не учили в школе «латинского учения и языка», а только «эллинский», и даже заставил их поклясться в том, что они исполняют его требования.³⁷

После долговременных странствий в поисках за выгодными местами Лихудам действительно удалось устроиться в Москве: они явились сюда для того, чтобы по желанию московского правительства помочь «належащей беде» св. церкви и по «приказанию» патриархов Константинопольского, Иерусалимского и «всего собора» учить русских юношей эллинскому языку, а не латинскому.³⁸ Лихуды уверяли, что «всегда свет быша грецы и будут даже до скончания века и от грек свет прияху и приемлют все языцы»,³⁹ впрочем, Лихуды не чужды были и латинской науки: они воспитывались в Венеции, учились в Риме, а также в Падуанском университете, от которого получили докторские дипломы, но они высказывали убеждение, что «благо», которое можно получить в латинских школах, ведет свое начало от греков, «иже всех наказаний и всех свободных художеств началованием быша». Вместе с тем они считали полезным учиться чужеземным языкам для того, чтобы, «ведяще вся тайная» латынников, «поборот» последних их же собственным оружием.⁴⁰ Благосклонно принятые царями (1685 г.), Лихуды поспешили основать в Москве школу, к которой присоединена была и «школа типографии»; они стали преподавать здесь юношам «греческое и грамматическое учение», впрочем, судя по современному известию, само правительство велело им преподавать «все свободные науки на греческом и латинском языках постепенно» и приказало учиться у них «синклитским и боярским детям... которых собрано бе больше 40 человек; кроме простых».⁴¹

Вообще стараясь остерегаться от «всякого мудрования, несогласного с православием», Лихуды придерживались, конечно, того же правила и в своем преподавании, но испытанные в диалектике, они в сущности оставались под давлением схоластических традиций и вели его в духе «вождя и главы философии» — «несравненного Аристотеля», разумеется, «в сокращении и в мале». В 1690 г., например, Софроний Лихуда объявил своим слушателям, что он будет преподавать логику, следуя во всем Аристотелю; чтения по «физике» также велись по известным книгам Аристотеля и т. д., впрочем, ученые братья решались иногда отступать от его учения.⁴² Естественно, что при таких условиях философские чтения Лихудов едва ли отличались глубиной и вразумительностью; в своем курсе риторики один из них, например, следующим образом определял философию: она «есть разумение разумений, глаголется художество художеств, проповедуется вежество вежеств и определяется страх господен».⁴³ В тех случаях, когда Лихуды касались «политики», они, судя по сочинению одного из их учеников, также придерживались риторически-парэнетического направления и довольствовались общими местами; в одной из своих речей они говорили, например, что Бог ставит на земле царей, создает царства и распределяет власти.⁴⁴

Лихуды были знакомы с «Этикой» Аристотеля и пользовались его известным делением добродетелей на дианоэтические и нравственные, рассуждали о мудрости и «практичности», о справедливости и о других «нравственных» добродетелях.⁴⁵

Хотя Лихуды своим преподаванием и не вносили ничего существенно нового, но они все же могли пользоваться своей школой для того, чтобы поддерживать борьбу с латиномудрствующими; число их быстро увеличивалось, среди них встречались люди самых разнообразных состояний: между ними, например, числились и дети Тимофея Савелова, близкие родственники патриарха, и князя Одоевские, и сын князя Бориса Голицына, и «конюхов сын». Из той же школы вышли и новые сторонники эллино-греческого учения: А. Барсов, Н. Головин, Ф. Поликарпов,⁴⁶ они, между прочим, перевели и известное сочинение Лихудов «Акос», направленное против латиномудрствующих.⁴⁷

В числе средств борьбы с латинствующими Лихуды, действительно, обратились и к литературной полемике: в «Мечце духовном» они обличали латынников, движимых «некоею естественною страстью и ненавистью к восточникам», и «ко общей пользе» вскрывали диалектические приемы иезуитов,⁴⁸ причем обличения их получили распространение благодаря переводу их трактата на «словенский диалект», правленному Евфимием, и спискам

с того перевода.⁴⁹ В «Акосе», перевод которого был сделан их учениками и тщательно правлен тем же Евфимием, Лихуды также выступили на защиту греческого учения против «Манной», «Выклада» и южнорусских книг (1687 г.),⁵⁰ в то же время появилось еще несколько сочинений аналогичного характера, написанных частью самими Лихудами, частью их последователями и учениками.⁵¹

Полемика Лихудов вызвала, конечно, сочувствие их приверженцев и резкие ответы со стороны самого С. Медведева, И. Монастырского, а также диакона Афанасия и др.⁵²

В то же время партия, явно не сочувствовавшая латино-польскому направлению, уже готова была приступить, конечно, не без влияния самих Лихудов и их полемики, к враждебным действиям против западников. В числе деятельных ее поборников и приверженцев можно назвать главного литературного противника С. Медведева, чудовского монаха Евфимия,⁵³ архимандрита московского Высокопетровского монастыря Иова, архиепископа Холмогорского Афанасия и Кариона Истомина, первоначально находившегося под влиянием Медведева, и некоторых других лиц, в том числе и людей из светского круга, например А. Ф. Лопухина.⁵⁴ «Премудрейшие учителя» сумели воспользоваться не только существованием в Москве партии, враждебной западникам, но и другими благоприятными политическими обстоятельствами.⁵⁵

В то время правительство царевны Софьи, покровительствовавшей латино-польской образованности, уже пало, а новое правительство еще не успело выступить с определенной программой; между тем патриарх Иоаким оставался во главе «восточной части»; ссылаясь на то, что «многочашие есть зло», он уже несколько лет назад имел случай возражать против предложения царевны возвести на престол царевича Иоанна Алексеевича или по крайней мере обоих царевичей вместе: Иоанна Алексеевича и Петра Алексеевича, а затем высказался и против ее собственного коронования.⁵⁶ Вместе с тем патриарх подозрительно относился к латино-польской и южнорусской образованности, зараженной ересью, а может быть, служившей в киевской школе и средством для интриг малороссийского духовенства против подчинения его власти.⁵⁷ Патриарх, конечно, знал и резкие о нем отзывы С. Медведева, против которого выступили Лихуды, под их влиянием он окончательно перешел на сторону «восточной части».⁵⁸ Благодаря содействию патриарха Лихудам удалось предвосхитить ректорство в академии у своего противника, «молившего» царя об ее «устройстве», и заручиться поддержкой константинопольского патриарха Дионисия и других лиц в борьбе против малороссиян.⁵⁹

Привлекши на свою сторону иерархов восточной церкви, сторонники греческого учения соборно обвинили главного представителя латинской партии, «напоенного ядом ереси латинской», и поспешили громогласно торжествовать свою победу в известном «суде и изречении синодальном» 1689 или 1690 г.; они также воспользовались падением царевны Софьи для того, чтобы погубить С. Медведева, замешанного в деле Ф. Шакловитого: он был обвинен в желании «короновать [царевну — *А. Л.-Д.*] царским венцом» и в стремлении и желании «попрать власть царскую и церковную», и был казнен 11 февраля 1691 г.⁶⁰ Само собою разумеется, что патриарх Иоаким сурово отнесся и к сочинениям латиномудрствующих: известные сборники «Остен»⁶¹ и «Щит веры»⁶² были составлены под его покровительством и при его содействии; патриарх, резко осуждавший личность С. Полоцкого, его сочинения и последователей, обнаружил не менее отрицательное отношение и к произведениям его ученика С. Медведева: судя по известному «соборному постановлению», он вместе с собором приговорил его сочинения к сожжению и грозил тому, кто станет тайно держать у себя его и иных писания и не отринет его учения, отлучением от причастия и «вечною казнию от Бога», пока искренно не покается и не получит разрешения «от мерности нашей».⁶³

Реакция отозвалась не только на судьбе отдельных лиц, но и на общем направлении политики, западническим тенденциям которой патриарх и его партия вовсе не сочувствовали. Под влиянием патриарха Иоакима греки получили свободный доступ в Москву,⁶⁴ ввоз южнорусских изданий, напротив, подвергся ограничениям: до того времени цензура привозимых в Москву книг или вовсе отсутствовала, или не отличалась строгостью, так как находилась под наблюдением С. Полоцкого, а в некоторых случаях более взыскательного цензора и митрополита Павла,⁶⁵ со времени усиления реакции положение дел, однако, изменилось: многие из сочинений малороссийских ученых подверглись осуждению. Решительно требуя от малороссийского духовенства «покорения и послушания» и восставая против его «прозорливости» и «непослушания» к архипастырю своему и к Восточной церкви святой,⁶⁶ патриарх Иоаким уличал «киевлян» в мудрованиях, которым они научились от «латин», и воспретил братии Киево-Печерской лавры печатать в малороссийских типографиях «новосочиненные книги», какие бы то ни было, «малые или великие», без предварительного его «досмотрения и благословения», грозя ослушникам тем, что они «казни церковной запрещением яко преступницы подпадут».⁶⁷ В то же время Собор 1690 г. осудил малороссийские книги, а также под страшную клятвой запретил

всем православным в церквах читать сочинения Симеона Полоцкого (за исключением, впрочем, книги «Жезла») и постановил «народно сожещи» «Манну» Медведева и «иная его и иных подобная его писанием». ⁶⁸ В то же время патриарх принял еще меры против проникновения католических учителей-иезуитов в столицу православия: он бил челом государям, чтобы «цесарские езуиты», приехавшие в Москву и чинившие многую противность православной церкви «печатными письмами» и другими способами, были удалены; прошение патриарха и всего освященного собора было действительно исполнено. ⁶⁹ В том же духе действовал и патриарх Адриан, вообще подозрительно относившийся к «киевлянам» и к киевской типографии. ⁷⁰ Он поспешил предать анафеме всякого, кто вздумал бы извинять или оправдывать книги, запрещенные его предшественниками, в том числе Симеона Полоцкого и Сильвестра Медведева; ⁷¹ он требовал, чтобы печатаемые в лавре книги, по крайней мере «большие книги читательные и новопереведенные», предварительно присылались к нему для просмотра, ⁷² он опасался «шатости», которая началась между людьми того времени, когда «прелестники» стали появляться в столице и «вселяти неких благородных жителей в дома», и стремился запретить латынникам преподавание «папешских наук» и в частных домах, и в духовной академии. ⁷³

Таким образом, враждебные действия эллино-греческой партии привели к значительному стеснению свободного распространения латино-польской образованности даже в том виде, в каком она распространялась через посредство малороссийских ученых и книг южнорусской печати; гонение на латино-польскую схоластику, конечно, должно было отразиться и на распространении в Московском государстве более свежей латино-польской литературы, возникшей под влиянием Возрождения, хотя оно и не поддавалось такому же строгому контролю.

Впрочем, представители «восточной части» не ограничивались одними протестами и стеснительными мерами против латынников: они пытались пополнить русские переводы с греческих подлинников, иногда имевших отношение и к морально-политическим идеям. ⁷⁴ Новое издание «Маргарита», появившееся при патриархе Адриане, содержит, например, и несколько «новопереведенных словес» Иоанна Златоуста, в том числе «Слово о вере и естественном законе», давно уже, впрочем, попавшее в состав «Нового Маргарита» князя А. Курбского. ⁷⁵ Автор «Слова» рассуждает здесь о том, что Бог положил в естестве нашем закон неписанный и просвещающий наши мысли; что таким образом естество утверждает законы, из которых мы знаем, что добро

и что зло; естественный закон обличает того, кто отрекся от общего закона; даже тот, кто творит зло, избегает названия злого: человек, известный своими прелюбодеяниями, «творяй, веселится», но назови его прелюбодей, и он «слыша, срамляется». Итак, «самое естество зовет, яко злое чуждо есть дела Божия», следовательно, путем познания своего естества каждый может прийти к сознанию, что он «со всеми... общий естества воспримеши закон». ⁷⁶ Судя потому, что «Главизны» Агапита появились в московском издании «Анфологиона», в состав которого вошло несколько переводов Арсения Грека, можно думать, что и учение о правде, предложенное в них, пользовалось сочувствием среди эллино-греческой партии; но нового издания «Анфологиона» или «Главизн» Агапита не последовало. ⁷⁷ Алексей Барсов, один из учеников Лихудов, также занимался переводом «дски» «Кевита фивеанина, философа платонического... о правом состоянии жизни человеческия», но уже в позднейшее время. ⁷⁸

Противники латино-польского направления придавали большое значение и старинной православно-политической теории о Москве — третьем Риме, и о «едином во всей поднебесной христианом царе» московском, обязанном блюсти православие. Раскольники, например, пользовались фикцией о Москве — третьем Риме, между прочим повторенной и в популярном в их среде «Прении» Арсения Суханова с греками, преимущественно для того, чтобы подкрепить свое убеждение в самодовлеющем значении Москвы, не нуждающейся в новшествах. ⁷⁹

Приверженцы православно-греческой образованности содействовали укреплению той же теории в противоположность старообрядцам; настаивая на очищении русского православия от искажений, они тем самым упрочивали то основание, на котором зиждилось международное значение московского самодержавия в православном мире и утвердили авторитет царской власти, долженствовавшей соблюсти православие в его чистоте; опираясь на ту же теорию, они вместе с тем могли предъявлять царю московскому такое требование и покровительствовать тесно связанному с православием эллино-греческому учению, ограждать его от зловредного влияния латинской мудрости и т. д. Действительно, сторонники греческой образованности поддерживали старинное учение о русском православном царстве, на которое «Греческое царство пременися», или новыми переводами известного «Пророчества о Константинополе» и о сокрушении «турского царства» «русым народом», или текстами «Хрисмологиона», переведенного Николаем Спафарием уже в 1673 г., но обращавшегося и в позднейших списках, и т. д. ⁸⁰

В литературе того времени можно указать и на произведение того же переводчика Посольского приказа Николая Спафария, известное под названием «Василиологиона».⁸¹ В предисловии к нему образованный составитель, рекомендованный московскому правительству патриархом Досифеем в качестве «благочестивого христианина», превозносит «достоинство царствия»; оно есть «Божественное поистине пресветлое и пространное между всех членов, понеже зане мудро вельми премудрый Платон пишет: образ есть Божий — царь на Земли и яко наместник его, ибо что величайшее между человеков есть, нежели единому пред многими законы и уставы узаконити...». «Владение на человеку», однако, претрудно есть человеку: «... яко от солнца во всем мире или свет или тьма бывает, сице и от царя к подданным своим или благая или злая изливаются»; но «владельца благого власть есть не токмо владетья человеками, но наипаче хранити их и правити ими»: царь должен стремиться к тому, чтобы все именовали его благим, чтобы соединить в себе вид с кротостью, чтобы возлюбить мудрость, чтобы собирать при себе, ради совета, искусных мужей.⁸²

Глава вторая

СЛАБОСТЬ ВОСТОЧНИКОВ И ПАДЕНИЕ ИХ ВЛИЯНИЯ

В конце XVII в. восточники уже не могли долго и успешно бороться с западниками. Они частью принуждены были сделать уступки в пользу противоположного течения, частью не находили и в своих рядах достаточно стойких приверженцев, готовых даже в таком смягченном виде проводить свое мировоззрение в жизнь и поддерживать его против западников.

В самом деле, приверженцы эллино-греческой партии обнаруживали некоторые колебания и в культурных, и в политических своих воззрениях, подрывавшие их значение.

В культурном отношении те восточники, которые строго придерживались исходного своего положения, должны были окончательно отвернуться от западноевропейской образованности и науки. Последовательные ревнители православия, считавшие невозможным примирить его с началами западноевропейской цивилизации, действительно приходили к такому отрицанию. Известный патриарх Досифей предпочитал, например, видеть своих иерархов русской церкви лучше немудрыми и неучеными, нежели умудрившимися от изучения западной науки. Он увещевал и московского патриарха охранять свою паству от чтения книг, содержащих «скверное и безбожное учение папиных поклонников», а также «лютеров и кальвинов», и вообще от латинского письма и книг, «яко в них есть учение антихристово».¹ Последовательно проводить взгляд подобного рода значило, в сущности, при полном упадке собственно греческой образованности отказываться от всех благ западноевропейской культуры. Трудно было, однако, строго придерживаться такого направления. В самом деле, в эпоху преобразований даже убежденным ревнителям старины не удавалось оставаться совершенно чуждыми новой образованности. Они стали постепенно сближаться с латинствующими направлениями, настаивая на важном значении традиций. Они все же сами уже опирались на истину, добываемую учением, а в последнем допускали возможность «хотящему» знакомиться и с латинской образованностью, т. е. со «свободными науками».

Действительно, представители «восточной части» стали сами проводить различие между подлинным преданием и «невежественным обычаем». Такой принцип, можно сказать, уже лежал

в основе никонианской реформы. Сторонники ее отождествляли, конечно, истину с древним преданием, но возвращаясь к нему, они же расшатывали твердую веру поклонников старины в непоколебимость старинного московского обычая и в таком смысле приучали их к мысли о возможности реформы. Церковная реформа, правда, старалась опереться на православно-греческую ученость, свободную от всякой посторонней примеси, но и она не могла уничтожить предубеждение многих против греков. В то время им уже трудно было вернуть тот авторитет, которым они некогда пользовались в глазах православных москвичей: он давно пошатнулся. Уже известный «самовидец развращенного жития греков» заключил свое прение с ними многозначительными словами: «Ино какие вы нам учителя?»² И в позднейшее время многие из них продолжали сомневаться в благочестии греков, страдавшем «от неверного и многоглавого змия агарянского».³ Сомневались и в благонадежности новых греческих книг, печатаемых в «латинских градах» и перепорченных латинянами.⁴ Последний факт явно свидетельствовал в их глазах и о слабости собственно греческой науки,⁵ тем более что и сами греки готовы были признать жалкое ее положение в своем отечестве. Не имея своей собственной высшей школы, где юноши могли бы заканчивать свое образование, они ходили в страны западные, «еже стяжати учение греческое».⁶ Музы, по словам одного из них, оставили Грецию и переселились в Германию. Таким образом, грекам приходилось разыскивать их в заграничных латинских школах, главным образом в Венеции, Риме и Падуе, что, разумеется, подрывало доверие православных к греческому учению.⁷ Сами греки, наконец, признавали и то, что «имеют папежи и лютори греческую печать и печатают повсядневно богословные книги святых Отец и в тех книгах вмещают лютое зелье, поганую свою ересь».⁸ «Столпы православия» — восточные патриархи Паисий Александрийский и Макарий Антиохийский, например, признавали желательным «назидати» в Московском царстве не одни только «греческие и словенские», но и «иные» училища. Они, между прочим, дали свое благословение и на открытие училища при церкви Иоанна Богослова, в котором учения должны были быть устроены «различными диалекты: греческим, славенским и латинским».⁹ Еще решительнее высказывались такие греки, которые, подобно Паисию Лигариду, не особенно стеснялись себя традициями восточно-православной церкви. Воспитанник иезуитов Паисий Лигарид сам признавался, что он был «в учении латинников общником» и советовал царю Алексею Михайловичу устроить в своем царстве училище «для научения младенцев» трем коренным языкам, в том

числе и латинскому, ибо латинский язык «ныне царствует во училищах, в книгах, в княжих домах и, аки обычный, непщуется и глаголет же ся едва не от всех родов». ¹⁰ А между тем, «великий учитель» лет десять пользовался влиянием при московском дворе и служил орудием в руках боярской партии против строптивого патриарха-грекофила. Греческие выходцы, особенно те из них, которые сами побывали в европейских школах, не только занесли в Москву сочувствие латинскому образованию, но и содействовали его насаждению в столице. Друг Никона, грек Арсений, учившийся в Венеции и Риме, между прочим, «аристотелеву ученью», ¹¹ стоял во главе той школы, в которой русское юношество по распоряжению правительства обучалось не только греческому языку, но и латинскому. ¹² Несколько ранее в Москву прибыл цареградский архимандрит Венедикт, по поручению правительства он вместо устройства греческой типографии и школы занимался переводом латинских книг. ¹³ Даже ревностный блюститель православия патриарх Досифей, сам не чуждый иноземной образованности и допускавший преподавание «свободных учений» в Московской академии, рекомендовал московскому правительству Николая Спафария «благочестивого христианина» и «человека премудрого», «наипаче» в греческом, но также и в латинском языке, которому оно и поручило переводить греческие и латинские книги и писать «греческой и словенской и латинской лексикон». ¹⁴

Таким образом, ученые греки, столь высокомерно относившиеся к малообразованным москвичам, ¹⁵ во многих случаях сами уже обращались к латинскому учению и, пожалуй, готовы были при изменившихся условиях не столько настаивать на исключительно греческом учении, сколько желали оставить за собою право судить, что именно из западноевропейской образованности годится для православных, и захватить в свои руки выгодное посредничество между латинской наукой и русскими людьми. ¹⁶

Легко заметить, что и русские приверженцы греческого учения отчасти должны были следовать по тому же пути, хотя и не руководились корыстными расчетами. Латинотурецкие обвиняли их в том, что они правили свое издание служебника 1655 г., «чиновника архиерейского богослужения» (7183 г.) и другие книги «с новых у немец печатных греческих книг». ¹⁷ В числе книг патриаршей домовою казны оказалось несколько греко-латинских изданий, словари греко-латинский и латино-греческий, «Альвар латинской», грамматика греко-латинская, описание разных государств на латинском языке, молитвослов польский, «Странник» на польском языке и «Книга положение имен

латинским и немецким языком». ¹⁸ К концу изучаемого периода и некоторые из православно-русских книг, хранившихся в патриаршей казне, обнаруживают следы западно-русского влияния. Епифаний Славинецкий пользовался греко-латинскими изданиями, да и ученик его Евфимий не совсем чуждался латинской образованности. Знакомый с языками латинским и польским, он держал у себя немало греко-латинских изданий и хотя еще при жизни подарил типографской библиотеке сочинения Фомы Аквинского, но оставил у себя несколько польских книг. ¹⁹ Он готов был при случае пользоваться и учеными услугами С. Полоцкого, а также делал, по-видимому, заимствования из южнорусских книг. ²⁰ Составитель «Довода, яко язык еллино-греческий и учение наипаче нужно потребны, нежели латинский язык и учение» и его единомышленники также опирались и на латинскую ученость, и даже на «естественный разум». Между прочим они ссылались на свидетельства латинских писателей (на Поссевина и Липсия) для того, чтобы доказать превосходство греческого языка над латинским. Они указывали на то, что греческий язык во всех европейских академиях «и днесь поучается вместе с латинским» и т. д., такими ссылками они, видимо, рассчитывали произвести впечатление на своих читателей и тем самым обнаруживали на самих себе влияние той образованности, против которой они боролись. ²¹ Итак, трудно было убежденным восточникам вполне последовательно выдерживать отрицательную точку зрения на латинское учение и безусловно исключить его из программы школьного образования. Евфимий, например, решительно высказывавшийся против латинского учения, через несколько лет уже рассуждал лишь о преимуществе греческого учения над латинским. ²² Составитель «Довода» также выражал готовность поступиться исключительностью греческого учения и предоставлял «рассуждению мудрого учителя» предлагать «хотяшему» «по греческом учении» «учиться и латинскому». ²³ Некоторые из представителей восточной части несколько точнее определяли, в каком смысле они готовы допустить изучение «свободных наук». В своих известных возражениях латиномудрствующему Домецкому, например, Дамаскин рассуждал следующим образом: «Кто прибывает в безстрашии и сластолюбии, тому схоластическая наука не только не полезна, но и весьма вредна. Ибо в таком человеке разум, изошряемый науками, свирепеет и устремляется на недозволенное»; такой схоластик по преимуществу бывает «пакостник церковный и ересеизобретатель». Тем не менее и Дамаскин соглашался «хвалить свободные науки», но «только в таком случае, когда разумет их человек, который и сам слушает

и исполняет со страхом повеления божественная».²⁴ В силу вышеизложенной теории и восточники разрешали «хотящему» при соблюдении «Божественных повелений» и «по греческом учении» учиться свободным наукам. Такая теория получила даже некоторое применение и на практике. Известно, например, что патриарх Иоаким, в молодости находившийся в армии, которая воевала в Польше, и до конца жизни сохранивший теплое воспоминание о Межигорском монастыре,²⁵ послал К. Истомина «в Киевские школы для философского учения»; он и впоследствии поддерживал сношения с киевлянами и переводил латинские и южнорусские книги на русский язык.²⁶ Сами Лихуды едва ли были вполне искренними и убежденными сторонниками эллино-греческой партии,²⁷ недаром западники называли их «латино-греками».²⁸ Благодаря своему европейскому образованию, они и в своих сочинениях обнаруживали знакомство с учением Фомы Аквинского и других авторитетов западноевропейской схоластики, вводили схоластический метод в богословскую науку и прибегали к «силлогизмам».²⁹ Устроившись в Москве, они и здесь не решались «угасить малую искру латинского учения». В Московской академии они преподавали богословие и философию «еллински и латински» также в духе западных латинских школ.³⁰ Недаром патриарх Иерусалимский напоминал им, что они должны учить «еллински, а не латински». Лекции их записывались не только на греческом, но и на латинском языке.³¹

Тем не менее приверженцы эллино-греческого учения в большинстве случаев не настолько владели приемами латинопольской учености, чтобы внушить уважение или опасение своим противникам. Латинумудрствующие иногда не скрывали своего высокомерного отношения к простым и неученым русским людям, не умевшим писать по «авторскому чину» и не знавшим политики; такое презрение, например, явно обнаружилось в беседе Г. Домецкого с восточником иеродиаконном Дамаскином.³²

Впрочем, кроме уступок, сделанных эллино-греческой партией в культурном отношении, она попадала в некоторое противоречие между признаваемыми ею культурными целями и своим политическим учением. Сами греки, посещавшие Москву, иногда готовы были признать в ней «Новый Рим», преклоняясь перед могуществом русского царя и перед московским «умением управлять».³³ Представители партии были, конечно, сторонниками богоустановленной царской власти: «Яко Бог есть на небеси и во всех, се тожде есть на земли, по Бозе, в тех, иже суть под властью его, царское достоинство и высота». Хотя они придерживались понятия о православном царе, обязанном соблюдать

правоверие, но не устанавливали его ответственности перед его подданными даже за нарушение такой обязанности. На вопрос, предложенный вселенским патриархом в 1663 г. и гласивший: «Что есть царь?», они отвечали: «Царь есть господь всех, зане приемлют от него вси подданныи дары, наказания же коим ни есть образом противящийся ему». Составители греческого текста, впрочем, заключали отсюда лишь то, что царь один только владычествует во всяком политическом, т. е. государственном мирском деле; но в своем переводе русские грекофилы придали тексту более широкий смысл. Они писали: «От сих познавается единого царя государя быти и владычествующа всея вещи благоугодныя». Хотя получившееся разногласие решено было в смысле греческого текста, но все же сам патриарх полагал, что «сугубые начальства» в «монархии» недопустимы, ибо «всякое начальство, разнствующее в себе, постигнет гибель», и что патриарху «надлежит быть послушливу» царю, «яко сущему в вящем достоинстве», и «не подобает хотети делати во вещех мирских, еже противно видится быти царскому разумению»; «царь есть яко твердь народов», и никто не должен «кую волю имать воспротивитися царскому повелению, зане собою закон есть». ³⁴ С такой точки зрения, разделяемой, надо думать, и позднейшими представителями партии, ³⁵ всякому надлежало повиноваться и тем царским повелениям, которые подготавливали реформу и открывали широкий доступ западноевропейской культуре. Если бы даже царь и нарушил свою обязанность соблюдать православие, он должен был отвечать перед Богом, а не перед людьми. И таким повелениям, исходившим от «царского разумения», никто не должен был оказывать сопротивления. С точки зрения той политической теории, какой восточники сами придерживались, они, значит, не имели права активно бороться с противоположным направлением, если бы оно стало проводиться путем царских повелений, имеющих силу закона. А между тем, в таком именно положении и очутились представители эллино-греческого учения в эпоху преобразований; сами они устами вселенских патриархов заявили, что «по велению или писанию цареву не повинующийся» должен быть наказан, «яко закон преступивый». ³⁶

Естественно, что при таких условиях греки не могли удерживать за собою посредничество между наукой и русскими людьми, а русские восточники оказались слишком слабыми для того, чтобы с успехом выдержать начатую ими борьбу с западниками. Церковный собор 1690 г., осудивший латиномудрствующих в споре о пресуществлении, не мог претендовать на название вселенского и едва ли выработал какое-либо

каноническое постановление, которое могло бы закрепить его решение.³⁷

Вместе с тем важнейшие представители «восточной части» стали сходить со сцены. Патриарх Иоаким, сумевший организовать «восточную часть», но по прибытии братьев Лихудов уже несколько охладевший к иноку Евфимию,³⁸ скончался в том же 1690 г. Его преемник патриарх Адриан относился довольно холодно к Евфимию. В том же году он обвинил чудовского монаха за напечатание в месячных mineях «странных речений» и удалил его от должности справщика. Хотя Евфимий, вероятно, и после того не совсем прекратил свою деятельность, однако до самой смерти своей (1705 г.) ему не удалось вернуть себе прежнее влияние.³⁹ С 1693 г. Лихуды также стали терять свое влияние. Тогда известный ревнитель «божественного дела» — обучения христиан эллинскому языку патриарх Иерусалимский Досифей прислал грамоту Адриану, в которой он советовал ему «обличить и запретить» их.⁴⁰ Вскоре (1694 г.), и, может быть, не без влияния «Медведевых друзей и сродников», Лихуды были действительно отрешены от своих должностей в академии, после чего их преподавание здесь на греческом языке заметно упало.⁴¹ Лишенные прочной поддержки со стороны правительства и лучшего средства для распространения своих взглядов, Лихуды не остались верными и прежнему своему направлению. Уже Петр Артемьев, бывший их ученик, заразившийся латинством, указывал на то, что они не были чужды «латинского мудрования».⁴² Во всяком случае Лихуды в то время уже должны были выполнять и другую роль: по распоряжению царя Петра они были принуждены обучать молодых людей в типографии одному из европейских языков, а именно итальянскому, пользовавшемуся некоторым распространением в высшем русском обществе,⁴³ переводили, между прочим, сочинение одного иезуита о том, «что суть сфинкс и мумия»,⁴⁴ и т. д. Видимо, потеряв надежду вернуть себе прежнее влияние, некогда главные представители греческой партии утратили былую свою значимость. Может, под влиянием письма патриарха Досифея, обвинявшего их в том, что они сообщают в Константинополь сведения о государственных делах, братья Лихуды были удалены из столицы, что не помешало им в риторических фигурах восхвалять «радостные и торжественные триумфы» крайнего западника Петра Алексеевича.⁴⁵

Впрочем, прежняя деятельность Лихудов временно обнаружилась еще раз благодаря их старому приятелю, новгородскому митрополиту Иову. В 1706 г. ему удалось получить разрешение от царя на переезд братьев Лихудов из Ипатьевского монастыря

в Новгород, где он в то время основал известную школу «на славянском и елинском диалектах». Новгородская школа стала последним оплотом «елино-греческого» направления и до 1726 г. служила рассадником учителей для епархиальных училищ.⁴⁶ Сам митрополит Иов не был, однако, сторонником лишь только греческого учения; несмотря на отрицательное отношение архипастыря к «новым афинейским школам киевским», в его библиотеке было несколько латинских и польских книг, а также немало книг киевской печати,⁴⁷ да и бывший воспитанник Киевской академии Домецкий одно время сумел внушить ему доверие к себе. В своем рассуждении, направленном главным образом против мнений монаха Евфимия, Г. Домецкий старался доказать митрополиту пользу и высокое значение латинской науки и польских книг и даже предупреждал Иова, чтобы он порвал всякие связи с приверженцами греческого учения, «дабы они не навели на его архиерейское лицо от ученых негодования».⁴⁸ Но Г. Домецкий встречал сильного противника в лице иеродиакона Дамаскина. Восторженный почитатель греческой святости и убежденный восточник, Дамаскин пользовался расположением архипастыря; при помощи «полноты описаний на елино-греческом языке» он старался доказать, что им «можно и преможно обойтись без латынников». Во всяком случае, он предупреждал, что того, кто «в безстрашии пребывает и сластех», «науки схоластические» не пользуют, но и «вреждают весьма» и что учиться только по-латыни — «несовершенное преискренство в Восточной церкви». Дамаскин, правда, рассуждал «не авторски и не по ученому чину», т. е. не согласно с новыми правилами латино-польской учености, однако ему все же, вероятно, удалось склонить митрополита Иова не изменять прежним своим взглядам и не следовать советам киевлянина, «злых начинаний изобретателя и весьма лютого коварника».⁴⁹ Впрочем, на первых порах по открытии новгородского училища митрополит Иов еще не боялся быть причисленным к «пестрым» и, по-видимому, считал нужным ввести в своей школе изучение не только греческого, но и латинского языка.⁵⁰ Попытка включить преподавание его в круг школьных занятий обнаружила стремление архипастыря несколько сгладить резкость элино-греческого направления.⁵¹ Но если и полагать, что он не ограничился одними мечтами, то все же ему не удалось достигнуть прочных результатов, Лихуды, снова вступившие в полемику с латинским направлением,⁵² вели здесь преподавание, придерживаясь прежних учебников. Судя по известным нам официальным документам того времени, славяно-греческое учение, действительно, получило здесь некоторое развитие, но сведений о латинском учении

в новгородской школе за время правления митрополита Иова не сохранилось.⁵³ Вместе с тем в качестве блюстительницы старины новгородская школа пыталась вступить даже в полемику с представительницей новой учености, московской академией. Но в довольно сухом ответе протектора ее С. Яворского на послание новгородских ученых обнаружилось настроение «латинствующих»: они уже не считали нужным бороться с противниками и относились к ним с явным пренебрежением.⁵⁴ Приверженцы греческого направления, впрочем, недолго действовали в Новгороде. Хотя Лихуды пытались бороться в своем «Обличении» против латино-польской образованности,⁵⁵ но они здесь же занялись составлением «Грамматики латинской и российской» и должны были, между прочим, заниматься переводом латинских книг, а также других иностранных сочинений светского содержания на русский язык.⁵⁶ Уже через два года после основания школы С. Лихуда был снова перемещен в Москву, где несколько лет безуспешно преподавал греческий язык в особой школе, скоро пришедшей в «изнеможение»,⁵⁷ а вслед за ним и И. Лихуда выбыл из новгородской школы.⁵⁸ С течением времени братья Лихуды, некогда пользовавшиеся таким влиянием в Москве, потеряли всякое значение. И. Лихуда «в совершенной старости начал быть малодушен» и даром раздавал или продавал «свои книги за малую цену», кому попало, а С. Лихуда дождался того, что в греческую школу был определен иной учитель. Лишенный своего места и обретаясь в крайней нищете, он просил лишь о том, чтобы определить ему «трактамент», благодаря которому он мог бы «старость свою, текущую к общей мете, хотя малое время видети в покое». На просьбу его последовало синодальное определение о выдаче ему за прежние его долговременные учительские труды приличного содержания. Назначенный архимандритом Солотчинского монастыря, он и там уже не пользовался уважением и до самой смерти своей обращался в Синод с разными жалобами на свое приниженное положение.⁵⁹

Вместе с тем, по удалении из Новгородской школы братьев Лихудов, последний оплот эллино-греческого направления пошатнулся, а затем и пал окончательно. Сам Иов умер еще за несколько лет до выезда И. Лихуды,⁶⁰ а его преемник по кафедре, известный ревнитель школьного дела Феодосий Яновский уже с 1721 г. ввел в школьное преподавание и латинский язык. Наконец, вскоре по вступлении на новгородскую кафедру Феофана Прокоповича (в 1728 г.) новгородская школа, в то время уже очень малолюдная, была упразднена, и вместе с нею рушился последний остаток эллино-славянского школьного

направления и последний противовес славяно-латинскому образованию.⁶¹

Вообще традиции эллино-греческого направления не успели окрепнуть в московской школе. Они не нашли достаточно прочной поддержки со стороны иерусалимского патриарха Досифея, способствовавшего падению Лихудов, но не подыскавшего им заместителей. Главные ученики Лихудов — Николай Семенов (Головин) и Поликарпов, заменившие их в академии, хотя и преподавали своим слушателям на греческом языке, но одни лишь низшие науки, и вскоре вышли из академии.⁶² Самый преданный ученик Лихудов Ф. Поликарпов, «приобретший некоторый талантец славяно-греко-латинских наук» в их московской школе, подобно учителям своим, постепенно изменил свои убеждения. Исходя из той мысли, что душу спасает не язык, но вера, автор «Трехязычного лексикона» настаивал на необходимости знания «по кругу земному» латинского языка, так как он «паче иных во гражданских и школьных делах обносится», а в предисловии к «Грамматике» М. Смотрицкого уже высказался в пользу переводов на русский язык. В то же время он сам должен был заниматься такими переводами на «гражданское посредственное наречие» по повелению любомудрейшего монарха.⁶³ И. Постников также вышел из школы Лихудов, но всем известно, как мало общего было между его мировоззрением и убеждениями приверженцев эллино-греческого учения.⁶⁴

Наконец, с появлением в академии Палладия Роговского новое направление приобрело здесь и свежие силы. Роговский, хотя просился «в грецкия школы» и слушал некогда тех же наставников, но не приобрел достаточно основательных познаний в греческом языке. Желая «совершенного учения», он побывал в Вильне, в Неиссе, Оломуце и, наконец, в Риме, и греко-униатской коллегии. После долговременных странствий возвратившись в Москву доктором философии и богословия, П. Роговский привез с собою целую библиотеку книг, большею частью богословского и полемического содержания, и с 1700 г. стал преподавать в Академии, но на одном только латинском языке.⁶⁵ В течение этих последних трех лет своей жизни бывший воспитанник римской коллегии также выступал в качестве латынника и в своих проповедях. При составлении их он охотно ссылался на авторитет католических писателей.⁶⁶ В то же время и характер академического преподавания окончательно изменился: указом от 7 июля 1701 г. Петр Великий повелел «завезть в академии учения латинския».⁶⁷ Да и новый «протектор» Московской академии С. Яворский в качестве бывшего ученика латино-польских школ не питал

большого сочувствия к грекам⁶⁸ и довольно ясно обнаружил те же схоластические вкусы, например, в лекциях, читанных им ученикам киево-могилянских школ, и в своих проповедях, а также в управлении Киевской коллегии, где «по нем» будто бы «много между пшеницею терния возрасте». ⁶⁹ «Доброхотнейший ходатай» за Киевскую академию перед государем, ⁷⁰ С. Яворский, конечно, с благосклонностью относился к тому же типу образования и в Московской академии, которая многих наставников стала получать из Киева. ⁷¹ Недаром патриарх Досифей попрекал С. Яворского за то, что он в конце уничтожил греческое учение и заботился только о латинских школах, ⁷² а один из иезуитов, проживавших в то время в Москве, сравнивал Московскую академию с иезуитской школой. По его словам, курсы по богословию и философии, преподаваемые здесь, были чуть ли не дословно списаны с трактатов римских (т. е. католических) ученых и переполнены цитатами, взятыми из сочинений Васкеца, Суареца, Эскобара, Санчеца, Овьедо и тому подобных темных схоластиков, так что ученики академии выходили из нее без всяких солидных знаний. ⁷³

Латинское образование получило также доступ и в провинцию, например, благодаря ростовской школе св. Димитрия, не вызвавшей, впрочем, большого сочувствия в местном обществе и скоро прекратившей свое существование. ⁷⁴ А к концу 1720-х годов, например, латинское учение, действительно, утвердилось не только в академиях, но успело проникнуть и в епархиальные школы: новгородскую, коломенскую, казанскую, рязанскую, белгородскую, алекса́ндро-невскую и смоленскую. ⁷⁵ Сами приверженцы восточной части принуждены были сознаться, что «вдашая ныне премнози детищи, место благословенного... еллино-славенского учения латинскому учению». ⁷⁶

Возраставшее значение новой образованности обнаруживалось и в том, что московское правительство стало все чаще пользоваться услугами малороссиян. В июле 1700 г. патриарх Адриан по приказанию царя просил киевского митрополита Варлаама прислать в «царствующий град» людей, которые были бы «удобны к проповеди Евангелия Иисуса Христова и в чин архиерейский достойны, игумены человека два или из иеромонахов и с ними и иных человека четыре ученых и искусных мужей в благой жизни», «да полза душе спасательная людем будет». ⁷⁷ Малороссияне стали заполнять места и в высших установлениях империи. Монахи Троице-Сергиева монастыря, недовольные распоряжениями духовной коллегии, кричали про ее членов: «...все де в Синоде поляки». ⁷⁸

Таким образом, временная победа эллино-греческой партии не способствовала дальнейшему процветанию. Запоздалый протест

ее приверженцев против латино-польского направления не мог приостановить того образовательного течения, которое возникло на Руси во второй половине XVII в., и даже несколько способствовал пробуждению интереса к новой образованности в более широких кругах общества. С течением времени такой протест со стороны людей, не считавших возможным примирить православие с латинским учением, правда, ослабил авторитет схоластики. Они верили писаниям св. Отцов потому, что за их добродетельную жизнь Дух святой наставлял их, как и что надобно говорить и писать, а не потому, что они писали «по авторски». Но стараясь поддержать и развить в обществе настроение подобного рода и тем самым подрывая доверие к схоластике, восточники косвенно подготавливали благоприятные условия для насаждения здесь новой образованности. Впрочем, борьба между этими направлениями продолжалась и в позднейшее время, но она постепенно утратила прежнее свое значение. Эллино-греческая партия, ослабленная борьбою и не будучи в силах успешно бороться с возраставшим движением умов, была принуждена окончательно уступить правительственному давлению в пользу дальнейшего сближения России с европейской культурой, окрепшей в эпоху Реформации.

КНИГА ВТОРАЯ

ВЛИЯНИЕ ПРОТЕСТАНТИЗМА. ВЫСВОБОЖДЕНИЕ РУССКОЙ МЫСЛИ ИЗ-ПОД ГНЕТА СХОЛАСТИКИ И ЗНАЧЕНИЕ НОВОЙ СВЕТСКОЙ ОБРАЗОВАННОСТИ ДЛЯ РАСПРОСТРАНЕНИЯ МОРАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ В РОССИИ XVII—XVIII ВВ.

Глава первая

СБЛИЖЕНИЕ МОСКОВИИ С ЕВРОПЕЙСКОЙ ОБРАЗОВАННОСТЬЮ, ПРЕИМУЩЕСТВЕННО ПРОТЕСТАНТСКОЙ

Для изучения теоретических основ европейского правосознания и проникновения их зародышей в русскую жизнь XVII—XVIII вв. вышеустановленное различие культур и их распространения в России вполне сохраняет свое значение. Католическая традиция задерживала свободное развитие человеческой индивидуальности. Естественно, что при таких условиях культура Возрождения и, в частности, начала индивидуализма и стоической философии получили дальнейшее развитие преимущественно в протестантском мире: учение о естественном праве сложилось главным образом благодаря трудам протестантских ученых. В самом деле, Меланхтон, Ольдендорп и Гемминг были приверженцами Реформации; Гроций углублялся в изучение протестантского богословия; Пуфендорф также происходил из семьи, многие члены которой занимали должности лютеранских священников; наконец, Вольф старался примирить протестантскую веру с философией.¹ Таким образом, все важнейшие представители нового направления в правоведении или были затронуты реформационным движением, или, подобно Томазию, пошли еще дальше его в область свободомыслия. Следовательно, прикосновенность русских людей XVII—XVIII вв. к протестантской культуре сама по себе уже подготовляла их к знакомству с новыми течениями в области европейского правоведения и главным образом к восприятию учения о естественном праве. С прогрессивно-эволюционной точки зрения довольно поверхностное влияние на них «латинского

учения» получало значение лишь подготовительной стадии для восприятия ими тех начал Возрождения и основоположений естественного права, которые уже развились на протестантской почве.

В эпоху Смуты русские люди почувствовали, может быть, сильнее прежнего слабость своих знаний, по крайней мере в области техники: «Воинская немецкая книга», например, была переведена по «государеву приказу» в 1606 г. на русский язык «для ведома всяких тамошних воинских чинов и урядств, понеже и в тамошних странах такая драгия хитрости и в воинских обычаях учения мудрыми и искусными людьми изыскано...».²

Латино-польская образованность стала оказывать влияние на еле образовавшийся слой московской интеллигенции главным образом через посредство малорусских ученых. Тесно связанная с традициями схоластики, она не могла, однако, удовлетворить возрастающую потребность русских людей в элементах светской культуры. В силу обстоятельств им приходилось разыскивать такие начала преимущественно в протестантской культуре, но последняя не могла проникнуть в Россию через прежнее посредство польских школ: протестантские школы, которые возникли в разных местах Польши, Литвы и Руси в период Реформации, иногда включали в программу своего преподавания и этику, но они большей частью существовали недолго.³ В начале XVIII в., правда, попытки внести новые начала в преподавание обнаруживаются и в высших польских школах. В Кракове, например, стали читать «Курс философии эклектической», одним из представителей которой в то же время был известный протестантский писатель Буддей, а также появилась кафедра «права природы и народов».⁴ В Замостской академии также было предположено предпринять реформы в том же направлении; но как там, так и здесь, они едва ли увенчались успехом.⁵ В Виленскую академию новые течения стали проникать лишь в позднейшее время.⁶ Тем не менее и в позднейшее время «новая» картезианская философия продолжала оставаться здесь на дурном счету: ее признавали несогласной с основными догматами христианской религии. В Польше, если верить словам великого коронного канцлера Залусского, и тогда еще (1745 г.) новая «философия была в полном пренебрежении», а «естественное право, право войны и мира, право публичное и гражданское королевства частью было малознакомо полякам, частью за отвычкою от изучения его было забыто ими».⁷ Следовательно, новая светская образованность едва ли могла распространиться в России через посредство высших польских школ. Только в сравнительно позднейшее время, в старейших центрах реформационного движения, например, протестантских

школах — торуньской и данцигской, влияние новой немецкой учености стало обнаруживаться,⁸ но тогда русские люди уже получили возможность входить в непосредственные сношения с более видными центрами преимущественно протестантской культуры.

Впрочем, можно заметить следы некоторого воздействия польской реформации на русскую мысль, но не столько через посредство кальвинских и социнианских школ,⁹ сколько благодаря литературным влияниям. Им можно приписать некоторое значение в процессе ознакомления великоруссов с протестантскими идеями и в особенности с уклонениями от них в область свободомыслия. Распространение таких идей, в особенности кальвинизма и социнианства в Западной Руси, временно достигшее здесь довольно широких пределов, не могло не отозваться и на русской мысли.¹⁰

Не говоря о более ранних дореформационных течениях, проникавших в Новгородскую область,¹¹ можно думать, что и московские «еретики» — Матвей Башкин, будто бы учившийся у какого-то «литвина», а также другие, пожалуй, уже находившиеся под некоторым влиянием идей, порожденных реформационным движением, а Феодосий Косой мог с течением времени воспринять и кое-какие рационалистические начала учения антирини-тариев.¹² В позднейшее время наличность таких влияний обнаруживается гораздо яснее: стоит только припомнить прения, возникшие в Москве из-за «Катихизиса» Лаврентия Зизания,¹³ или хотя бы отзыв московского патриарха об известном несвижском «Катихизисе», от которого (вместе с лютеранским катехизисом 1628 г.) «заблуждения лютерския и кальвинския расплодилось по всей ниве великороссийской». И действительно, опасения патриарха оказались не напрасными: Тверитинов, например, «хвалил» несвижский «Катихизис» и советовал другим читать эту книгу, в то время уже известную и в великороссийском переводе.¹⁴ Во всяком случае, протестантско-польская литература играла подобную же роль: в Московском государстве, по свидетельству С. Медведева, читали «люторские и калвинские книги на полском языке».¹⁵

Несмотря на то, что в то время въезд иностранцев в пределы Московского государства, за исключением разве посланников и тех, которые приезжали в известные пограничные города для торговых сношений, обыкновенно еще не был свободным,¹⁶ русские люди начинали уже вступать в непосредственные сношения с иноземцами и от них перенимать некоторые начала светской культуры. В позднейшее время само правительство стало, однако,

содействовать не только распространению латино-польского направления, но и прямому сближению русских людей с западно-европейским образованием; организовавши такое сближение, оно ускорило его и способствовало определению его направления как в общем ходе заимствований, так и в области литературно-политических влияний.

Главные причины такого сближения в настоящее время достаточно хорошо известны. Называя русских людей «глупыми, ничтоже сведующими», новоприезжие греки слишком поспешно заключали, что они, «яко безсловесны суще, во всем в нем же хошут, им последствуют».¹⁷ Уже со второй половины XVI в. «грубовидный и варваровидный народ московский» стал испытывать потребность в благах европейской культуры и присматриваться к ней; постепенно поддаваясь возрастающему влечению к ее формам, а затем и к ее содержанию, они естественно начали обращаться в силу той же подражательности к первоисточникам греческой учености XVII в., т. е. к европейской науке.

Впрочем, не ко всем европейцам москвичи относились с одинаковым доверием; в особенности католики издавна возбуждали их опасения и вражду, чувства, довольно ярко отразившиеся в известной «Кирилловой книге».¹⁸ Такое настроение легко усмотреть в политике московского правительства, всегда опасавшегося католической пропаганды: недаром оно в тридцатых годах XVII в. запрещало своим агентам нанимать «людей папешския веры» на русскую службу¹⁹ и в то же время под страхом смертной казни возбранялось заезжим католикам держать у себя «римской веры попов и учителей»,²⁰ вообще вплоть до конца XVII в. оно не разрешало им строить католический костел в Москве.

Положение протестантов в Московском государстве было совсем иное, по крайней мере до 1684 г. Так как они, во всяком случае гораздо менее католиков,²¹ обнаруживали склонность к организованной и систематической пропаганде на Руси своего вероучения, то и русские люди относились к ним с тем большим доверием, что самыми предприимчивыми европейцами того времени были англичане и голландцы, враждовавшие с римской церковью: они подобно всем «лютерам и кальвинам римскую веру хулили», чем немало прельщали православных; последние были даже не прочь воспользоваться их доводами против католицизма.²² Уже в XVI в. они настолько утвердились в Москве, что к 1575—1576 гг. стали пользоваться свободой общественного богослужения в особой протестантской кирке.²³ Хотя московское правительство после Смутного времени и приняло несколько мер для предохранения православных от соблазна со стороны протестантов,

«дабы души христианския не осквернялись»,²⁴ однако сближение между ними стало постепенно усиливаться: ему благоприятствовали частью наиболее видные представители из протестантов, например, П. Марселис, Г. Келлерман и А. Д. Виниус, частью и русские поклонники иноземных обычаев и европейского просвещения. Сам царь Алексей Михайлович «любил немецкий народ», отправил особого «резидента» в Голландию и другие окрестные, преимущественно немецкие, земли, выписывал из немецких земель «мастеров комедию делать», а также интересовался кое-какими книгами, например, «Воинским уставом» и «Курантами», содержащими переводные выдержки из немецких и голландских газет.²⁵ Некоторые из ближайших советников царя поддерживали в нем интерес к иноземным обычаям и сами содействовали их распространению. Двоюродный дядя царя, любимый народом, — Н. И. Романов и царский воспитатель Б. И. Морозов не чуждались их,²⁶ А. Л. Ордин-Нащокин говорил, что «доброму не стыдно навязать и со стороны, у чужих, даже у врагов»; «друг» тишайшего царя А. С. Матвеев также явно обнаруживал склонность к иноземному; позднее любимый советник царевны Софьи Алексеевны «свет ей очей» кн. В. В. Голицын был поклонником западноевропейских обычаев.²⁷ Естественно, что при таких условиях численность иностранцев в Московском государстве стала возрастать, особенно с 30-х гг. XVII в., и что главным образом контингентом их оказались протестанты.²⁸ Пример Тверитинова показывает, что прямое общение русских людей с такими протестантами, проживавшими в Москве, иногда оказывало существенное влияние на все их мировоззрение.²⁹

Смена английского господства преобладанием голландцев на московском рынке также имело, может быть, значение и в развитии духовного общения москвичей с протестантской культурой; англичане гораздо менее голландцев обнаруживали склонность и готовность поделиться ее плодами с малообразованными москвитями. Еще в 1614 г. голландский посол Исаак Масса сообщал своему правительству из Московии, что «англичане успевают здесь в делах своих» и что они притесняют голландцев.³⁰ Еще А. Л. Ордин-Нащокин, «знавший немецкое дело и немецкие обычаи», с особенной благосклонностью относился к англичанам и предпочитал их голландцам.³¹ Последние употребили, однако, все возможные средства для того, чтобы осилить своих конкурентов и вскоре достигли своей цели: по свидетельству С. Коллинса, их стали принимать в России лучше, чем англичан. Сам царь завязал ряд сношений с голландскими купцами; голландцы находили содействие и у ловких протестантов, Келлермана, например,

а также Блюментроста, Келлера,³² и у таких влиятельных людей, как Б. М. Хитрово и начальник Посольского приказа, «отец и друг немцев» А. С. Матвеев. Они пользовались сочувствием и кн. Я. Долгорукова, лично посетившего Голландию и расхвалившего в Москве ее благоустройство.³³ Заметную склонность к ним обнаружил кн. В. В. Голицын; вообще, по-видимому, готовый способствовать насаждению образования в Москве, из какого бы лагеря оно не исходило, он, по-видимому, сочувствовал учреждению академии, охотно вступал в сношения с протестантами,³⁴ тем более, что знаком был не только с латинским, но и с немецким языком. При кн. В. В. Голицыне, например, в силу царской грамоты 21 января 1689 г. открыт был доступ тем «утеклецам», которые покинули Францию в силу Нантского эдикта. Князь, очевидно, был несколько знаком с Голландией, так как однажды произнес речь о ней и не раз бывал в Немецкой слободе,³⁵ наконец, в его библиотеке было несколько «немецких» и, в частности, голландских книг.³⁶ А между тем, в качестве начальников Посольского приказа, ведомство которого в то время было чрезвычайно обширным, А. С. Матвеев и кн. В. В. Голицын, конечно, влияли и на общее направление политики, благоприветствовавшей голландцам.³⁷ Итак, в то время голландцы стали мало-помалу играть главную роль в культурных сношениях Московии с Западной Европой.

Формы, какие принимало такое посредничество, были, конечно, довольно разнообразны. Иноземцы-протестанты постоянно жили в близком соседстве с русскими не только в Москве, где в 1652 г. поселения их были выделены в новую иноземскую слободу, но и в некоторых второстепенных центрах, как, например, в Новгороде и Пскове, в Архангельске и Вологде, в Нижнем и Астрахани. Такое соседство не могло не оказывать хотя бы слабого влияния на туземное население, с которым протестантам приходилось изо дня в день поддерживать деловые сношения.³⁸ Сами иногда несколько подвергаясь русификации, они тем легче могли привить ему вкус к иноземной культуре,³⁹ в качестве хозяев-предпринимателей или учителей-«инструкторов» они имели возможность даже оказывать на него известное давление.⁴⁰ В области духовного просвещения влияние иноземцев, разумеется, встречало существенное препятствие в разности вер; прения о вере между протестантами (или сторонниками их учения) и православными пользовались большою популярностью в обществе; то же значение имели попытки протестантской пропаганды и полемическая литература, направленная против протестантствующих.⁴¹ Тем не менее, в московском обществе того времени можно было

хотя бы в виде исключения встретить людей, вопреки вероисповедным различиям допускавших тесное общение православных с протестантами. Во время известных прений о вере 1644–1645 гг. С. И. Шаховской дерзнул заявить правительству, что королевич Вальдемар не «измаилтенин», а «христианин», и будто «многжды» говаривал, «что можно кралевичу ходити во святую церковь не крещену» и, не перекрещивая его, выдать за него замуж царевну Ирину, и что можно еретика лютерской веры «приобщить с православными христианы». ⁴² Правда, за такие дерзновенные речи и за ложную ссылку на то, что он писал свое письмо по царскому повелению, царь велел сослать Шаховского «к Соли Вычегодской», но факт произнесения их уже сам по себе знаменателен.

Путем общения православных с протестантами начала протестантской культуры стали несколько проникать в Московию, в особенности через посредство «дохтуров», ⁴³ самых просвещенных людей того времени. Они могли оказывать влияние не только на таких людей, как Тверитинов, но и на общественные группы, которые, казалось, всего менее способны были воспринять его. ⁴⁴ Русские, в частности, дети московских стрельцов, например, иногда приставлялись к иноземцам-медикам в качестве учеников, а между тем, по свидетельству современника, новое учение проникло и в среду стрельцов. ⁴⁵ Последнее находило, конечно, поддержку в тех протестантских «кирках» и школах, которые стали возникать в Московии. Пасторы, заведывавшие ими, иногда получали свое образование в одном из немецких университетов; в своих новых школах, они обучали юношество, кроме элементарного образования, и древним языкам, в особенности латинскому. По крайней мере в школу при церкви немецкой аугсбургско-евангелической офицерской общины в Немецкой слободе в 1674 г. были высланы между прочим латинская и греческая грамматика, письма Цицерона и т. п. ⁴⁶

Протестантские школы существовали не только в Москве, но и во второстепенных центрах. Судя по известиям, нуждающимся, впрочем, в проверке, в Нижнем Новгороде была протестантская школа, позднее такие же школы появились в Архангельске и Туле (на заводах), а в начале XVIII в. — и в Астрахани. ⁴⁷ Нельзя придавать им большое значение: они не раз исчезали или оказывались в крайне печальном положении, ⁴⁸ однако, следует иметь в виду, что за отсутствием русских школ для обучения новым европейским языкам, москвичам приходилось иногда обращаться и к помощи лютеранских пасторов, проживающих в Москве. ⁴⁹ Уже в 1678 г., например, двое русских учеников по просьбе их отцов были отданы в лютеранскую школу

в Немецкой слободе для научения языкам «латинскому и греческому».⁵⁰ Д. Тверитинов научился латинскому языку в такой же школе и так же обращался к учителю немецкой школы за решением своих недоумений, так как он «вельми умеет противно о том отвечать».⁵¹ В то же время в здание при новой реформатской церкви пастор Глюк перевел свою школу, известную под именем первоначальной гимназии; судя по его программе 1703 г., он предполагал ввести здесь и преподавание «картезианской философии, ифики и политики».⁵² Через несколько лет по смерти Глюка (в 1705 г.) его школа, во всяком случае, потеряла прежнее значение: она превратилась в учебное заведение, где сыновья писцов и переводчиков учились немецкому языку.⁵³ Позднее и едва ли существенное влияние протестантских школ на наше просвещение несколько заменялось, впрочем, иноземными книгами, распространению которых в Московском государстве немало способствовали протестанты, тем более что для таких целей они могли уже пользоваться не только личными сношениями, но и почтой: по почте можно было доставлять и «вестовья письма», и «Куранты», и посылки или ящики. Возможно, например, что Виниус, бывший сам долгое время почтмейстером, таким путем получал некоторые из книг, вошедших в состав его значительной по тому времени библиотеки.⁵⁴ Как бы то ни было, труды римских классиков, средневековых и современных немцев, французов, англичан, итальянцев и испанцев проникали в Московское государство не только в польских переводах и извлечениях XVI—XVII вв., но и в голландских изданиях того же времени.⁵⁵ «Никто не поверит, — с завистью писал уже в 1703 г. один из католиков-иностранцев, проживавших в Москве, — сколько чудовищных книг привозится сюда из Англии и Голландии». Иногда, впрочем, попадались переводы с изданий немецких, в редких случаях, сделанных даже не с латинского, а с немецкого языка.⁵⁶

Глава вторая
ПРОНИКНОВЕНИЕ
ПРОТЕСТАНТСКОЙ КУЛЬТУРЫ В РОССИЮ
И ЗНАЧЕНИЕ ЕЕ
ДЛЯ РАЗВИТИЯ РУССКОГО ПРАВОСОЗНАНИЯ

В сношениях с европейскими государствами московское правительство иногда и, разумеется, довольно случайно знакоилось с некоторыми из принципов их государственного строя. В течение известных переговоров, которые не раз велись русскими послами с английским правительством по поводу возвращения в Москву молодых людей, посланных в Англию еще Борисом Годуновым, например, им пришлось познакомиться с одним из принципов гражданской свободы: в 1617 г. на просьбу послов Степана Волинского и дьяка Марка Поздеева возвратить в Москву русских студентов, присланных в Англию для обучения, хотя бы и против их желания, Королевский совет (Privy Council) ответил, что нельзя принудить того из них, который остался, вернуться в отечество, ибо «противно законам страны насильно принуждать его к чему либо, несогласному с его желаниями».¹

Культура, проникавшая в Московию преимущественно благодаря сношениям ее с иноземцами-протестантами, еще сохраняла, вероятно, старопротестантский церковно-библейский оттенок; в отличие от него новейшая культура уже резко противопоставляла себя церковным началам средневековой жизни и признала себя автономной. По мере высвобождения своего от исключительности вероисповедных требований, она стала придавать цену своим началам, самим по себе взятым, не в силу непосредственного божественного откровения или церковного авторитета, а на основании имманентного, им самим присущего значения.² Но протестантство XVII в. далеко еще было от принципиального признания подобной точки зрения, даже применительно к светским элементам культуры — такая перемена в самой критерии оценки культуры тотчас же отразилась на сношениях между протестантским миром и Московией. Впрочем, нет основания отрицать, что она могла постепенно оказывать влияние в целом ряде частных заимствований, тесно связанных с восприятием русскими людьми некоторых элементов протестантской культуры, преимущественно в тех более мягких чертах, какие она сохранила за собою в лютеранстве. Более резкие и боевые формы ее, выразившиеся

в кальвинизме, не могли рассчитывать на столь же широкое распространение на восточной окраине Европы; впрочем, и тут секты, отколовшиеся от ортодоксального протестантизма в его двух основных разновидностях, все же оказали некоторое влияние на русских людей.

Не говоря о том, что интерес, а иногда и склонность к протестантству выдающихся представителей нашего просвещения естественно подрывали в них уважение к средневековой схоластике, они могли находить в новом вероисповедании и некоторые из новых приемов, а также выводов европейской мысли. Для надлежащей оценки такого влияния следует, однако, иметь в виду те условия, при которых оно обнаружилось на Руси. Не вполне свободное от догматизма даже в исходных своих положениях, протестантство, как известно, вскоре кристаллизовалось под влиянием борьбы с многочисленными сектами, возникшими из его среды, и превратилось в замкнутую теологическую систему: протестантская схоластика стала враждебно относиться к свободному мышлению и вернулась к аристотелевской диалектике, формально пригодной и для протестантского богословия. Понимание такой системы в Москве становилось тем более затруднительным, что большинство иноземцев, проживавших здесь, не отличалось образованием, а русские люди XVII в. едва ли были способны усвоить основные начала Реформации. В богословских прениях того времени русские полемисты, например, очень мало касались коренного догмата нового учения (т. е. оправдания верой),³ даже такие «ведцы всего, что Мартин Лютер развел в своем Катехизисе на укоризну грекам и нам», каким считали в то время Иоанна Наседку, сосредоточивали свое внимание на обсуждении церковных таинств и обрядов или, подобно составителю «Кирилловой книги», давали общую характеристику нового направления в виде простого описания его внешних признаков.⁴

Естественно, что при таких условиях восприятие общих и исходных начал Реформации становилось для русских людей затруднительным, а в большинстве случаев, даже едва ли доступным.⁵ Внешние формы протестантизма и частные его положения все еще преимущественно сосредоточивали на себе их внимание. Тем не менее и в то время уже можно было встретить русских людей, несколько знакомых с «истинною религией», начитанных в Библии, не особенно чтивших иконы и посты и «шутивших над невежеством москвитян».⁶

Хотя между Башкиным и его единомышленниками и Тверитиновым с его кружком можно усмотреть некоторое сходство,

но нельзя установить преемственной связи: Башкин не мог, конечно, иметь большого круга почитателей и ересь их не нашла себе продолжателей. Тверитинов, напротив, жил в такое время, когда общение русских людей с иностранцами заметно усилилось, когда само правительство обнаруживало свое расположение к протестантской культуре и немецкие книги стали распространяться в среде русского общества; а потому элементы протестантской культуры обнаружались в его мировоззрении гораздо яснее и оно приобрело более заметный круг убежденных приверженцев. Учение Башкина показывает, что новые идеи уже в середине XVI в. могли оказывать некоторое влияние на мировоззрение русских людей и что благодаря ему оно стало вбирать в себя элементы новой культуры; учение Тверитинова обнаруживает, к каким результатам такое влияние приводило в эпоху преобразований, и с такой точки зрения заслуживает более внимательного рассмотрения.⁷

Сам Тверитинов определенно выразил свое отношение к Лютеру: он «не растлил церкви, но возобновил и древнии обычаи взыскал».⁸ Таким образом, Тверитинов выражал не только уважение к Лютеру, но и сочувствие к Реформации. Московские вольнодумцы конца XVII и начала XVIII вв., несколько сочувствовавшие и культурным началам Реформации, уже были на пути к переработке своего мирозерцания; доверие к разуму, признание ценности жизни и естественности человеческих потребностей, новые взгляды на значение личности и государства, хотя и в слабой мере, но все же могли уже отразиться и на общем характере их правосознания. Следы такого протестантского влияния, в котором «люторская ересь» переплеталась с «кальвинискою», можно заметить в особенности на Тверитинове и на его единомышленниках. Они сами изучали Священное писание и делали выписки из него; они обращались к протестантским книгам, «переводили от книг» еретические мнения и читали их другим,⁹ общение с иностранцами, собственные размышления, беседы и чтения подобного рода оказали свое действие на их мировоззрение.

Рационализм, уже ранее распространившийся в Европе благодаря Возрождению, проник в учение Лютера, впрочем, все еще в довольно слабой степени. Сам Лютер не выходил из круга религиозно-церковных интересов¹⁰ и довольно двусмысленно относился к разуму человеческому; в некоторых случаях он даже готов был признать его «исчадием ада»; но он же приписывал разуму достоверность, поскольку последний «отрицает» (*in negativis*), то есть отказывается постигнуть то, что не есть какая-либо вещь,

и допускал широкое применение критики в области светского знания.¹¹ Рационалистический характер лютеранства вызвал возражения и со стороны русских противников, мнение одного из наших полемистов XVI в. о том, что М. Лютер учил «по своему растленному разуму», нашла себе сторонников и в начале XVIII в.: Посошков, например, настоятельно повторял, что М. Лютер и его последователи «в разуме своем велми вознесошася» и пожелали поставить себя выше Бога разумением своим.¹²

А между тем рационалистическим настроением заражались и некоторые из русских людей того времени. Уже в середине XVI в. такое влияние, может быть, благоприятствовало появлению в их среде «еретиков, уповавших на рассуждение ума».¹³ Связь между протестантским движением и слабыми проявлениями русского рационализма можно заметить и в XVII в., но все еще в зачаточном виде и в весьма ограниченном круге лиц.¹⁴ Проповедники последних десятилетий того же века уже приписывали рационалистическое отношение русских людей к иконопочитанию и к «церковным чинодействам» влиянию на них «злоглагольств люторских, кальвинских и других еретиков» и чтению их книг, соблазняющих «многих». Такие жалобы косвенно подтверждаются некоторыми фактами.¹⁵ Впрочем, лишь с самого конца XVII столетия под прямым влиянием общения с жителями Немецкой слободы рационалистическое движение несколько усилилось и уже довольно ясно обнаружилось во взглядах лекаря Тверитинова и членов его кружка.¹⁶ Они ощущали желание «истину испытать» и потребность «в твердой умственной пище». Такое настроение легко проследить в рассуждениях Тверитинова и его единомышленников: оно обнаружилось, например, в застольной беседе, происходившей 26 января 1713 г. в доме Магницкого между Тверитиновым и его противниками. Здесь лекарь будто бы откровенно признался, что он больше доверяет своим чувствам, чем церковному учению, и с рационалистической точки зрения пытался объяснить «таинство Евхаристии».¹⁷ Его двоюродный брат также был одним из самых убежденных вольнодумцев того времени, да и другие его единомышленники вместе со своим «ересеучителем» подвергались упреку, что они «веру испытуют» и ее «пленают в послушание разума».¹⁸ Такое же рационалистическое настроение Тверитинов обнаружил, конечно, и в других «церковных противностях».¹⁹

Не одни только сторонники нового просвещения «упивались разумом», и его противники поддавались новому течению: так, например, Посошков при доказательстве некоторых из своих излюбленных положений, прибегал к рассуждению «здравому уму»

и между прочим жаловался на то, что, «россиане... естественного добронравия [и] гражданства доброго, как надлежит жить, не разумеют».²⁰ А между тем люди, свывавшиеся с подобного рода приемами мышления в церковной догматике, естественно приобретали возможность с тем большею легкостью переносить их и в область научных интересов и мирской жизни.

В то время оценка ее начала меняться: признание ценности жизни и чувство доверия к природе человека, утраченные после падения античного мирозерцания, стали возрождаться; но жизнерадостность гуманизма нашла лишь очень слабый отзвук в Реформации. Протестантство в сущности доверяло не человеческой природе, а божественной воле, создавшей эту природу. С такой точки зрения оно даже признавало аскетическое настроение, но только не вне мира, а внутри его; при всем том протестантизму (и в особенности лютеранству) легче было с большою терпимостью отнестись к «естественным» потребностям человеческой природы.²¹ «Блудное лакомство» М. Лютера и его последователей, говоривших, что таковыми их Бог сотворил, вызывало, конечно, ожесточенные нападки со стороны строгих ревнителей православия.²² Но приверженцы нового учения в сущности признавали и законность человеческих потребностей, когда подобно Тверитинову, высказывали мнение, что монашество не от повелений Божиих, а от «умышления старческого сделано» или «посты святые уничтожали» и даже ссылались на «людскость» для оправдания своего чревоугодия.²³ Да и полемика, обращенная против протестантских положений о противоестественности постов и иночества, «извращавшего естественного человека», знакомила читателей с новым взглядом, который получил столь широкое обоснование и развитие в научных построениях того времени²⁴.

Признание человеческой индивидуальности характеризует эпоху Возрождения, но и Реформация также содействовала восприятию и развитию того же принципа, особенно в отношении его к христианской этике.²⁵ Во главе естественных, но не плотских, а духовных потребностей человека протестантство ставило глубокое и субъективное чувство веры в Бога, а также общение с ним каждого верующего через посредство личного ознакомления его со Священным писанием; признание таких потребностей, конечно, придавало значение духовной свободе человека и его индивидуальному мнению. В борьбе с авторитетом католической церкви Реформация призывала каждого верующего к свободному следованию внутреннему своему убеждению, основанному на самостоятельном знакомстве со Священным писанием. Такое требование естественно должно было привести к ответственному

исполнению своих христианских обязанностей; в числе прав исполнять свои христианские обязанности естественно было признать и свободу мнения, даже идущего вопреки требованиям государственной власти.²⁶ Подобное же настроение было несколько заметно и в среде русских сторонников протестантизма; «еретики ново от [нашея — А. Л.-Д.] церкви святыя отскачущие, по словам блюстителя патриаршего престола, глаголют, яко лет есть всякому да, якоже хошет, мудрствует...».²⁷ Тверитинов и другие члены его кружка, например, читали и изучали Библию; глава кружка придавал большое значение Библии и выписками из Священного писания старался доказать, что верующему «нестя потреба ходатаев на многу отмщени...», но что он, «сам собою» помолвив Бога, «получит весьма»; и что сторонники церковной традиции «твердость свою полагают на вселенские соборы, а есть люди разумные, которые свою веру и заповеди содержат от самого Христа Спасителя, из евангелия и из апостола»; автор «Тетрадей» высказался также и в пользу широкой веротерпимости: «недостойн убивати в ересех пребывающих, но с кротостью наказывати их, да негли обратятся»²⁸ или рассуждал о том, что не подобает, — писал автор «Тетрадей», — «кого-либо неволити в догмах и в житии, но в произволении оставляти»²⁹. Аналогичная точка зрения, хотя и не без ограничений, отразилась даже в указе 1702 г., в силу которого верховная власть «совести человеческой приневоливать не желая», охотно предоставляла каждому христианину на его ответственность «пещись о спасении души своей».³⁰ Некоторые из московских вольнодумцев, по-видимому, толковали указ в том смысле, что «ныне повольно всякому, кто какую веру себе изберет, такую и верует». Во всяком случае, приверженцы такой точки зрения высказывались против стеснения свободы человеческой совести: вы, — говорил Тверитинов тем, которые угрожали ему «градским судом», — «истины познать не можете, только де страшаете мучительством»; или «толко де у вас и разума, грозить кнутом да огнем».³¹

Хотя, сами реформаторы вскоре значительно ограничили принцип свободы совести и стали требовать казни еретиков, но, по крайней мере, понятия о правах личности в области мирских отношений нашли себе поддержку во взгляде на правомерность их и в теории об упорядочении царской власти законами. «Естественный» человек, по мнению М. Лютера, стал после грехопадения себялюбивым животным, борьба эгоистических интересов людей должна была поэтому найти «сдержку» в системе внешних ограничений, т. е. правовых норм, имеющих в виду временные блага человечества. Итак, законы должны обеспечивать не только

личные, но и имущественные права: цари не господствуют над частной собственностью, но охраняют ее; вопреки учению анабаптистов, признание ее не противоречит ни евангелию, ни естественному праву.

Протестантство в значительной мере способствовало также развитию морального авторитета государства и основных его начал; полагая, что государство наравне с церковью призвано непосредственно служить Богу, оно вместе с тем высвобождало государство из-под церковной опеки. Лютер признавал самостоятельное по отношению к церкви значение светской государственной власти; она должна действовать в области политических отношений, согласно разуму и естественной целесообразности; он учил о высоком призвании представителя власти, как верховного авторитета, установленного Богом, и перед ним одним только и отвечающего в своих поступках, но вместе с тем и как «первого слуги своего государства». ³² Такие положения связывали протестантство с последующим развитием просвещенного абсолютизма в XVIII в. и, может быть, несколько способствовали сближению его с естественноправными его предпосылками. ³³ Трудно сказать, насколько идеи подобного рода проникали в отдаленную «Московию». Во всяком случае известно, что понятие о всеобщем равенстве было занесено туда через посредство протестантствующих сектантов еще до того времени, как сложился кружок Тверитинова. ³⁴ Не говоря о том, оно могло отразиться в рассуждениях Башкина и позднее один из убежденных проповедников мистического учения Бёма пытался распространить в Московии его идеи о христианском равенстве и чуть ли не о коммунистическом праве собственности. Слухи о К. Кульмане достигли русских иноземцев, впрочем, задолго до появления его в Московском государстве; лет за двадцать до его приезда сюда купец Нордерман уже ведал про его учение от одного «дохтура», посетившего Архангельск и тогда же стал почитать К. Кульмана за «пророка», а в 1689 г. «радостно и любезно» принял «езуелитство» на допросе в Посольском приказе. Он в духе нового учения, между прочим, открыто и смело заявил, что вскоре настанет время, когда «будут все ровные и все вещи будут общественные, и никто ничево своим называть не будет». ³⁵ Пламенный мистик и его верный ученик, как известно, были сожжены на городской площади 4 октября 1689 г., но взгляды их едва ли погибли вместе с ними. Правда, глухие указания на то, что Генин роздал несколько мистических книг, полученных им от К. Кульмана, русским людям, и что последний отдал экземпляр своих сочинений кн. Б. Голицыну, а также, что «некто из приближенных бояр

царских усиленно ходатайствовал у патриарха за Кульмана, с которым он, может быть, имел не простое знакомство», едва ли дают основание признавать какое-либо существенное влияние новой ереси на русское общество того времени; даже последователи ее в Немецкой слободе, по словам одного из современников, «стали вести себя осторожнее и мало-по-малу стали отставать от своих заблуждений, так что теперь последователи Я. Бёма или редки, или редко обнаруживают себя, или кажутся редкими; многие же оставили прежние заблуждения...». ³⁶ Тем не менее, судя по слухам, уже в то время можно было встретить «славянские рукописи» с заглавием «Иже во святых отца нашего Иакова Бемена». Существовала ли какая-нибудь связь между почитателями Бёма и кружком Тверитинова? Во всяком случае, и про его учеников также говорили, что де «все они живут во всяком довольстве, потому что де они друг друга снабждают»; впрочем, на основании таких глухих указаний трудно, конечно, сделать какие-либо положительные заключения об устройстве кружка. ³⁷

Не следует, конечно, преувеличивать значение заимствований подобного рода: распространение их в русском обществе конца XVII и начала XVIII в. было еще, вероятно, очень поверхностным. Тверитинов бывал во многих московских домах, везде охотно заводил «тихия» речи на обычные свои темы и пытался пропагандировать свои взгляды даже в народе; а один из последователей «ересеучителя», Максимов, обучавшийся философии в славено-латинских школах, распространял их среди своих соотарищей. ³⁸ Судя по делу Тверитинова, его пропаганда затронула несколько лиц; даже архимандрит Златоустовского монастыря Антоний «едва не прельстился» новым учением; в числе «поврежденных такими мнениями» можно указать и на таких, которые обучали или обучались в Славяно-греко-латинской академии. ³⁹

В числе последователей ересеучителя называли холмогорца Михаила Минина сына Чеботарева; Серпухов будто бы был наполнен учениками Тверитинова. ⁴⁰ Дело, возникшее через несколько лет после расследования ереси Тверитинова, касательно другого кружка лиц, придерживавшихся однородных взглядов, показывает, что в то время Тверитинов с его кружком не был единственным представителем протестантствующего направления. ⁴¹ Аналогичное настроение обнаруживалось и в других местах: «монтанская» ересь, например, пропаганда которой велась каким-то «новым лютеранским попом» «в нынешнее время восьмая тысящи», также получила распространение в Ильинском и соседних с ним погостах. Приверженцы монтанской ереси, судя по одному современному «посланию» о ней, во многих существенных положениях

сходились с московскими «вольнодумцами».⁴² Можно привести еще один пример, свидетельствующий о проникновении мистических учений протестантских сект и на Юге: при расследовании дела Тверитинова, оказалось, например, что архиепископ Черниговский И. Максимович способствовал распространению книги, сочиненной в духе протестантствующего мистицизма.⁴³ Наконец, и учение Кульмана могло получить дальнейшее распространение за пределами Москвы: вместе с «ересью, именуемой квакери» оно обнаруживает некоторое сходство с «христовщиной», а через посредство хлыстов взгляды подобного рода получили дальнейшее распространение. Хотя пока еще нет достаточных оснований для того, чтобы утверждать, что Суслов заимствовал свое учение из «иезуелитства», но во всяком случае в его мечтах, например, о водворении среди людей всеобщего братского равенства «по правам и имуществам», было нечто сходное с ним.⁴⁴ Таким образом, хотя круг русских людей, воспринимавших в конце XVIII в. начала протестантской культуры, был очень ограничен, однако, нельзя сказать, чтобы и другие слои русского общества оставались совершенно чуждыми их влиянию, вместе с тем оно обнаруживалось и в среде ближайших сподвижников преобразователя, но, вероятно, уже под обаянием его собственного примера. Соборное осуждение еретиков, произнесенное над ними 24 октября 1714 г., конечно, задержало дальнейшее беспрепятственное распространение их учения.⁴⁵ Убежденный иконоборец Ф. И. Тверитинов был сожжен в срубе в том же году, а большинство остальных еретиков принесло покаяние в своих «злодействах» и едва ли было в состоянии заниматься пропагандой и рассчитывать на ее успех.⁴⁶ Известно, однако, что Косой, «присланный в Сибирскую губернию в ссылку», тем не менее продолжал придерживаться своего прежнего образа мыслей: еще в 1731 г. он «не показал истинного покорения св. церкви» и категорически отказался подписаться под «пунктами исповедания» Тверитинова, чем вызвал против себя новые преследования.⁴⁷

Само собой разумеется, что если влияние новой культуры на русское просвещение XVII—XVIII вв. обнаруживалось в области вероисповедной и общекультурной, то тем более оно, с течением времени, могло обнаружиться и в сфере светской науки. Вслед за Возрождением и Реформация готова была хотя бы в известной мере вернуть философии ее самостоятельное значение. Сам Лютер, первоначально довольно пренебрежительно относившийся к философии, в позднейшее время уже отказался от мысли изгнать ее из немецких университетов. Благодаря стараниям Меланхтона «подлинная» философия Аристотеля получила в них

широкое распространение.⁴⁸ В таком же духе рассуждали и просвещенные пастыри русской церкви; Ф. Прокопович, например, готов был согласиться с мнением, что истинное богословие не может развиваться без научных знаний. Под их влиянием опасения, внушаемые религией философией и наукой, постепенно рассеивались и давали простор для их развития.

В связи с протестантством, например, в Москву впервые стали проникать и зачатки картезианской философии, основанной на «естественном и чистом разуме». «Некоторые прибывшие сюда из-за границы, — писал иезуит Ф. Эмилиан в 1701 г., — частью в Англии, частью в Швеции нахватались латыни и хотели здесь пустить в ход учение Декарта, но мы все воспротивились допускать диспут о нем, так как оно противно догмату пресуществления». Тем не менее, между «последователями Декарта» и иезуитами происходили какие-то прения, в которых последние ссылались на авторитеты Суареца и Скота, причем сами предвидели, что им не так-то легко будет окончить начатую ими «схоластическую войну». Ожидания Ф. Эмилиана оправдались: едва он успел запастись экземпляром сочинений Декарта, как в следующем году ему снова пришлось вступить в диспут с приверженцами нового учения и затронуть самые основные положения его. «Какие-то пришельцы из Англии и Голландии, — сообщал он из Москвы своему „покровителю“ летом 1702 г., — пытались ввести здесь преподавание философии Декарта и какого-то Локка; некоторые из здешних жителей, хотя и не разумели в чем дело, однако были увлечены тем, что им расхваливали философов, и новизною их учения». Любопытно, что его сторонники восстали прежде всего против схоластических терминов и аргументации, к которым они уже прибегали в своих спорах с русскими начетчиками.⁴⁹ Ф. Эмилиан обещал им не пользоваться такими терминами как «с формальной стороны, с существенной» и проч., но не мог допустить исключения всех схоластических доказательств, так как, по его мнению и сам Декарт предложил основное положение «*cogito, ergo sum*» в форме схоластической. Хотя в возникшем при таких условиях споре Ф. Эмилиан, по-видимому, одержал верх, тем не менее влияние их [сторонников Декарта] здесь было слишком слабым для того, чтобы в Московии достигнуть таких же результатов, каких они уже достигли в Польше: в 1703 г. Е. Глюк напечатал программу наук, преподаваемых в его училище; в числе их фигурировала, между прочим, и «картезианская философия».⁵⁰ Само собой разумеется, что вышеприведенным фактам нельзя придавать серьезное значение: они скорее дают понятие о новых интересах, зародившихся в протестантской

колонии в Москве, чем о каком-либо распространении их и в среде русских людей, но и чисто внешнее соприкосновение последних с новыми настроениями, заносимыми в далекую Московию врагами схоластики, можно считать признаком грядущей перемены в их мировоззрении. Рационалистическое влияние немецкой школы на русских учеников, по-видимому, уже стало обнаруживаться в начале XVIII в.; по крайней мере, по свидетельству современника русские молодые люди, приходившие к Тверитинову «по вся вечера», сказывались немецкой школы учениками,⁵¹ таким образом московские вольнодумцы могли находить себе приверженцев из их среды. Во всем, что не касалось библейского учения, протестантство освобождало науку от специально-церковной цензуры и таким образом предоставляло ей относительную свободу. Это должно было, конечно, отразиться и на развитии общественных наук, в особенности с того времени, когда само протестантство перешло от прежнего отождествления божественного закона с естественным к признанию самостоятельного значения закона естественного.⁵² При таких условиях и новое учение о естественном праве всего легче могло развиваться на протестантской почве.⁵³ Уже гуманисты-протестанты полагали конструированное ими естественное право в основу того порядка жизни, который, под руководством Божиим, исходит из разума и естественного хода вещей, приравнивая такое право к декалогу, они вместе с тем усматривали его и в римском праве (*ratio scripta*), почему и содействовали его редакции. Да и в несколько позднее время все важнейшие теоретики естественного права принадлежали к протестантскому лагерю и хотя некоторые из них в ранний период Реформации ставили божественный закон в основу своих построений, но и они, а тем паче их преемники, усматривали тесную связь между философией и естественным правом. Они прибегали к помощи разума и «демонстративного метода» для построения общих принципов своей науки; они пытались опознать «естественное право», начертанное Богом в сердце человека: хотя оно затемнено грехопадением, но можно построить его и на основании изучения духовной социальной природы человека вывести из нее то, что он может и должен делать, они стали полагать естественное право в основу положительного и различать их; они разработали теорию государственного договора и вывели из нее дальнейшие следствия; наконец, под влиянием прений и войн, порожденных Реформацией, они стали разыскивать права враждующих сторон, определять границы подданства верховной власти и право восстания против нее и, углубляясь в изучение происхождения обществ

и государств, подыскивать основные правовые начала для последующего их развития. Главнейшие писатели протестантского лагеря, начиная с Меланхтона и кончая Томазием, развивали вышеуказанные начала, постепенно высвобождая их из-под религиозной опеки.⁵⁴ Произведения их едва ли были известны русским людям до эпохи преобразований; но протестантское мировоззрение высоко ставило нравственное значение школы в государстве и поощряло изучение не только истории, но и правоведения,⁵⁵ оно не чуждалось сочинений некоторых из представителей естественного права и могла содействовать распространению их учения. Таким образом, знакомство русских людей с протестантством могло готовить их, хотя бы и в очень слабой мере, к восприятию того учения об естественном праве, которое было разработано преимущественно протестантскими писателями; недаром и наши полемисты в числе лучших представителей протестантства упоминали, например, и о Пуфендорфе.⁵⁶

Наглядную иллюстрацию той связи, которая существовала между протестантской культурой и новым направлением в правоведении, представляет личность и литературные вкусы А. А. Виниуса. Светские элементы этой культуры и, в частности, интерес к новым направлениям в правоведении отразились в А. А. Виниусе ярче, чем в каком бы то ни было из его московских современников.⁵⁷

Отец А. А. Виниуса Андрей Денисович вступил в брак с Г. Мейер по лютеранскому обряду (1648 г.), но приблизительно в то же время «бил челом в подданство вечно» и вскоре затем принял православие со всей семьей; сын его, таким образом, вырос в православной вере, но, тем не менее, не порвал связи с протестантским миром.⁵⁸ Еще в 1652 г. А. Д. Виниус, преданный более русским, нежели немцам, и после крещения записанный в московские дворяне, ездил в Голландию с дипломатическим поручением, сын его имел возможность поддерживать такие же сношения, благодаря официальному положению, занятому им в Посольском приказе с 1663 (7171) г.⁵⁹ Так, например, уже в следующем 1664 г. А. А. Виниус состоял переводчиком при голландском посланнике Я. Борееле и тогда, вероятно, познакомился с Н. Витзенем.⁶⁰ В 70-х годах Виниус уже приобрел столь большое значение, что ездил по посольским делам в Англию, а также во Францию и в Испанию,⁶¹ за ту посылку пожалованный в дворяне по московскому списку Виниус в той же должности переводчика принимал деятельное участие в приеме К. фан Кленка,⁶² вслед за тем ему же было велено быть в дяках и сидеть в Аптекарском приказе и поручено заведывать почтой, а с 1689 г. он упоминается в числе дяков Посольского приказа.⁶³ А. Виниус жил в то переходное

время, когда человеку «беззаступному и безродному», но трудолюбивому, способному и образованному приходилось исполнять множество самых разнообразных поручений. Он устраивал заводы и школы, был заинтересован в фискальных операциях Сибирского приказа и вместе с тем занимался переводом всякого рода книг, заведывал почтами и устраивал триумфальные арки; наконец, он находил время для того, чтобы предаваться литературным занятиям, и внимательно следил за военными событиями и первыми походами Петра Великого. Естественно, что при таких условиях А. Виниус не мог сосредоточить своих сил на одной какой-либо работе и едва ли оказал большое влияние на ход развития нашего правосознания. Заметно обрусевший,⁶⁴ он тем не менее способствовал распространению кое-каких отрывочных знаний по европейской литературе; высоко ценя науку и учение и их воспитательное значение,⁶⁵ он интересовался, например, баснями и апологами нравоучительного характера, подтверждаемых историческими «прикладами», взятыми из классических писателей, и, кажется, перевел целый сборник таких повестей, снабженных поучительными наставлениями.⁶⁶ Наблюдательному переводчику, побывавшему в европейских центрах, нетрудно было выяснить своим современникам и некоторые особенности западноевропейского государственного строя. Известна, например, довольно меткая характеристика «правления английского королевства», сделанная им, вероятно, частью на основании собственных наблюдений, частью понаслышке. «Правление Великобритании, — писал он в 1673 г., — есть отчасти монархически (единовластно), отчасти аристократно (правление первых людей), отчасти демократно (народоправительно). Монархически есть потому, что имеют англичане короля, который имеет отчасти в правлении силу и повеление, только не самовластно. Аристократно и демократно есть потому: во время великих дел, начатия войны или учинения мира, или поборов каких денежных, король созывает парламент или сейм. Парламент делится на два дома: один называют вышним, другой нижним домом. В вышнем собираются сенаторы и шляхта лучшая изо всей земли; в другом собираются старосты мирских людей всех городов и мест и хотя что в вышнем доме приговорят, однако, без позволения нижнего дома совершить то дело невозможно, потому что всякие поборы денежные зависят от меньшего дома. И потому вышний дом может назваться аристократия, а нижний — демократия. А без повеления тех двух домов король не может в великих делах никакого совершенства учинить».⁶⁷

В Москве и до Виниуса жила образованная иностранцы, у которых бывали маленькие собрания книг; в семье П. Марселеса,

например, оказались «Немецкая библия» и каких-то «пятнадцать книг немецких»,⁶⁸ но едва ли у кого-нибудь из жителей Немецкой слободы существовала когда-нибудь такая библиотека, как у Виниуса; он собирал ее в течение пятидесяти лет, отчасти благодаря содействию Н. Витзена, вообще поддерживавшего дружеские сношения с московскими протестантами и давно знакомого с А. Виниусом.⁶⁹ По довольно разнообразному составу библиотеки Виниуса можно судить о литературных вкусах ее владельца.⁷⁰ В числе книг А. Виниуса мы встречаем прежде всего немало польских изданий богословского и литературного содержания, что свидетельствует о некотором влиянии польской образованности на их владельца; в его распоряжении были и «Статут литовский» в краковском издании 1588 года и «все статуты и привилегии коронные». Остатки европейской схоластики также представлены в собрании А. Виниуса хотя бы в виде учебника И. Шарфа по «перипатетической логике».⁷¹ Но думный дяк, видимо, мало интересовался такими книгами; число их едва ли не ограничивалось только что названным учебником; внимание образованного дельца должны были привлекать книги, находившиеся в более тесной связи с его деятельностью. И действительно, в библиотеке А. Виниуса мы находим одно из первых по времени русских собраний юридических сочинений. По составу своему оно как бы указывает, что владелец его интересовался не столько римским правом, сколько практическим направлением, которое обнаружилось в германской юриспруденции конца XVI и первых десятилетий XVII в., а также был знаком, хотя бы и крайне поверхностно с новыми теориями естественного права. Таков, по крайней мере, подбор его книг.

В самом деле среди них очень мало встречается сочинений по римскому праву. Имя Д. Готофреда, надолго закрепившего текст «*Cornus juris*» в своем знаменитом издании, попадает в каталоге разбираемого собрания, только в качестве сочинителя обозрения древней истории,⁷² рядом с ним встречается, впрочем, трактат большого поклонника Т. Донелла В. В. Форстера, по примеру других юристов начала XVII в. кратко, но довольно дельно изложившего в нем «диспутации» на темы, взятые из «Институции».⁷³ Большинство сочинений по юриспруденции, находившихся в библиотеке А. Виниуса, характеризуют однако уже новые течения европейской науки. Из сочинений Ф. Меланхтона у А. Виниуса были, правда, лишь его «Грамматика» и «Диалектика», но не встречается его рассуждения о моральной философии и юриспруденции, где можно было усмотреть первые зародыши теории естественного права, но взгляды подобного рода оказали влияние

на М. Клинга и (через посредство И. Ольдендорпа) на Н. Вигелия. В своих «Ennarationes» виттенбергский профессор признавал «*jus naturalis primarium*», и выводил из него путем разума «*jus naturalis secundarium*»; а автор «*Gerichts-Büchlein*», первый немецкий систематик в области правоведения, утверждал между прочим и в названном популярном учебнике судопроизводства, что «противное естественному разуму не имеет связующей силы»,⁷⁴ между тем оба сочинения находились в библиотеке А. Виниуса. Не удовлетворяясь книгами, в которых видны были лишь зачатки естественно-правной доктрины, будущий сподвижник преобразователя, вероятно, не без влияния Н. Витзена, а может быть и ввиду оживления культурных и политических сношений Московии с Нидерландами,⁷⁵ обратил внимание на трактат Г. Гроция «О правде войны и мира», хотя наряду с ним имел и сочинение первого из противников Г. Гроция, поклонника Аристотеля И. а Фельдена, полемика которого, впрочем, признана была во многих отношениях замечательной самими сторонниками новой естественноправной теории.⁷⁶ Любопытно, что даже новейшее по тому времени сочинение Х. Томазия,⁷⁷ содержащее программу читанного им в 1699 г. курса юриспруденции студентам Галльского университета и попытку систематического изложения ее в связи с обычным германским правом, попала в состав книжного собрания А. Виниуса. Как видно, его нельзя признать совершенно случайного происхождения, по крайней мере, в отделе книг по правоведению. К наиболее замечательным юридическим сочинениям того времени, впрочем, в библиотеке А. Виниуса присоединено несколько книг тоже известных, но главным образом в виду их связи с юридической и политической практикой, которая не могла быть чуждой образованному дельцу. Не отличаясь никакими существенно новыми взглядами, такие писатели, как Б. Кламмер, Т. Гейденрейх, Г. Шульце, Л. Гильгаузен и в особенности Х. Безольд, соединяли в своем лице теории с практикой и пользовались почетной известностью систематиков и исследователей в области германского права, преимущественно государственного. Такие сочинения могли представлять интерес и для А. Виниуса; во всяком случае в его библиотеке можно было найти некоторые из них.⁷⁸

Итак, анализ состава библиотеки А. Виниуса приводит нас к заключению, что она возникла не случайно и что, судя по ее содержанию, владелец ее несколько интересовался доктриной естественного права и практическим направлением германской юриспруденции, хотя бы такой интерес и обнаруживался в одном только подборе книг известнейших писателей того времени.⁷⁹ В какой мере Виниус был действительно знаком с подобного рода

учениями, сказать, конечно, трудно. В «Зрелище» он заявляет, что перевел его «во общую пользу». Автор вышеназванной «Беседы отца с сыном» рассуждает, между прочим, о том, что «царю и всякой власти достоин в незабытной памяти имети: первое, яко человек владеет; второе-же, яко власть сия, временна суши, истлевают»; владеть же должно «не лютостью, но добродушием и милосердием». Виниус мог разделять взгляды подобного рода.⁸⁰ Если признать его автором проекта учреждения богаделен и школ, то можно будет приписать ему и некоторое знакомство, хотя бы и чисто практическое, с понятием о полицейском государстве. Несколько позднее, в 1700 г., Виниус попал в состав членов «Палаты о Уложении» и должен был «сидеть в ней с боярами за новоуложенною книгою»,⁸¹ но в данном случае нет возможности проследить, оказал ли он какое-либо существенное влияние на ход ее занятий: 10 мая он представил в палату предисловие к «новоуложенной книге», до сих пор, к сожалению, не разысканное.⁸²

Библиотека А. А. Виниуса была не единственным хранилищем, по составу которого можно предугадать направление, обнаружившееся в последующем развитии нашего правоведения начала XVIII в. Не позднее XVI в. в старинном русском обиходе уже стали появляться «немецкия книги»; стоит вспомнить хотя бы «Книгу немецкую на бумаге, знаменье травник», отмеченную в «Описи домашнему имуществу царя Ивана Васильевича по спискам и книгам 7090 и 7096 годов».⁸³ В XVII в. само правительство заботилось о выписке книг, в числе которых, например, в 1653 г. значилось: «Дикционер или лексикона гданскаго на трех языках: немецком, латинском и польском», а в конце того же столетия в библиотеках частных лиц, например, Сильвестра Медведева, встречаются не только немецкие книги вообще, но и немецкое издание «Политики» Аристотеля.⁸⁴ Библиотека кн. В. В. Голицына также содержала несколько «немецких книг», среди которых между прочим значится «Книга рукописного права или устава воинской голландской земли».⁸⁵ К концу XVII в. некоторые из этих собраний, например, библиотека Медведева, уже успели исчезнуть; но книги его вместе с книгами, принадлежавшими Симеонову, Евфимию, св. Димитрию Ростовскому вошли в состав Типографской библиотеки, так что и здесь можно было найти немецкие книги.⁸⁶

Важное культурное значение в том же процессе заимствований принадлежало и Посольскому приказу. Роль его вдвойне характерна: в его деятельности уже ясно проглядывает политика правительства, способствовавшая развитию просветительного движения, но вместе с тем сообщавшая ему официальный оттенок.

В том же факте нельзя не усмотреть как случайности наших культурных сношений с Западом, так и нового периода в их истории, когда они стали возможными без помощи каких-либо посредников, малороссиян или поляков и находились под заметным влиянием протестантской культуры.

Посольскому приказу, с одной стороны, приходилось вести дипломатические сношения с культурными центрами Европы; впечатления, выносимые из знакомства послов с европейской культурой, доходили до приказа и знакомили его чиновников с новыми явлениями, европейской жизни. Так, например, Потемкин, стоявший во главе посольства, бывшего в 1667 г. в Париже, в следующих выражениях отзывался о его жителях: «Люди во французском государстве человечны и ко всяким наукам, к философским и рыцарским тщательны».⁸⁷ В то же время приказ ведал дела, касавшиеся иностранцев, преимущественно «торговых иноземцев, а паче голландцев, англичан, гамбурцев и проч.», а также слобод Немецкой и Мещанской.⁸⁸ Ведомству Посольского приказа подлежали также дела, не находившиеся в тесной связи с внешней политикой. Вероятно, уже сношения Москвы с Востоком придавали Посольскому приказу культурное значение: известно, например, что в 1673 г., вскоре после того, как начальство над ним было передано А. С. Матвееву, до сотни книг и рукописей греческих и славянских поступило отсюда на Печатный двор.⁸⁹ Далее так как Малороссийский приказ был «присуден» Посольскому, то его не могли миновать и культурные сношения московской интеллигенции с малорусской.⁹⁰ Посольский приказ «ведал» также иноверческие в России церкви: римские, лютеранские и кальвинские, чем, вероятно, объясняется, [что] в 1644 г. в том же учреждении происходило известное прение о вере. 28 мая царь «указал сидети в приказе для ответа против королевского попа Матвея Фильгобера; Благовещенскому попу Никите да Черниговскому (Архангельского собора) протопопу Михаилу да Богородскому ключарю Ивану Наседке с товарищи».⁹¹ Наконец, тот же приказ «ведал» почту с иноземными государствами, иноземцев, приезжавших из «розных государств», и т. п. Переводчики Посольского приказа иногда занимались литературными работами, по существу своему не имевшими ничего общего с приказной деятельностью.⁹² «Комедийное дело» тоже попало в руки А. С. Матвеева, управлявшего в то время (1672 г.) Посольским приказом; там же сделаны были переводы с немецкого языка на русский тех театральных пьес, которые были предназначены для московской придворной сцены.⁹³ Нечего удивляться поэтому, что в то же время здесь постепенно образовалось главное

московское собрание иноязычных книг.⁹⁴ Происхождение его, правда, было довольно случайным: в приказ попали книги по желанию самого московского правительства, вывезенные кн. Б. Репниным-Оболенским из Польши в 1653 г. Новым приобретением, вероятно, способствовал А. Л. Ордин-Нащокин, приказавший вывезти из Смоленской приказной избы 82 книги латинских, «костельных, которые бывали у ксензов и у езовитов», вероятно, для препровождения их в то же хранилище. Его упорядочению способствовал А. А. Матвеев, при котором в 1673 г. (7181) был составлен «перечень» книг посольской библиотеки; туда же поступили и книги, вывезенные из-за границы архимандритом македонского Николаевского монастыря Дионисием, приехавшим в Москву «из Литовские стороны».⁹⁵ Тем не менее, судя по описям 1673 и 1696 гг., кое-какие экземпляры библиотеки Посольского приказа могут привлечь наше внимание; таковы, например, кроме выше уже указанных сочинений Аристотеля, Сенеки и Ю. Липсия: «Розговоры Эразма Ротеродама», несколько «люторских и кальвинских» книг, «Логика Филипа Меланктона о праворечении и писании», «Метафизика» Климента Тимплера, книга Христофора Варсевина «О познании самого себе», далее руководство по морали Петра Берхора, трактат Яна Меэrsa «О прежних чинах и законе офинском и о войне их», а также «Политика Григория Схонборнера» и, наконец, книги «О гражданстве» и «О гражданском житии».⁹⁶ Нельзя сказать, чтобы в Москве того времени никто не интересовался вышеназванными книгами: в описи 1696 г. есть любопытное указание на то, что кн. В. Голицын в 192 [1684] и 193 [1685] гг. взял несколько книг из Посольского приказа «к себе на двор... и назад в приказ не присылывал». Хотя в числе книг, взятых просвещенным начальником приказа не упомянуто ни одной «политической», однако, нельзя не заметить, что в числе книг, описание которых помещено до вышеприведенной приписки, находится и сочинение «О гражданском житии». Между тем в описании библиотеки кн. В. В. Голицына, сделанном после его падения, указана «Книга, писанная о гражданском житии или о поправлении всех дел, яже належат обще народу».⁹⁷ Трудно решить, можно ли ставить в какую-либо связь оба факта, но во всяком случае есть основание утверждать, что кн. В. Голицын интересовался одним из политических сочинений, экземпляр которого оказался и в библиотеке Посольского приказа.

Нельзя не заметить, наконец, что в Посольском приказе, кроме библиотеки иноязычных книг, в состав которых проникли сочинения протестантских писателей, в XVII в. образовался и своего рода «переводческий департамент». Но переводчики «розных

языков», служившие в приказе, были обыкновенно слишком мало подготовлены для занятий литературой, они были людьми с ничтожным образованием, без всякой подготовки и неожиданно для самих себя пустившимися в литературу, да и едва ли всегда умели владеть русской речью; среди приказных переводчиков изредка попадались уже и великоруссы, несколько знакомые с одним из иностранных языков.⁹⁸ Впрочем, не говоря о «переводчике его царского величества» Виниусе, можно указать на несколько других его товарищей, иногда довольно образованных, например, на Белободского и Шафирова, но в то же время последний занимался только переводами календарей: его литературные вкусы, вероятно, сложились уже под влиянием реформы.⁹⁹ Вероятно, что и некоторые из переводов иностранных сочинений о политике, например, перевод известных «Символов» Сааведры, были сделаны такими лицами, но точных указаний подобного рода сохранилось очень мало.¹⁰⁰

Такие работы могли, конечно возникать и помимо Посольского приказа; возможно, что к числу их принадлежит и русский перевод сочинения Фрича (Моджевского) «Об исправлении Речи Посполитой» («De Republica emendanda»), одного из самых замечательных произведений польской политической литературы периода ее расцвета. Появление вышеназванного перевода свидетельствует о проникновении в московскую письменность нового круга идей, а самый перевод дает понятие о тех литературных приемах, при помощи которых совершалась передача их русским читателям. Поэтому нам придется несколько остановиться как на обозрении главнейших положений трактата Фрича (Моджевского), поскольку они имели отношение к последующему развитию естественноправной доктрины, так и на свойствах самого перевода их на русский язык.

В том кружке польских сторонников реформационного движения, который сложился в 1540-х годах, Фрич (Моджевский) занимал одно из первых мест.¹⁰¹ Он был человеком европейски образованным: успешно занимался изучением гуманитарных наук в Краковской академии, позднее несколько лет пробыл в Виттенбергском университете и жил в культурном центре тогдашней Германии, Нюрнберге, да и после того еще не раз ездил за границу. Долговременные сношения с протестантами и даже дружеская связь с «славным и известным» Меланхтоном,¹⁰² не могли, конечно, не отразиться и на воззрениях Фрича. По примеру Эразма Роттердамского полагая возможным «соблюсти умеренность» и оставаться в лоне католической церкви, он тем не менее требовал от нее таких коренных реформ в ее догматах и организации,

что сами католики, например, Ф. Гозий, а также папские нунции в Польше А. Липпомано и Коммендоне, признали его еретиком и включили сочинения его в список книг, запрещенных духовной цензурой.¹⁰³ Естественно, что писатель, сочувствовавший Реформации, не мог равнодушно отнестись к схоластике.¹⁰⁴ Он требовал изгнания из школ «заплесненного варварства» (*sordidae barbariae*) и бесплодных, ни к чему не ведущих диспутов.¹⁰⁵ Подобно гуманистам, он предпочитал обращаться к первоисточникам, т. е. к классической древности, очищенной от средневековой схоластики. Он находился под влиянием Платона и Аристотеля; возможно, например, что он не без влияния Платона признает тесную связь между моралью и политикой,¹⁰⁶ рассуждения Аристотеля о природе и происхождении государства целиком и почти дословно вошли во введение к «*De Republica emendanda*»; обращаясь к творениям Платона, Аристотеля, Цицерона и др., автор по обычаю своего времени нередко почерпает свои аргументы не только из исторических, но и из поэтических творений древних писателей.¹⁰⁷ Сам А. Ф. Моджевский, однако, писал про себя, что он «мало успел в философии».¹⁰⁸ Главный трактат его, в котором, кажется, отразилось немало основных мнений Ф. Меланхтона по морали и политике, действительно, состоит не столько в изложении «общих мест», сколько в более конкретном обсуждении назревших потребностей своей родины: в то время, например, на сейме 1550 г. земские послы вообще требовали так называемой «*egzekucji praw*». Рассуждение нашего автора направлено к тому же «исправлению Речи Посполитой»; тем не менее, имея в виду лишь общие ее недостатки, а не временные и случайные, он придал и своему трактату довольно общий характер.¹⁰⁹ Изложение его иногда переходит в общие места, наряду с которыми, впрочем, можно указать немало замечаний и положительного свойства. Соответственно таким целям он делит все свое сочинение на три главных части: первая касается гражданского общества, средств управления им, его охраны и защиты; вторая посвящена рассуждениям о водворении истинного богопочитания; третья трактует о воспитании и образовании юношества.¹¹⁰ Согласно принятому им разделению, автор рассуждает в первой части о нравах, законах и войске, во второй — о церкви и в третьей — о школах как о средствах, от исправности которых зависит благосостояние государства. Те части «*De Republica emendanda*», которые не касаются церкви, а также рассуждение А. Моджевского о смертной казни, были переведены на русский язык, по всей вероятности, еще до XVIII в.; следовательно, можно прийти к заключению, что основные воззрения знаменитого польского публициста получили некоторое распространение и в Москве.

По примеру писателей уже несколько знакомых со стоической философией и естественным правом, А. Ф. Моджевский охотно рассуждал о естестве человеческом: «Аз, еже писах, — читаем мы в старинном переводе его прибавления к рассуждению “О исправлении гражданского жития”, — показях множеством доводов, яко писах вещи, естеству людскому зело угодныя; и явих то, яко в наше гражданское житие могут быти пронесены: то же творя, не глаголах ко каменею, ниже ко дубом, зане из тех не может быти [гражданское] житие, но к людем глаголах. А под тем прозванием не разумных исполинов, ниже коих чудов, людем подобозданных, но зверят, друголюбием украшенных, разумом обладающих и всех благодеяний семя в себе имущих». Таким образом, признавая чувство симпатии (ср.: *socialitas*), и не только разум, но и зачатки нравственности, характерными свойствами человеческой природы, автор имел основание утверждать, что «человек имать в себе часть естества зверского, в нем же со животным пребывает, но имать и часть Божию, им же искрный есть Богу; сего ради лет есть дабы люди в бессмертие сотворенные, тому больша прилежали» и, призванные к соблюдению в себе «людского естества» ко разумению его и к «благолепию обычаев».

Между тем в силу единообразия такого естества у всех людей, мы должны, по мнению автора, признать их равными между собою по крайней мере в некоторых, главнейших отношениях. Так, например, «люди ни от кого не приемлют свой живот, точию от Бога, всякого естества отца: самого то Бога есть дар; иже не единообразно дает всем живот? Кто убо насильствует тот дар, самого Бога, его подателя, понуждает, кто сквернит и попирает». С такой точки зрения законы, устанавливающие «разность между земледельцами и благородными, между подданными и владыками в отношении к смертной казни, отступают от естества и от общего всех их под един закон приятия». Обычаи, законы и уставы подобного рода следует устранить, а держаться естества, то есть самого отца Бога. «Отложим ныне, — заключает автор, — она различия господ от подданных, благородных от земледельцев, зане то суть умышления человечества; воззрим прилежно на естество людское, сиречь яко вси людие по образу и по подобию Божию сотворены суть и в живот бессмертный сотворены. С самыми людьми беседуимо и так к [ним] глаголем: приидите семо люди: и чесо самое друголюбие желает, уведите». Таким образом, понятие о естественном равенстве людей и притом в довольно определенной и литературной форме едва ли не впервые получило доступ в среду русских людей благодаря любопытному переводу рассуждений А. Моджевского о смертной казни на русский язык.¹¹¹

В связи с тем же понятием о разумной природе человека стояло также и то учение об основной цели государства, которого придерживался А. Ф. Моджевский. «Чесо учить разум, — читаем мы в том же сочинении его, — что велит благодеяние? на что совещает друголюбие? егда не то, дабы в коейждо вещи [было] уразумевано, что благо и что зло?»¹¹² Согласно мнению Аристотеля и Цицерона, которого придерживались многие из современных ему писателей, наш автор отождествляет благо с добронравною и справедливою жизнью,¹¹³ но справедливость, продолжает он, заключена в природе вещей, самим Богом начертана на сердцах людей и не зависит от людского произвола.¹¹⁴ Следовательно, начала справедливости должны обнаруживаться и в правах, и в законах; между тем, как утверждает целый ряд классических авторитетов (например, Цицерон и Гай) «народы управляются и нравами или обычаями, и законами» (*moribus ac legibus*).¹¹⁵ Без добрых нравов ни частные лица не будут надлежащим образом повиноваться власти, ни правительство не способно к правильному отправлению своих функций. С такой точки зрения наш автор, естественно, уделил немало места в своем сочинении рассмотрению того значения, какое имеют права, разумеется, добрые, для преуспеяния государства; они должны быть присущи не только управляемым, но и правящим, в частности, и государю. Самое повиновение людей государям, «по-видимому», обусловлено было их добродетелью, так как в человеческом обществе всегда было «зело мало» таких людей, которые «превосходили бы остальных своими благодеяниями», то они и «вручили» (*deferebant*) власть тому, кого они сочли мудрейшим (*prudenterissimum*) и справедливейшим: «не человеку попуская обладати, но разуму сиречь закону естественному и разсуждению людей мудрых к деланиям потребному». Несколько ниже А. Моджевский возвращается к той же мысли и советует государю всегда помнить, что «власть законополагания ему есть от гражданского жития дана». Впрочем, способ указанного им «перенесения» наш автор оставляет без дальнейшего исследования и в другом месте без всяких пояснений утверждает что «Бог одному только себе предоставил избрание царей». Как бы то ни было, согласно первоначальному своему назначению, в силу которого «не подданные существуют для короля, а его власть установлена для блага подданных», государь должен отличаться множеством добродетелей, например, мудростью и умеренностью, далее справедливостью в самых разнообразных отношениях, щедростью и твердостью характера; вообще, будучи представителем Бога на земле, он должен править, подавая пример своим под-

данным, а не только путем изданий указов или произнесения приговоров.¹¹⁶

Одни из законов, по словам А. Ф. Моджевского, естественного и божественного происхождения, другие возникают из обычаев или установлены людьми. Добрые нравы должны служить как бы источником и началом, из которых проистекают и производятся такие же законы,¹¹⁷ чем ближе последние к естественным и божественным законам, тем они лучше; чем они дальше, тем меньше заслуживают название законов, ибо такие законы не должны быть «противными разуму, да и нельзя назвать законом норму, «еже от правды разنو идет».¹¹⁸

Хотя правомерное государство и представлялось нашему автору не иначе, как основанным на разуме и справедливости (*justitia*), однако, он понимал ее в довольно узком смысле и советовал законодателю почерпать простые и доступные всякому начала ее (*aequitas*) из римского права; на него следует главным образом опираться при издании Нового уложения.¹¹⁹ Главная задача последнего должна состоять в том, чтобы установить повсеместное подчинение граждан закону, сам государь не освобожден от подчинения закону; государство должно удерживать каждого в пределах его прав и обязанностей, ограждать его от обид и пресекать преступления, впрочем, последней цели следовало бы достигать скорее путем «убеждения», чем наказания; естественно, что при таком взгляде на значение закона, А. Ф. Моджевский высказывался против приниженности народа перед панами: люди «простого состояния» (*plebs*) должны быть ограждены от насилия со стороны шляхты законодательными санкциями; крестьяне должны получить право искать на своих господ в судах, состоящих из выборных: из духовенства, шляхетства и простого народа (*plebis*). Вообще для того, чтобы обеспечить внутренний порядок в государстве суды должны быть усовершенствованы, судопроизводство ускорено, а судьи привлекаемы к ответственности.¹²⁰

Впрочем, Моджевский рассуждал об общих началах государства лишь в применении их к смешанной форме правления, которую он, подобно Цицерону, считал лучшей; имея в виду, конечно, и собственное свое отечество, он наилучшей формой считал ту, которая примиряет в себе монархию с аристократией и демократией: в таком государстве «королевская власть всем управляет, предоставляя достойным наивысшие уряды (должности), всем остальным — в равной мере свободу разыскивать славу», а закон для всех одинаково обязателен.¹²¹ С такой точки зрения Мадржевский с тем большим основанием отличает государя (*principem*) от тирана: законы его избрания, его обязанности

(*officium*) и порядок наследования его власти должны быть строго определены; приказ (*mandatum*) государя не имеет силы перед законом «занеже недостоин никому самому имати законы в своей силе; была бы то вещь мучительная, не доброго владыки». Следовательно, государство должно быть управляемо не произволом государя, а предписаниями закона; в противном случае государь превратится в тирана.¹²²

Итак, хотя во взглядах А. Ф. Моджевского на значение справедливости и естественного закона можно усмотреть слабые отзвуки стоической этики и первоначальные зачатки естественноправной теории, заимствованные им, вероятно, из протестантской письменности того времени, но все же в его сочинении не заметно еще ни «геометрического метода», ни попытки применения естественноправной точки зрения к построению гражданского права, ни разработанной теории договора со всеми вытекающими из нее последствиями.¹²³

Каким образом проникло сочинение А. Моджевского в Московское государство, сказать, однако, довольно трудно. Уже в 1577 г. вышел польский перевод «Четырех книг об исправлении Речи Посполитой», сделанный К. Базиликом с предисловиями Ш. Будного, Стрыйковского и А. Воляна,¹²⁴ в то же время содержание их вызвало оживленный обмен мыслей в польской интеллигенции и заслужило похвалы нескольких из ее представителей; даже католик Ш. Старовольский, известный и в нашей письменности, дал похвальный отзыв о книге А. Моджевского в 1625 г.; но она вызвала и немало нападков со стороны его противников, а вслед затем надолго была почти забыта в польской литературе. Притом следует иметь в виду, что трактат нашего автора вскоре по издании его стал пользоваться известностью на Западе и был переведен на многие европейские языки.¹²⁵ Каким бы путем ни проникло сочинение А. Ф. Моджевского в Московию, все же факт его перевода на русский язык налицо; нетрудно прийти к предположению, что последний сделан с польского издания 1577 г.¹²⁶ Предположение, что последний сделан не с латинского оригинала, а с польского текста, само по себе довольно вероятно: большинство русских переводов того времени такого именно происхождения; притом краковские издания «*De Republica emendanda*» были, конечно, менее доступны на Руси, чем «Лоскское», сделанное на средства известного противника иезуитов полоцкого воеводы Н. О. Дорогостойского.¹²⁷ И действительно, издание 1577 г., по всей вероятности, и послужило оригиналом, с которого был сделан русский перевод: подобно польскому переводу и в русском книга «О церкви» опущена. Некоторые

из пояснительных примечаний, сделанных польским переводчиком К. Базиликом на полях своего труда, в том же виде перешли и на страницы русского перевода; в примечаниях К. Базилика разъясняются намеки автора на каких-либо малоизвестных современному читателю лиц (например, на Терсита и Пафнутия) или толкуются термины, также едва ли понятные ему, вроде: *consul*, *conscionator* и т. п.; в редких случаях сочинитель примечаний решает даже полемизировать с автором, например, в том месте, где он называет короля польского Болеслава «томителем». ¹²⁸

Все сочинение А. Ф. Моджевского, по всей вероятности, было целиком переведено на русский язык. В самом деле, хотя русский текст и обрывается на полуфразе, однако, до конца сочинения оставалось всего несколько страниц, должно быть случайно утраченных впоследствии. ¹²⁹ Только ссылки самого автора и пояснительные примечания польского переводчика далеко не все попали в русский текст, по крайней мере в том смысле, который нам известен; в нем сохранены преимущественно те из сносок, которые сделаны на книги Священного писания, да и то, они встречаются главным образом лишь в начале рукописи; то же произошло и с толкованиями К. Базилика, большая часть которых вообще не нашла себе места на полях русского перевода.

Несмотря на то, что последний сделан с польского, в русском тексте почти вовсе не встречается полонизмов: старинный церковно-славянский язык, каким сделан наш перевод, резко отличает его от большинства остальных произведений того же рода и, косвенно подтверждая известие, что его сделали до XVIII в., ясно обнаруживает довольно самостоятельное отношение переводчика к польскому тексту. ¹³⁰

Нельзя не заметить, однако, что перевести объемистый труд А. Моджевского с соблюдением ученой терминологии подлинника было вообще делом нелегким. ¹³¹ Учение о естественном равенстве людей, правда, изложено им довольно сносно; самое увлечение, с каким написана глава о смертной казни, несколько отразилась и на русском переводе; но в некоторых случаях переводчику не удалось справиться со своей задачей. Так, например, основное положение политики А. Ф. Моджевского состоит в том, что «*justum et injustum non in hominum opinionibus, sed in rerum natura posita sunt*». К. Базилик верно передал мысль автора, поставив на место «*justum et injusum*» слова: «*sprawiedliwość i niesprawiedliwość*»; но в русском переводе та же фраза передана следующим образом: «истина и ложь не в мнении людей, но в естестве вещи имуть быти»; перевод «*justitia*» словом «истина», а не «правда», ему [т. е. русскому переводчику], однако, известного.

Русский книжник, очевидно, не понял смысла данного текста и искал один из главнейших принципов «естественной» политики; такое же недоразумение возникло и при передаче текста Бартола, по словам которого «est... justitia quasi fons, ex quo iura manant omnia» (sprawiedliwość jest jako źródło, z którego wszystkie prawa pochodzą), что в русском переводе читается так: «истина есть аки источник от него же все законы истекают»; еще одно положение автора, признающего, что «una est ratio justitiae; jus suum unicuique tribus» («jeden ci jest sposób sprawiedliwości który przywłaszcza każdemu prawo jego») пересказано в нашей рукописи также крайне произвольно: «един есть, — читаем мы здесь, — образ истины, иже присвоает коемужду крепость его».¹³² Хотя промахи в «переводе» подобного рода текстов несколько сглаживаются довольно правильной передачей их контекстов, однако, можно по меньшей мере сказать, что русскому книжнику, очевидно, не всегда удавалось осмыслить затруднения, представляемые самой терминологией предмета. Таким образом, он, по-видимому, был скорее в состоянии слегка уловить общее содержание трактата, чем его ученую формулировку и конструкцию.¹³³ И действительно, большинство положений, приведенных выше, все же не вполне утратило свой смысл и в русском переводе: составитель его, очевидно, не был совсем чужд своего предмета; он не следовал рабски за польским текстом и видимо старался передать смысл его.¹³⁴ Рассуждения А. Ф. Моджевского о церкви, где он высказался в пользу главнейших положений протестантства, например, в пользу учения об оправдании верой, о пресуществлении, о причащении и разрешении брака духовенству, наконец, о созвании вселенского собора не только из духовных, но и из мирян разных вероисповеданий и т. п. не попали в польский перевод 1577 г., почему их нет и в нашей рукописи.¹³⁵ Явно протестантские взгляды А. Ф. Моджевского, как видно, не нашли себе места на страницах русского перевода.

Итак, рассмотрение русского перевода «De Republica emendanda» приводит нас к заключению, что составитель его не отнесся к своей задаче вполне пассивно, напротив, он видимо старался одолеть трудности ее и в своем обширном переводе попытался обнаружить некоторую самостоятельность. Нельзя утверждать и того, что труд его пропал совсем даром и не оказал никакого влияния на книжников нашего времени: старинный перевод политического трактата А. Ф. Моджевского не сохранился; он известен нам лишь по позднейшей копии, вероятно, созданной уже в XVIII в.¹³⁶ Самое существование ее показывает, что с нашего перевода считали нужным снимать копии, притом

в такое время, когда язык первоначального перевода уже становился не совсем понятным писателю: слово «делати» он, например, заменил на полях словом «работать», вместо «камбаны» писал «кампаны» и т. п.¹³⁷ В копии заметны также поправки особого рода: например, вместо выражений: «миловати» (*miłować*), «погрешники» (*zakryte*), «безсловесными» («*nieuczciwymi słowu*»), «полагают» (*porzucają*), сокровища (*źródła*) кто-то поставил: «любити», «покровенна», «безчестными словесы», «повергают», «источник» и т. п.¹³⁸ Такие поправки, сделанные то в тексте, то на полях его, по-видимому, рукой писателя, как будто свидетельствуют в пользу того, что кто-то еще раз, по крайней мере в некоторых случаях, сверял перевод с оригиналом. Наблюдения подобного рода подтверждают предположение, что русский перевод «*De Republica emendanda*» не был совершенно случайным явлением в развитии нашего общественного сознания, хотя, конечно, и не дают возможности определить, насколько слаба была степень его влияния. Впрочем, и о последнем можно догадываться по довольно случайным намекам: наиболее образованные наши «политики» конца XVII в., пожалуй, уже обратили внимание на книгу Моджевского: кн. В. В. Голицын имел в своем собрании «Книгу писанную о гражданском житии и о поправлении всех дел», а у А. С. Матвеева была «Книга о гражданском житии» на латинском языке.¹³⁹ Эти заглавия довольно близко подходят к заглавию известного труда Моджевского, что, впрочем, не дает еще права рассуждать о влиянии его идей на русских западников конца XVII в. и возможности определить степень его влияния. Во всяком случае, перевод вышеупомянутых рассуждений А. Ф. Моджевского на русский язык дает нам возможность указать на определенный исходный момент в развитии среди русских людей тех идей, которые стали распространяться между ними в XVIII в. благодаря влиянию на них доктрины естественного права.

Как бы то ни было, факты, подобные вышеприведенным (состав библиотек А. Винуса и Посольского приказа, а также перевод на русский язык трактата «Об исправлении Речи Посполитой» А. Моджевского), можно признать довольно яркими иллюстрациями того процесса, который подготовлял появление у нас в начале XVIII в. писателей, одновременно бывших и сторонниками протестантской культуры, и приверженцами теории естественного права.

Глава третья
РЕАКЦИЯ ПРОТИВ РАСПРОСТРАНЕНИЯ
ПРОТЕСТАНТСКОЙ КУЛЬТУРЫ В МОСКВЕ
И ВЫЗВАННАЯ ЕЮ (РЕАКЦИЕЙ)
ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

В своем протесте против восприятия русскими людьми протестантской образованности эллино-греческая партия встрети­лась с такими противниками ее, которых она никак не могла назвать, однако, своими союзниками. Естественно, что усиливав­шееся влияние протестантской культуры на московскую жизнь должно было вызвать опасения не одних только приверженцев эллино-греческого учения, но и явных или тайных сторонников католицизма, мечтавших о его пропаганде в России и о соедине­нии церквей; они также попытались бороться с новым течением.

Уже в XVI в. римская курия хлопотала через посредство Поссевина о замене в России «магистров люторских немецких, которые не знают Пречистой Богородицы и святых Божиих... правдивыми священниками римской веры, которые будут немецкие же».¹ Попытки иезуитской пропаганды не прекратились и в позднейшее время: иезуит Лавицкий в письме к своему прин­ципалу выражал надежду на то, что иезуитское «общество раскинет свой стан против противников» и просил выслать ему «учебные книги» на латинском и польском языках «и для москвитян».² В 1651 г., например, иконописец Григорий также уверял в своей челобитной царю, что «многие входят в его царскую державу и свою ересь сеют, а наипаче иезуиты», что один из них был в столице, «греком себя нарицав» и что «еще шесть их в большую Русию пустились, што бы свою ересь всеяти».³

Труды Поссевина и его планы касательно московской миссии оказали, вероятно, влияние и на одного из позднейших борцов за унию — Ю. Крижанича. Сторонник провиденциализма в исто­рии, Крижанич, конечно, верил, что «Промысел» во всем руко­водит жизнью народов;⁴ в качестве убежденного католика он вместе с тем был убежден, что такое руководство должно привести к «соединению» церквей и хотел содействовать ему по мере сил. Во время пребывания своего в католических школах Крижанич успел уже запастись нужными для достижения избранной им цели знаниями: он был знаком с католической литературой, направлен­ной против всякого рода «схизматиков», и читал труды Поссевина,

Беллярмина, Бозия и других писателей. Подобно Аркудию и Родину Крижанич хотел посвятить себя миссионерской деятельности, но серьезно вчитываясь в «Записки» Поссевина, он решил заняться ею в отдаленной Московии. Бывший воспитанник коллегии св. Афанасия в Риме, называя миссионерство «всегдашним своим призванием»,⁵ будучи убежден, что «грекам относительно церкви Римской было позволительно и возможно общение (даже если оставить в силе различие учений в члене об Исхождении Святого Духа)» и что, следовательно, им было «недозволительно отделение»,⁶ он в течение многих лет с замечательной стойкостью работал на пользу унии и с такой именно точки зрения ценил европейскую образованность: «Через образованность на нашем [латинском — *А. Л.-Д.*] языке, — писал он в своих донесениях конгрегации пропаганды веры, — может быть положен некоторый начаток обращения в [русском] народе».⁷ Очевидно, что не всякая образованность годилась, однако, для «разрушения схизмы», с такой точки зрения Крижанич резко восставал против греков: они к истинной вере приплели схизму, болтают, что всякая наука есть ересь,⁸ а в тех случаях когда пользуются ею, заимствуют ее с Запада. Впрочем, западноевропейской образованностью, по мнению Крижанича, следует пользоваться не без разбора; нужно, разумеется, обращаться к католическим ее началам. Такой вывод, по крайней мере, естественно вытекает из сопоставления вышеприведенных взглядов Крижанича с его нападками на немцев; они «зачумляют» другие народы своими догматическими и политическими ересями; поэтому следует остерегаться сношений с ними больше, чем сношений с волками, драконами и демонами.⁹ Надо полагать, что под «немцами» Крижанич преимущественно разумел протестантов.¹⁰ Движение хорватского духовенства против лютеран, начавшееся в Хорватии еще до рождения Ю. Крижанича, а также его католическое воспитание и долгое пребывание в Риме, могли, конечно, вызвать в приверженце унии довольно враждебное отношение к реформации: в числе «злоб», порождаемых перекрещиванием, он упоминает, между прочим, и «луторско растрижество», и «калвинско сквернительство»; «всякие ереси», — пишет он в другом месте, — «которые в тих книгах [церковных и св. Отцов осуждены и прокляты — *А. Л.-Д.*], и я осуждаю и проклинаяю. А именно проклинаяю... римские или латинские сущие ереси. Сущие... ереси: луторска, калвинска, хусова и тим сподобние»;¹¹ Крижанич обвиняет их последователей, между прочим, в том, что они отвергают авторитет церкви и полагаются на собственное свое разумение Священного писания.¹² В некоторых из своих сочинений, предназначенных для русских читателей,

Крижанич старается даже принизить нравственный облик протестантов. Отвергая закон Христов, так как он не допускает их наслаждаться жизнью, они сочинили себе новое Евангелие, а также новую веру, приноровленную всецело к наслаждениям. Таким образом, являясь «настоящими епикурейцами», отводя людей от римской веры проповедованием и преувеличением поповских грехов, многие «люторские ереси книгописцы», привыкшие к оговору и лаянию, не могут иначе поступать и с нами: проповедуя и преувеличивая наши грехи, они хотели бы тем и нашу православную веру разорить и во всяком случае приносят нам большой вред и позорят нас перед Европой.¹³ Естественно, что при таком взгляде на протестантизм, Ю. Крижанич не мог одобрительно отнестись и к рационалистически-научным стремлениям его представителей.

Впрочем, вражда Крижанича к немцам была вызвана не одной только католической точкой зрения на протестантскую культуру, но и его национальными антипатиями. В рассуждениях Крижанича, хорошо знакомого со славянским миром, постоянно слышится голос славянина, раздраженного колонизаторскими приемами и политическими стремлениями немцев.¹⁴ Твердо убежденный в благах католической культуры, он искренно желал в надлежащей мере способствовать прививке ее славянам. Для своей миссионерской деятельности, основанной на принципах иезуитской морали, но сопряженной, как видно, и с культурно-националистической тенденцией, Крижанич избрал москвитян,¹⁵ считая их христианами, введенными в заблуждение по простоте душевной, и полагая, что монархия — форма правления, наиболее пригодная для пропаганды, он решил не служить никому иному, кроме достойного из славянских народных князей, т. е. царю московскому; многое зависело от его воли, значит, надобно было и действовать именно на него.¹⁶ В качестве представителя католической культуры Крижанич мог, однако, по его мнению, приобрести авторитет в его глазах только одним: своими познаниями и литературным трудом. Действительно, на первых порах, согласно общему правилу миссионерско-иезуитской пропаганды — ничуть не касаясь споров о вере, а занимаясь «только другими полезными и приятными материями», Крижанич предполагал сочинить целый ряд политических рассуждений для того, чтобы пользуясь ими «наставлять» государя и приобрести доверие его, а затем уже раскрыть перед ним истинное свое намерение.¹⁷

Таков, кажется, в самых общих чертах генезис важнейших сочинений Крижанича, предопределивший и самый характер их содержания. На последний повлияли, однако, еще некоторые

обстоятельства. Сам автор их, как видно, не хотел преждевременно вскрывать в своих трудах «настоящее, истинное [свое] намерение», т. е. стремление подготовить религиозную унию;¹⁸ следовательно, его трактаты должны были приобрести преимущественно светский оттенок, благодаря которому его культурно-националистическая тенденция и выступила на первый план. Кроме того, университетское образование, полученное Крижаничем, также должно было отразиться в его сочинениях: в них можно заметить направление, предшествовавшее влиянию доктрины естественного права на правосознание.

Как бы то ни было, по основной тенденции Крижанича его можно причислить к целому направлению, зародившемуся в Москве вскоре после возвращения его в столицу. Печальная судьба Крижанича свидетельствует о том, что в 1659–1661 гг. еще рано было возражать в Москве против протестантского влияния, придерживаясь католической точки зрения на него, но в 1684 г. тут же появились иезуиты, смотревшие на образованность приблизительно так же, как и Крижанич, и успешнее его попытавшиеся подорвать преобладающее значение протестантов в Московском государстве.¹⁹

В то время положение протестантов несколько изменилось: благодаря господству в Москве латино-польской образованности, пользовавшейся сочувствием самого правительства, московские приверженцы католицизма приобрели некоторое влияние, тем более что при дворе после ссылки Матвеева временно не оказалось лиц, которые покровительствовали бы протестантам. Вместе с тем повысилось значение явных сторонников католицизма, они заводили при дворе «опасныя и широкия интриги, повсюду направленные против протестантов». К числу «ревностных папистов» принадлежал, например, и известный друг иезуитов Гордон: пользуясь обстоятельствами, возникшими благодаря посольству Жировского, в котором принимали участие и иезуиты, Гордон обратил внимание Голицына на то, что московским католикам до сих пор не разрешена одинаковая с протестантами свобода богослужения. Просьба, по совету Голицына данная о том католиками правительству, имела успех: духовному отцу Жировского иезуиту Шмидту было разрешено остаться в Москве для того, чтобы исправлять здесь духовные требы католиков;²⁰ вслед за тем возникла молельня (1687 г.), с течением времени превратившаяся в деревянный храм. Вскоре за первым шагом последовал и второй: при католическом храме возникла школа, которой иезуиты стали пользоваться не только для расширения католической образованности в Москве, но и как орудием пропаганды, впрочем,

учреждение и деятельность ее, прерванные высылкой иезуитов в 1689 г., относятся уже к эпохе преобразований.²¹

Католическая реакция в Москве имела значение не только борьбы с протестантским влиянием на московское общество и правительство, но и особого культурного течения; оно довольно ярко проявилось в сочинениях Крижанича. Образование, полученное Крижаничем в европейских школах, должно было, конечно, отразиться и в его литературных произведениях. Знакомый с греческим и в особенности с латинским языком, а также с языками итальянским и немецким,²² он, естественно представляя в Москве ту католическую реакцию, которая была направлена против протестантизма, вместе с тем в качестве политического мыслителя оказался провозвестником новых политических теорий, в позднейшее время получивших некоторое распространение и в России.

Во время жительства своего в разных культурных центрах Италии Крижанич, кроме схоластической учености и средневековых глоссаторов, несколько подчинился и новым течениям в политической литературе, тесно связанным с Возрождением. Благодаря таким условиям Ю. Крижанич во время девятнадцатилетнего пребывания своего в Московском государстве стал убежденным проповедником тех средств, которые, по его мнению, должны были содействовать водворению религиозной унии, но оказался и представителем переходной поры в развитии политических теорий XVI—XVII вв. С последней точки зрения нельзя не остановиться на обозрении важнейших его положений.

Для надлежащей их оценки следует заметить, что Крижанич все еще оставался под некоторым влиянием схоластики, воспитанники которой, подобно воспитанникам иезуитских коллегий, изучали систему богословия Фомы Аквината и философии по сочинениям Аристотеля, читая их, однако, по латыни и следуя порядку, принятому в итальянских школах. Насколько круг образования их был ограничен конфессиональными интересами видно уже из того, что лица, готовившиеся по окончании коллегии к принятию священнического сана, должны были дать обещание, что они никогда не будут заниматься гражданским правом.²³ В такой среде Крижаничу легко было подвергнуться давлению школьных традиций. В одном из своих писем секретарю конгрегации он, например, с одобрением отзывался о «схоластическом порядке» при ведении рассуждения против схизмы.²⁴ Аналогичные приемы доказательства отражались иногда и в собственных его рассуждениях.²⁵ Те же школьные традиции, заметные в его схеме наук,²⁶ вероятно, оказали свою долю влияния и на литературные

вкусы Крижанича, что видно, например, из его отношения к Аристотелю. Аристотелевское учение о четырёх принципах движения отразилось, например, и в рассуждении Крижанича о причине вещей.²⁷ В своем послании, сочиненном по случаю венчания царя Федора Алексеевича, рассуждая, например, о том, насколько нужна русскому обществу «вежественная премудрость... верх всех учений и царица всех мудростей», Крижанич полагает, что следует искать ее у «эллинстиих философов, преобилно о той мудрости написаша, пачеже» у Аристотеля, который «то политичное учение тако светло подробну изъявил есть и разсудил, яко ничтоже может вящши вещей ни желати, ни просити»; притом он «глаголет же во всей политике тако к христианскому благочестию согласно и прилично, яко ни сами святии Отцы не быша возмогли в сем предложении вящшия правды, ни лучшего учения предати... занеже Аристотель о утверждении царств и о прочей всей политике лепо и совершенно разсуждает».²⁸ Трудно сказать, однако, насколько Крижанич был знаком с подлинными сочинениями Аристотеля, понятие о его политике наш публицист мог, конечно, почерпнуть и из известного комментария к ней, составленного Фокою Аквинским. Можно указать случаи, когда Крижанич предпочитал держаться мнений, не согласных с учением Аристотеля. Рассуждая, например, об институте рабства, он, подобно Фоме Аквинскому, выводил его не из естественного права, а из права народов и учения о первородном грехе; он строил свой идеал государства не столько в духе «Политики», сколько в духе трактата «De Republica emendanda».

Знакомство Крижанича с произведениями позднейших представителей католической учености, уже затронутой Возрождением, также не осталось без влияния на его политическое мировоззрение: при его выработке нашему публицисту приходилось иногда выбирать между Аристотелем и католическими учеными и в таких случаях он предпочитал придерживаться мнения автора трактата «De officio principis christiani», Беллярмина. Под давлением таких авторитетов Крижанич рассуждал и о философии, и о правоведении в не особенно благоприятном для них духе. Философия, по его словам, есть большею частью ничто иное, как восхищение перед творением Божиим; она очень полезна для различения того, что происходит естественным образом, от дьявольского порождения; через ее посредство можно познавать пределы своего ума, но изучать ее должно с тем смирением (*modestia*), с каким св. Отцы занимались ею: «ибо Отцы (церкви) с умеренностью (*modeste*) изучали философию и хвалили ее с воздержанием».²⁹ «Доктрина юридическая» еще меньше привлекала Крижанича.

Она представлялась ему «тщетной и бесполезной»: множество законов, составляющих предмет изучения «юридической школы» пагубно: ибо оно не только не способствует водворению справедливости, но разрушает ее; ведь судьям достаточно иметь некоторые краткие и простые наставления, предлагаемые без всяких двусмысленностей в теологии и хорошей этике и называемые «трактатом о справедливости» и «юридическими правилами»; все же остальное, что прибавляют «юрисконсульты», не может служить для водворения справедливости, но лишь для уклонения от ее начал.³⁰ Влияние тех же представителей католической учености на Крижанича обнаружилось и в его политических рассуждениях, например, о лучшей форме правления: доктрина автора трактата «*De officio principis christiani*», Беллярмина, вероятно, отразилась и в предпочтении нашего публициста «самовладству» как лучшей форме правления, хотя он и понимал его уже скорее в духе Нового времени.

Впрочем, нельзя объяснять тех культурно-политических начал, которых Крижанич придерживался и в своих трактатах, влиянием одной католической учености. Автор «Разговоров о владательстве», может быть, еще находился под впечатлением таких теорий, которые проникли в средневековую литературу помимо католического учения, и уже знаком был с политическими течениями, связанными с Возрождением.

Хотя сам Крижанич, кажется, не ссылается на «*Secretum secretorum*», получившее широкое распространение в европейских странах, но попавшее у нас в число запрещенных книг, однако, некоторые из любимых его идей находятся в довольно близком соответствии и с некоторыми идеями «Тайная тайных», в свое время переведенных и на хорватский язык.³¹ «Тайная тайных» советует, например, царю выступить перед народом (правда, через посредство одного из своих советников) с речью, в которой он обещал бы народу стоять за него и «молил бы» его быть покорным закону и следовать правдивости.³² Крижанич также заставляет царя выступать перед народом с многообещающей речью. «Тайная тайных» признает, что «народ — скорбь царя» и отсюда делает ряд выводов; и Крижанич много раз возвращается к той же мысли и развивает ее.³³ «Тайная тайных» советует царю не перемывать обычая земского «людских слов ради»; и Крижанич восстал против чужебесия.³⁴

Впрочем, при объяснении культурно-политических идей Крижанича таких сопоставлений, конечно, недостаточно: они слагались и под заметным влиянием Возрождения. Крижанич учился не только в римско-католической коллегии св. Афанасия,

но и в университетах Падуанском и Болонском.³⁵ Он сознавал проблемы иезуитского образования и порицал схоластическую рутину немецких школ, в которых «мудростные майстры» учат молодых людей одной грамматике, пренебрегая полезными («корыстными») знаниями вроде математики, архитектуры, медицины и т. п.; он советовал преподавать юношам физику, не тратя попусту время в словопрениях, а ограничиваясь изложением существенного и реального ее содержания; к полезным знаниям он, конечно, причислял и историю с политикой.³⁶ Вместе с тем Крижанич придавал особенное значение таким политическим теориям, которые выросли на почве Возрождения; в своих трудах он наряду с мнениями классических писателей «от Платона до Цицерона» ссылается и на некоторые важнейшие политические трактаты позднейшего времени, например, на произведения «Филиппа Коминова», изрядного и «владельческих вещей описателя», «Павла Паруты, Юста Липсиуша и иных».³⁷

Выбор книг, «претолмаченных в политичных бумагах», как видно, довольно характерен. Католическое мировоззрение все же оказало на него существенное влияние; [но] в нем нельзя не заметить существенного пробела: в числе его авторитетов нет имени Макиавелли, одного из самых типичных представителей политических теорий Возрождения; но такой пробел, допущенный Крижаничем, объясняется совершенно естественно коренными отличиями его воззрений от макиавеллизма. В самом деле, Макиавелли с его рационализмом и враждою к римской церкви не мог привлечь к себе сочувствия преданного миссионера Крижанича; ему были, конечно, известны и проклятия, которые, начиная с кардинала Поло, не раз произносили представители церкви против автора трактата «О государе», и то, что его сочинение с 1559 г. попало в «Index librorum prohibitorum», и та полемика, которая была направлена против него со стороны иезуитов.³⁸ Следует заметить, что и с мирской точки зрения основоположения Макиавелли мало подходили к общим взглядам Крижанича. Макиавелли представлялся ему рационалистом, который, однако, не придавал самостоятельного значения основным началам морали и справедливости в политике и подчинял их утилитарным требованиям здравого смысла.³⁹ Между тем, уже в самом выборе книг, «претолмаченных» в «Политичных думах», проявляется некоторый вкус Ю. Крижанича к стоической философии, в силу которой жизнь, согласная с человеческой природой или, точнее, с разумным пониманием ее, ведет к добродетели, справедливое таково само по себе, а не благодаря человеческим учреждениям. В самом деле, и Парута, и тем паче Липсий, полагали подобного

рода начала в основу своих политических учений; последний высказался против многих из положений «остроумного», но безнравственного теоретика принципата.⁴⁰ Естественно, что при таких условиях Крижанич не мог вполне беспристрастно отнестись к Макиавелли, которого он называл нечестивым человеком, сыном дьявола; он изложил начала атеизма и той «псевдополитической доктрины», которая прикрывает злоупотребления правителей, коварно пользующихся властью для удовлетворения собственных своих страстей и выгод. Будучи, по-видимому, знакомым по крайней мере с трактатом «О государе» и «Флорентийскими историями», и почерпая из них иногда кое-какие факты, наш публицист полемизировал с важнейшими положениями так называемого макиавеллизма.⁴¹ Впрочем, Крижанич готов был и из сочинений Макиавелли позаимствовать кое-какие частные выводы; в труде Ботеро он мог еще встретить и некоторые из правил макиавеллистической политики, они также еще не вполне исчезли даже из сочинений Липсия, столь ценимого Крижаничем.⁴²

Только что указанный пробел в списке книг, «претолмаченных» Крижаничем, как видно, вполне естественен, если имеют в виду направление, к которому принадлежали упоминаемые им авторитеты, впрочем, не вполне однородные: он предпочитал пользоваться политическими трактатами Липсия и Паруты, чем произведениями Макиавелли. Впрочем, Липсий и Парута не придерживались вполне однородных взглядов, например, на формы правления. В своих взглядах на «смешанную» форму правления, выразившуюся в государственном устройстве Спарты и Венеции, Парута, например, все же близок к Макиавелли: подобно ему он признает, что такие формы — наилучшие, и что им, по-видимому, более прилично соблюдение мира, чем ведение войны. Липсий, напротив, признавал лучшей формой правления принципат.⁴³ Замечательно, что, может быть, в зависимости от указанных оттенков, отношение Крижанича к своим авторитетам далеко не одинаково: он менее близок к Паруте, чем к Липсию.

С сочинениями «прокуратора св. Марка» Крижанич познакомился, вероятно, еще в Италии, тем более, что сам побывал в Венеции, славившейся долговечностью своего государственного устройства.⁴⁴ Нельзя сказать, однако, что взгляды Паруты оказали безусловное влияние на воззрения нашего автора; в основных положениях между ними, напротив, обнаруживается довольно существенное различие. В учении о добродетели, например, Парута придерживался, по собственному его признанию, скорее воззрений Платона, чем Аристотеля: он полагал, что мудрость

(*prudenza*) проистекает не от чувствований (*appetiti*), а от разума, и называл ее «царицею добродетелей»: благодаря ей человек знает, что ему нужно для хорошего и счастливого жития. Крижанич, напротив, придерживался учения Аристотеля о добродетели как о золотой середине.⁴⁵ Понимание «общего благополучия» как цели, ради которой возникли и существуют человеческие общества, также далеко неоднородно у обоих авторов. Парута учил, что познание добра, сознательное стремление к нему и исполнение его благодаря четырем главным добродетелям (мудрости, справедливости, твердости духа и умеренности) порождает «истинное благо». Крижанич заменил довольно сложную конструкцию Паруты эмпирическими определениями: хотя он и упоминает об общем добре, но преимущественно рассуждает только о средствах его осуществления в правительственной политике.⁴⁶ Едва ли, однако, не самое крупное разногласие между обоими писателями обнаруживается во взглядах их на лучшую форму правления: «прокуратор св. Марка» считал наисовершеннейшим типом государственного устройства Спарту или Венецию, в которых форма правления смешанная; такой тип будучи, по его мнению, самым естественным из всех более других способен к совершенствованию. Крижанич, напротив, не раз высказывался в пользу «самовладства», хотя и старался придать ему закономерный характер.⁴⁷ Несмотря на такие разногласия в существенных положениях, между учением Паруты и рассуждениями Крижанича можно указать немало общего.

Влияние Ю. Липсия на Ю. Крижанича также не подлежит сомнению. Известный знаток классической латыни на склоне дней своих совсем примирился с римской церковью;⁴⁸ [он] пользовался таким авторитетом, что на него ссылались даже в русской письменности последней четверти XVII в. Подобно Ш. Старовольскому, ставя его чрезвычайно высоко, Ю. Крижанич пользовался его сочинениями. Трудно сказать, однако, насколько философские труды знаменитого ученого были известны автору «Политичных дум».⁴⁹ Хотя он не раз высказывается в них против Эпикура и учения об удовольствии как о конечной цели человеческой жизни, но едва ли с чисто стоической точки зрения, а между тем он мог бы почерпнуть ее из сочинений Ю. Липсия.⁵⁰ Последний, вероятно, представлялся нашему автору главным образом как «человек великого разсудка», «преименитый мудростью», которую он и обнаружил в своих «многославных» книгах по политике.⁵¹ Дальнейшее подтверждение этого мнения можно найти и в том, что самая политика Ю. Липсия принята была во внимание Ю. Крижаничем главным образом лишь постольку,

поскольку она содержала учение о принципате. Этические предпосылки Липсия, его рассуждения о «руководительницах» гражданской жизни: добродетели и мудрости (*virtus et prudentia*), с их подразделениями (*pietas et probitas, prudentia privata et publica* или *domestica et civilis*) едва ли оказали большое влияние на автора «Политичных дум», наподобие Липсия, заявившему в предисловии к своим «Шести книгам о политике, или гражданском учении», что он посвящает труд свой в сущности обсуждению одного «принципата». ⁵² Ю. Крижанич назвал свои «Политичные думы» «разговорами о владетельстве» и во всяком случае широко пользовался «Шестью книгами» и «Увещаниями» Ю. Липсия для изложения своей излюбленной теории о «самовладстве». ⁵³ Такой вывод подтверждается, между прочим, и тем, что Крижанич в числе «политических писателей», заслуживающих внимания, указал также на комментатора Липсиевой доктрины Хокиера ⁵⁴ и ценил почитателя той же доктрины — Старовольского. ⁵⁵

В своем списке авторов Крижанич глухо упоминает и об «иных» писателях; в «сербском письме» он называет некоторых из них и между «хвалеными» писателями, составителями книг «зело полезных и утешных, справующих о политических или о земленачальнических делах», Крижанич указывает и на довольно известного в свое время Ботеро. При оценке отношения Крижанича к Ботеро не мешает иметь в виду, что последний поддерживал дружеские связи с иезуитами. Уже с такой точки зрения главное его сочинение, посвященное архиепископу Зальцбургскому, могло привлечь к себе внимание нашего публициста. Крижанич мог быть знаком с рассуждением Ботеро «*Della ragione di stata*»; оно едва ли отличается глубиной и оригинальностью своего содержания, но все же могло нравиться ему благодаря ясности и внешней схематичности своего изложения, а также примерам и практическим советам касательно управления и политики; пользуясь большой известностью, сочинение Ботеро могло, конечно, попасть и в руки Крижанича. ⁵⁶ Помимо некоторых общих идей, слишком мало обоснованных и слабо развитых Ботеро, наш публицист мог заинтересоваться его учением о способах, которые государю нужно употреблять для того, чтобы приобрести любовь своих подданных и добрую славу; возможно, даже, что самый план «Политики» сложился у Крижанича под некоторым влиянием этого учения. Кроме забот о религии, государь, по мнению Ботеро, должен радеть о том, чтобы подданные его имели обилие во всем (*l'abondanza*), а также о мире и справедливости; вместе с тем автор в число добродетелей, нужных государю, выдвигает кроме справедливости и мудрость (*prudenza*);

рассмотрению ее значения он посвящает особую книгу.⁵⁷ Крижанич также различает «три мирские твердости»: богатство (или «благо»), силу и мудрость; соответственно такому делению и главное его сочинение распадается на три «дела».⁵⁸

Многое заимствуя из политической литературы XVI в., Крижанич точно позабыл, однако, о существовании одного из самых значительных сочинений того времени, автор которого попытался ввести начала права в политику; он не останавливается на выяснении своего отношения к «Республике» Бодена, а между тем Крижаничу легко было бы признать его сочинение попыткой порвать с макиавеллизмом и на моральных началах построить теорию государства, нисколько, впрочем, не пренебрегавшую его утилитарными целями и довольно близкую к воззрениям нашего публициста. Возможно, что и в данном случае Крижанич руководствовался католическими симпатиями: Боден, вероятно, склонный к теизму, терпимо относился к разным вероисповеданиям, чем и вызвал против себя протесты иезуитов и, между прочим, зложелательную критику Поссевина; с такой точки зрения Боден не мог внушить к себе особенное доверие и со стороны Крижанича.⁵⁹ Во всяком случае Крижанич расходился с Боденом в некоторых из существенных положений своей теории, например, относительно учения о рабстве и о свободе совести, о суверенитете независимо от формы правления, о смешанной форме правления, о царской присяге и проч. Тем не менее, по крайней мере во взглядах на значение легитимной монархии или «праведного самовладства» и на права монарха, между обоими писателями можно отметить и кое-что общее.⁶⁰

Наконец, в числе важнейших специальных сочинений, обративших на себя [внимание] Крижанича, можно отметить громадную компиляцию Фауста, уже несколько знакомого и с новой доктриной естественного права: в своих объемистых «Увещаниях о казне» Фауст уже ссылается на мнения Ольдендорпа и даже Гроция; автор «Увещаний», в свое время пользовавшийся большой популярностью, попутно излагает некоторые политические теории, аналогичные с теми, которые мы встречаем и в сочинениях Крижанича. Если такое сходство и не всегда может свидетельствовать в пользу того, что наш автор заимствовал свои положения из «Увещаний», то во всяком случае оно указывает на то, что взгляды подобного рода уже обращались тогда в иностранной литературе, известной и Крижаничу. Обширное сочинение Фауста содержало немало ходячих мнений, которые, впрочем, и помимо него могли, конечно, попасть в сочинение Крижанича.⁶¹

Таким образом, даже при поверхностном обозрении тех литературных пособий, которыми Крижанич пользовался при составлении своей «Политики», можно предположить, что он находился под влиянием ученых, все еще не порвавших с католической церковью, но уже усвоивших себе и некоторые из основных начал культуры Возрождения. Это предположение действительно оправдывается и рассмотрением самого содержания политического учения Крижанича. Основные начала его, впрочем, мало разработаны; Крижанич имел в виду не столько изложить свою политическую теорию, сколько приладить ее к русской жизни. Естественно, что он мало останавливался на обсуждении общих принципов всякого общежития и много рассуждал о «самовладстве», т. е. о той форме правления, которая казалась ему наиболее пригодной для России, и о ближайших задачах, которые русский государь должен был поставить себе для того, чтобы возвести ее на должную степень величия и славы.

В духе Фомы Аквинского и многих других писателей Крижанич делил одну из частей «философии» — этику — на три отдела: на «идиоетику», на «икономию» и на «политику». «Идиоетика», или «особенная» (индивидуальная) этика («осебуйное нравное учение»), учит, как человек должен управлять своим нравом, владеть собою и своими страстями, словом, как он «сам у себе имае благонравно жить». «Икономиа», или этика домашнего «господарства», наставляет, как он должен строить свой дом и владычествовать над своей челядью. «Политика», или искусство властвовать, содержит правила о том, как владетель должен владеть своей землей и народом и как ему «законы ставить». Следовательно, «политика» включает юриспруденцию; она учит разумному «законоставию» и правосудию; вообще, она учит государя, как ему «праведно, славно и честито [почетно — *А. Л.-Д.*] владать людство, грады и народы». ⁶²

В известных нам произведениях Крижанич высказал несколько замечаний касательно «идиоетики», но сосредоточил свое внимание главным образом на «политике» в ее практических приложениях к русской политической жизни.

В своих этических воззрениях Крижанич придерживался известного учения Аристотеля, принятого во внимание и Фомаю Аквинским (*medietas*). «Нравны бо учителя (свети отци и философи вси)», — пишет автор «Обличения», — учат, что «всяко благонравие ди ходит и стоит, а злонравие блудит по краинах и опадает в пропасти. Указ тому приносет. Дарльвост ди иест благонравна крипост и ходит по среднем путу... А скупост пак иесь злонравие: и блудит по скудности: скупец бо скудно даиет.

И разсипност иест злонравиеже: и блудит по избытку; разсипник бо глупо сиплет и раздаиет имение». Таким образом «доброта стоит в середине; а в скудости и в избытку ся чинит преступление». С такой точки зрения Крижанич рассуждал, например, и о свободе: «поелику всякая неумеренност дурна», то и чрезмерная свобода превращается в «скотское своеволие» и становится «грехом». ⁶³ Дальнейшее свое учение о главнейших добродетелях Крижанич изложил в своих «Политичных думах» лишь применительно к обязанностям государя «самовладца».

Этика «домашнего господарства» также была мало разработана Крижаничем; он коснулся ее, например, в своем рассуждении о «холопстве», составленном в духе Фомы Аквинского. Последний признавал институт рабства, но не с точки зрения естественного права, а, по-видимому, на основании некоторых начал права народов и учения о первородном грехе; подобную же аргументацию легко усмотреть и в рассуждении нашего публициста. ⁶⁴ Крижанич вполне определенно высказывается за сохранение в домашнем союзе и холопства. Хотя по его словам, «пред Богом все люди суть еднаки», однако, и рабство имеет все основания. Он старается доказать его целесообразность, частью ссылаясь на божественный закон и право народное, частью утилитарными соображениями и историческими примерами. «Божественный закон» (*lex divina*), по словам Крижанича, подтверждает ту зависимость, которая возникает путем самопродажи себя в рабство; Священное писание увещевает слуг (*servos*) повиноваться своим господам, запрещая последним лишь убивать и обезображивать их, например, отсекав их члены и т. п. Крижанич готов признать, что рабство (*servitium*) не возникает из естественного права, но было «порождено» только правом народным или правом войны, в силу которого победители принуждали военнопленных делаться их рабами. Впрочем, помимо божественного закона и права народного, тот же порядок домашних отношений можно, по мнению Крижанича, оправдать и утилитарно-политическими соображениями: после того, как природа человека была испорчена грехопадением, без рабства нельзя сохранить ни хорошего правления, ни общественного спокойствия и повиновения законам. Люди благодаря испорченности своей природы стали надменными и непокорными; они не поддаются разумным увещаниям и просьбам; приходится силою заставлять их исполнять свои обязанности; трудно и даже невозможно, например, вести войну такому государю, который не может повелевать знати (*nobiles*), и такой знати, которая лишена возможности делать то же по отношению к своим слугам. Отсюда Крижанич решается

сделать и дальнейший практический вывод: ввиду испорченности человеческой природы, государства не совершали ничего великого без рабства, о чем свидетельствуют, например, подвиги персов и греков во времена Кира и Александра, а также победы римлян и турков. Напротив, народы, которые, подобно немцам, раньше придерживались «закона рабства» и наводили страх на своих врагов, теперь, «сделавши многих свободными», уже не в состоянии защитить даже самих себя от нападений. России, очевидно, нужно миновать такую опасность: доколе она ненарушимо сохранит «закон рабства», доколе она с Божью помощью будет в состоянии сохранить и свое величие, и свою свободу, и свое положение среди других государств.⁶⁵

Таким образом, уже в своей этике «домашнего господарства» Крижанич высказал недоверие к «испорченной» природе человека и к человеческой свободе; в связи с другими теоретическими соображениями оно приводило его к признанию рабства: вопреки авторитетному мнению Бодена, он полагает, что рабство — наиболее пригодное средство и для того, чтобы достигнуть политического могущества; но лучшее средство для достижения такого могущества он усматривал в «самовладстве»; учение о нем Крижанич преимущественно и развил в своих «Политичных думах».

Большинство авторитетов, ценимых Крижаничем, настаивало, однако, на тесной связи религии и этики или одной только этики с политикой. Трудно сказать, в какой мере известное учение Фомы Аквинского о «*visione*» и «*fruitiōnem divīna*» оказало влияние на Крижанича. Правда, и он полагает, что цель всякого законодательства есть Божия слава и спасение душ и «общее временное добро народное»; повинность государя состоит в том, чтобы «людство учинить блаженно», для чего последний и должен прежде всего «богочестие бречь». Но наш публицист слишком мало остановился на разьяснении того, что именно, по его мнению, следует разуметь под «блаженством» и должно ли признать «*visionem*» и «*fruitiōnem divīnam*» главенствующей целью человеческого общежития, а жизнь, согласную с добродетелью, лишь средством для достижения этой цели.⁶⁶ Вероятно, что в данном случае Крижанич придерживался правила, ничуть не касаясь споров о вере, заниматься только другими полезными и приятными «матерьями» для того, чтобы таким образом предварительно приобрести доверие русского правительства, а потому и не решился развивать учения «ангельского учителя» [Фомы Аквинского — А. Л.-Д.] о достижении такого блаженства через посредство «божественного правления», т. е. в сущности через посредство католической церкви; не объясняя умолчание подобного рода,

оно придает всей политической теории Крижанича более светский, утилитарный характер, отличающий ее от традиционного учения «ангельского учителя» и, по крайней мере, внешним образом сближающей ее с позднейшими конструкциями писателей Возрождения. Нельзя не заметить, однако, что Крижанич строит свою мораль все же с вероисповедно-христианской точки зрения. В свое понятие об «истинной свободе», например, он, по-видимому, не включает понятие о свободе совести; да и в число основных «столпов» его идеального государства он ставит на первое место соблюдение веры «православной»: государь должен заповедать, чтобы ни один из его подданных не имел воли «ереси которой веровать, ни обдержать, ни в нашу державу вводить», а в противном случае да будет он «по делу нещадно казнен». ⁶⁷

Во всяком случае, подобно Аристотелю, Фоме Аквинскому, Паруте и другим писателям, и Крижанич в сущности признавал нравственные задачи государства; хотя он и не рассуждал о них в определенности, но, очевидно, принимал во внимание такую точку зрения в том случае, например, когда заодно с «ангельским учителем» полагал, что «вечное Божее», а также «уроженное» законодательство должно лежать в основе положительного закона, ⁶⁸ или когда он отличал «добрые» способы правления от «сказных». ⁶⁹ Некоторые из своих этических предпосылок Крижанич мог выработать, пожалуй, под влиянием мыслителей позднейшего времени, например, под влиянием учения Паруты или Липсия. По мнению Паруты, самопознание указывает путь к добродетельной жизни, предначертанной природой, а добродетель через посредство гражданского общежития ведет к общему счастью как к конечной задаче, преследуемой государством. ⁷⁰ Липсий также указывал на важное значение самосознания государя для государства; возможно, что отчасти под влиянием таких взглядов и Крижанич придавал большое значение самосознанию народному в достижении русским народом своего благополучия. Впрочем, Крижанич едва ли воспользовался мыслью о том, что человек может осуществить нравственную цель своего существования лишь в политическом общении с другими людьми, ⁷¹ и не счел нужным останавливаться на этико-телеологическом доказательстве необходимости государства: слишком мало обосновывая предпосылки своей теории, он преимущественно интересовался ее приложениями и прежде всего главнейшими задачами всякого правления.

Подобно писателям довольно разнообразных направлений, и Крижанич усматривает главную задачу правления в том, чтобы «людство чинить блажено» и достигнуть общего блага (*beatitudo*),

bonum commune). Уже выше было замечено, что Крижанич слишком мало выяснил свое понятие о блаженстве; впрочем, он иногда, по-видимому, сближал понятие о блаженстве с понятием об «общем добре»; блаженность народа, по его мнению, состоит в «правой вере, управе, обране и обилии». ⁷² Несколько менее сомнений вызывает другое понятие, принятое Крижаничем под названием «bonum commune», или «общее добро». Он мог знать мнение Аристотеля, в силу которого общее благо (bonum commune) есть то (quod omnia appetunt), что все желают, хотя бы из известного трактата «Об управлении государей»; он, вероятно, был знаком с рассуждениями Фомы Аквинского о том, что общее благо состоит в единении членов общежитий (unitas), называемом «мир», что государь должен управлять своими подданными не для своего, но ввиду общего блага и т. п. Однородные положения он мог, конечно, встретить и у позднейших писателей, например, у Паруты и у Липсия. Крижанич также утверждал, что государь «владеет народом не на свое особое, но на всего народа общее добро». ⁷³ С такой точки зрения он подобно своим авторитетам отличал «добрые» формы правления от «сказных»; «добрые» формы (т. е. «самовладство», «боярское владение» и «общевладство» или «гражданское господство») тем и отличаются от «сказных» («тиранства», «маловладства», «распусты»), что в них государь имеет в виду общее благо, а не личные свои выгоды. ⁷⁴

В связи с понятием об «общем добре» Крижанич, вероятно, ставил и понятие о свободе. По крайней мере в трактате «Об управлении государей» такая связь ясно обнаруживается: для того, чтобы члены общежития были свободны достаточно, чтобы правитель заботился об общем их благе, а не о частных своих выгодах; такое справедливое управление и будет подходящим для людей свободных. ⁷⁵ Возможно, что и Крижанич исходил из таких же предпосылок; правда, он, во всяком случае, не включал понятие о свободе совести в понятие об «истинной свободе»; но, подобно Бодену, он все же дает о ней несколько более определенное понятие по содержанию, пожалуй, довольно близкое к понятию о гражданских правах, но, может быть, не соответствующее тому собственно правовому значению, которое оно получило у Бодена. Крижанич, рассуждая о «свободе», кажется, имеет в виду не отношения подданных к государю, а только отношения их друг к другу.

Истинная свобода, по его словам, водворяется там, где каждый живет в безопасности, т. е. где его жизнь, честь и имущество ограждены, где вольно делать все, что христианский закон дозволяет и что полезно для наилучшей формы правления

(*quod optimo regimini utile est*) и общему народному благосостоянию и где никому нельзя безнаказанно совершать преступления; политические права граждан, напротив, остались без надлежащей оценки в «Политичных думах». Только предлагая, может быть, под влиянием того же трактата, меры, преграждающие «самовладству» возможность превратиться в «тиранство», он, по-видимому, намекает и на естественное право населения обеспечить себя от злоупотреблений властью со стороны правителя. С такой точки зрения Крижанич полагал, что народ, впервые избравший себе государя, не мог дать ему «всеконечное привластие уживать кралевство зло и добро, по своей воле» и считал желательным предоставить народу возможность не только давать «обещания кралю», но и принимать их от «кряля» при вступлении его на царство.

Для достижения основной цели всякого правления, т. е. «общего добра», сам государь должен, однако, обладать известными качествами. Подобно многим писателям, и Крижанич рассуждал о главнейших добродетелях правителя, характеризующих доброе правление: учение о них, коренившееся в аристотелевской этике, с разными вариациями отразилось в позднейшей литературе. Не говоря об учении о «*caritas*», развитого католическими учеными, наш публицист мог и у Фомы Аквинского, и у Паруты найти рассуждения о мудрости, справедливости, твердости духа и умеренности (*prudencia, justitia, fortitudo, temperantia*), нужных всякому правителю.⁷⁶

Естественно, что и Крижанич принял во внимание те же добродетели: он признает, конечно, что государь должен «познавать и любить Бога», а также «честить его добрыми делами»; к «мирским твердностям» он причислял мудрость; в своем рассуждении об обязанностях государя он кроме того, может быть, подразумевал и остальные добродетели; во главе их, вслед за обереганием «богочестия», ставил обязанности государя: «правду» устанавливать и судить, мир «проскорблять» и дешеvizну «промышлять».⁷⁷

В число главнейших задач правления писатели, ценимые Крижаничем, ставили, конечно, «законоставие». По мнению Фомы Аквинского, например, правительство должно путем законодательства делать граждан нравственно добрыми. Крижанич также приписывал большое значение законодательству: вместе с мудростью он причислял к «мирским твердностям» и силу, состоящую в добром законоставии; оно нужно для «учинения людства блаженным», ибо «добрые уставы суть орудие к доброму и блаженному жатию».⁷⁸ Подобно тому же «ангельскому учителю» и другим писателям, Крижанич рассуждал, что доброе законоставие

должно быть согласно с божественным и естественным законом,⁷⁹ что оно порождает и добрые нравы, что злое законоставие, напротив, порождает и злые нравы,⁸⁰ что согласно известному делению справедливости на коммуникативную и дистрибутивную, и законы могут быть коммуникативными, т. е. иметь в виду «сохранение справедливости между частными людьми» и дистрибутивными, т. е. относиться до общего блага или общего вреда.⁸¹ Между воззрениями писателей позднейшего времени, например, Парутой и Крижаничем, можно указать некоторое сходство и в других отношениях: оба они отчасти сходятся во взглядах своих на высокий авторитет закона, на повиновение всех граждан его нормам, исключаящее возможность произвола и порождающее общую всем им «свободу» и на соблюдение таких норм правительством.⁸² Оно не должно никому предоставлять и даже терпеть привилегии, которые не полезны всему общежитию; вместе с тем Крижанич настаивал и на том, что никто не может быть свободен от общих народных служб и дел, его «стану пристойных».⁸³

В своих «Политических думках», посвященных преимущественно обсуждению тех задач, исполнение которых должно лежать на русском государстве, Крижанич мало останавливается, однако, на общей теории государства. Гораздо внимательнее он отнесся к вопросу о лучшей форме государства и правления, так как то, а не иное решение, получало в его глазах и практическое значение для осуществления этих задач. Смешивая понятие о суверенитете с понятием о монархии, он преимущественно сосредоточил свое внимание на учении о «совершенном» и «праведном самовладстве», объединяющем государство.⁸⁴

В сочинениях позднейших писателей, которым Крижанич придавал высокую цену, он мог уже найти возражения против воззрений Аристотеля, ставившего демократию выше остальных форм правления. Мнение Аристотеля, писал он, повторяя слова Липсия, нам не мешает: Аристотель был человеком мудрым, но не пророком; наимудрейший может погрешить, а погрешности Аристотеля относительно лучшей формы политического устройства удивляться нечего; будучи греком, он и говорит сообразно греческому воззрению (мнению), а среди греков в то время господствовала демократия.⁸⁵ Вопреки увещаниям апостолов и святых Отцов церкви люди любят своеволие (*licentia*) и ненавидят подчинение: вследствие того, что природа их испорчена грехом, власть (*imperiū*) сделалась для них несносной, но среди людей больше дурных, чем хороших, а потому и разнузданность их ведет лишь к порокам и грехам; между тем, всякие пороки и грехи гораздо легче возникают и чаще бывают, долгие продолжают,

а также гораздо реже исправляются в демократиях, чем в монархиях. Следовательно, «черное людство» нуждается в том, чтобы его «на вузде держать» и от «бешеных поступков вознзщать», чего всего легче достигнуть в монархии;⁸⁶ «взяща есть вольность и слобода» в «самовладстве», нежели в «распутных общевладствах», ибо «высшая справедливость» (*maxima justitia*) и политическая дисциплина получают наибольшую силу в монархиях; да и безопасность от внешних врагов и слава всего лучше достигается не благодаря «могуществу черни», а при монархической форме правления.⁸⁷

Отношение Крижанича к «болярскому владанию» также сложилось, по крайней мере отчасти, под влиянием писателей, еще не порвавших с макиавеллизмом, а может быть, и политики нового времени, направленной к объединению государств под верховным главенством единоличного государя. Подобно, например, Ботеро он думал, что государю нельзя доверять «племенитым станам», склонным к возмущению против его верховной власти, отождествляя понятие о единстве верховной власти с понятием о самодержавной форме правления; он полагал, что нельзя предоставлять кому бы то ни было привилегий, которые клонились бы к нарушению такой власти и к разложению «современной монархии».⁸⁸ А между тем, понятие о «племенитых станах» все еще связывалось у Крижанича с понятием о их «февдах и лехнах» и с нарушением государственного единства; в тех случаях, когда «племенитые люди и бояре» присваивают себе «превеликие слободины» и «кряля не послушают», царство разделяется, пустеет и может разориться. «Племенитые» люди должны присягнуть царю, что они никого не признают князем, господарем или владателем «под коим ни будь именем или привластием... разве токмо, колико кому области, от Божия и от... кралевыя милости, будет дано и допущено»; лишь смотря по их годности и верным службам князь может «не отказать» и прежним князьям «носить имя княжеское», но с уговором, чтобы они «исповедали», что оно принято ими не по «родонаследию», а от самого царя; в случае же кто-либо станет «щитить себя» какими-либо «слободинами» и не захочет повиноваться царю, тот да лишен будет своих «слободин» «и по делу да ся казнить». Вместе с тем Крижанич полагает, что нельзя выдавать и такие привилегии, благодаря которым «болярски и военны люди, тежаков безказенно избобизают». С точки зрения общего добра он полагал, что никто не должен «сельских людей никакo стужать, нить избобизать, нить мимо [царского — А. Л.-Д.] указа работами либо тяготами надсажать» и что никто не должен «жить безделен и общему добру некорыстен», ибо «Богу

и всякой правды» противно, чтобы те, которые ничего не делают для народного добра, за собою держали «большие ужитки» и избежали «сласть и тук земли». С такой точки зрения ни один князь, ни «инога стана человек» не должен быть свободен от «общих народных служб и дел», стану своему пристойных: «от двора, от приказов, от ратных выправ, от посольстов». ⁸⁹ Вообще, хотя Крижанич и соглашался предоставить «всем племенитцам» некоторые привилегии, личные и имущественные, но лишь такие, которые не представляют опасности для государственного единства и полноты верховной царской власти: «пристойныя слободины» «властелей», [которые] даже полезны, по его мнению, для укрепления «праведного самовладства», в противном случае легко превращающегося в тиранию, под условием, что они в случае нужды, а не «злехких причин», могут быть отменены царем. ⁹⁰ Естественно, что с принятой им точки зрения Крижанич не мог сочувственно отнестись к «болярскому владанию». На основании аргументации, сходной с вышеприведенной, он приходит к заключению, что и в аристократиях люди получают больше возможности поступать дурно, во вред общему добру, что порождает разногласия, споры и внутренние междоусобия; таким образом, аристократия гораздо чаще мешает царю, желающему поступать хорошо, чем царю, желающему поступать дурно; да и «истинной свободы» больше в монархиях, чем в «распушенных аристократиях». ⁹¹

С несколько бóльшим сочувствием Крижанич относился к смешанной форме правления. Он мог знать, конечно, что Фома Аквинский обратил внимание на ее преимущества и что Парута признавал ее лучшей формой правления. Уже последователи Фомы Аквинского отмечали умеренность правления венецианских дождей; Парута подчеркивал преимущества смешанной формы правления, осуществленной в венецианском государственном устройстве. Наконец, и Липсий выставял на вид долговечность Венецианской республики, «счастливой своими законами и учреждениями». ⁹² Естественно, что общераспространенное в то время мнение о совершенстве венецианского государственного устройства оказало влияние и на Крижанича. Он пришел к заключению, что «венетчаны суть сунены во владательских вещах несметно быть вещи» и что Венецианская республика считается самую свободною из всех в мире. А такой вывод имел важное значение и в дальнейших рассуждениях нашего публициста о том, что отличный образ правления и отличные законы не только не разрушают, но организуют и ограждают (защищают) человеческую свободу в той мере, в какой она прилична человеческому общежитию; разрушая распушенность, присущую зверям,

а не людям, они-то и порождают почет, которым в высшей степени пользуются венециане.⁹³ Тем не менее и смешанная форма правления, по мнению Крижанича, не могла выдержать сравнения с самовладством: венецианское государственное устройство, сосредоточенное в одном городе, не говоря о том, что и в нем «монополия» не устраняет многих злоупотреблений, все же не может служить образцом для больших государств; а между тем «меньшие княжества» (*minores principatus*) легко приближаются к тирании; истинно-государственного устройства, предписываемого божественным законом, можно достигнуть только в больших монархических государствах.⁹⁴

Судя по некоторым текстам, Крижанич признавал царя «наместником» и «державником» Божиим; но с точки зрения его отношения не к Богу, а к прочим смертным, он разумел под «самовладством» неограниченную монархию.⁹⁵ Подобно Беллярмину, например, Крижанич полагает, что «краль есть яко некий Бог на земле»; подобно Бодену, но уже вовсе не различая понятий о суверене и о монархе, Крижанич рассуждает о том, что нет достоинства и величества в мире выше (*superior*) достоинства и величества царского; что Бог поставил краля «выше человеческого законоставия» и за то «краль немает и не может учинить законоставия высшего от себе»; он есть «выший от всякого человеческого законоставия»; он не «подложен никаковой человеческой заповеди»; он «заповедует и господствует волям, разумом и телесом подданных людей», «або краль единожды помазан или окорунен, немает никакова судца на свету в мирской области», подданные должны оказывать ему «совершенную покорность».⁹⁶ Вместе с тем, однако, Крижанич не смешивает монархию с тиранией. Изображая свой идеал монархии он, кажется, имеет даже в виду «легитимную монархию» — «праведное самовладство»; он предлагает целый ряд мер для того, чтобы удержать власть монарха в пределах «доброего законоставия» и помешать ему превратиться в тирана. В таком построении Крижаничу едва ли удалось, однако, вполне выяснить вопрос об отношении между авторитетами: духовным и светским⁹⁷ и вполне согласовать понятие о «совершенном самовладстве» с понятием об «умерковании господства».⁹⁸

Все философы и все разумные люди, по словам Крижанича, согласны в том, что монархия лучше всякого другого правления.⁹⁹ Возможно, что Крижанич и в данном случае находился под некоторым влиянием известного учения, изложенного, например, в трактате «Об управлении государей», о том, что Бог один управляет всем миром и что монархия более других форм правления

удовлетворяет потребности сожителства людей в государственном объединении.¹⁰⁰ Может быть, в духе той же школы Крижанич рассуждал и о том, что «Бог есть первый и правый самовладец всего света» и что самовладство, будучи «Божьему владанию сподобно», есть и может быть от «иных луче».¹⁰¹ Естественный разум, по его мнению, также свидетельствует в пользу преимуществ единовластия; оно легче и скорее, чем другие формы правления, может склонять людей к добру и удерживать их от зла, а также исправлять «поблудки и сказы владания», оно «лучше, корыстнее и всему честнее народу».¹⁰²

При обосновании большинства своих положений Крижанич преимущественно пользовался, однако, теми соображениями, которые уже были высказаны Липсием в его «Шести книгах о политике» и в его «Увещаниях».¹⁰³ Липсий ссылался на Гомера, Платона, Исократа и Каллимаха, а также на Священное писание в пользу своего мнения; за ним и Ю. Крижанич приводит известное двустишие «Илиады», не без преувеличения указывая на то, что «самовладство прехваляют и наилуче быть проповедают все Елински философы и все Христиански наши святы Отцы».¹⁰⁴ Аргументация обоих авторов в пользу монархии как наилучшей формы правления также в существенных чертах вполне однородна. Липсий называет ее древнейшей; Крижанич «наистарее на свету»; Липсий полагает, что она наиболее соответствует природе, так как всего более распространена среди людей; Крижанич утверждает, что она «наиболее в народех»; Липсий называет ее наиболее разумной, ибо как одно тело должно быть управляемо одним духом, так и одно государство единым государем; Крижанич замечает, что «яко равно целость главы есть здравие всего тела, тако целость самовладства есть днище доброму стоянию всего народа»; Липсий признает ее полезнее остальных форм правления, так как в нем всего больше справедливости и взамен раздоров, возникающих там, где правят многие, водворяется спокойствие и согласие; Крижанич замечает, что в нем общая правда более «ся извершает, або покой и згода [согласие — *А. Л.-Д.*] народная в нем легче и более ся сохраняет»; Липсий усматривает в принцепате наилучшее средство охранить государство от внешних врагов, Крижанич рассуждает, что «супроть страха там сей способ есть без печальный». Наконец, один приходит к заключению, что монархии стоят дольше остальных государственных форм, а другой выражает ту же мысль, утверждая, что самовладство «наибостоятельное [тверже — *А. Л.-Д.*] их».¹⁰⁵ Сходство во мнениях Ю. Липсия и Ю. Крижанича о самовладстве, как видно, почти полное: все основные аргументы «преименитаго мужа»

в пользу принципата встречаются в «Политичных думах». Аргументация нашего автора представляет отличия только в том, что он отбросил мотивировку, предложенную Ю. Липсием, причем ограничился догматическим изложением его выводов в видоизмененном порядке и добавил к ним несколько соображений, не выделенных его предшественником в особые тезисы. Таковы, например, кроме вышеприведенного рассуждения о сходстве между Божиим владением и самовладством, рассуждения Крижанича о том, что в монархиях больше свободы, чем в остальных типах государственного устройства,¹⁰⁶ и что государства с самодержавной формой правления были наиславнейшими¹⁰⁷ и что в монархическом правлении народ «цветет и возрастает», что в них легче делать преобразования или исправлять всякого рода ошибки.¹⁰⁸

Влияние взглядов Ю. Липсия на «Политичные думы» при обсуждении автором их вопроса: «какое из краlevств лучше, обиральное или родонаследное», обнаруживается еще яснее, чем в предшествующем случае; рассуждение Ю. Крижанича ни что иное, как почти дословное повторение соответствующего текста из «*Monita et exempla?*». Он только резче выделил основные положения их и придал своему изложению живую форму разговора, дополнив его в одном месте несколькими фактическими примерами, почерпнутыми, пожалуй, из тех же «Увещаний». По изложению доводов за и против «обирания», наш публицист согласно «Ю. Липсиушу» приходит к заключению, что «кравство по наступованию луче ся владает и боле растет, неже по обиранию», что там, где бывали «добрыя» и «хвальныя» царства, например, «у персов, у македонцев, у египчанов, у чинуев [китайцев — *А. Л.-Д.*], у жидов; везде ся есть обдержавало родонаследие», и что наконец, «никакова соемная обиральная кравства [*comitialia regna* — *А. Л.-Д.*], несуть была, и не будут долговечна», ибо и они обыкновенно превращаются в родонаследные царства. Тут же Крижанич указывает и на то, что для отвращения всякого рода опасностей, необходимо установить законы престолонаследия и рассуждает о преимуществах салического закона.¹⁰⁹

Много общего между Крижаничем и Липсием и во взглядах их на обязанности государя. Правда, уже в трактате «Об управлении» и других сочинениях Крижанич мог встретить рассуждения о государе как наместнике Божием,¹¹⁰ но с тем же учением, последовательно развитым, ему легко было познакомиться и в «Увещаниях». Автор «Увещаний» выводит их из того факта, что государь в качестве наместника Бога должен ревностно подражать ему; такого же взгляда, разумеется, придерживается и наш писатель.¹¹¹ Обязательная задача правления, по мнению обоих, состоит вообще

в преследовании «beatitudo», «блаженства», или «bonum», блага граждан.¹¹² «Уряд кралев есть людство чинить блажено»; «краль владает народом не на свое особое, но на всего народа общее добро»; добро кралеве есть добро всего народа.¹¹³ В своей «Политике» Ю. Липсий, исходя из предварительно установленных им понятий о добродетели и мудрости, перечисляет важнейшие из таких обязанностей: он требует, чтобы государь был добродетельным и мудрым; добродетель его должна состоять главным образом в справедливости и милосердии, а мудрость — в понимании (*intellectum et dilectum*) того, к чему следует стремиться или чего избегать для достижения общего блага, как в мирное, так и в военное время; следовательно, по мнению Ю. Липсия, наряду с гражданской мудростью государь обязан иметь в виду и мудрость военную. Мудрость гражданская состоит главным образом в заботах государя о религии своих подданных, в частности, о соблюдении ими правил нравственности, а также в опытном управлении государством ввиду внешнего его спокойствия и крепости (*tranquille et fermiter gubernandi*); мудрость военная сводится к осторожному ведению войны согласно законам войны.¹¹⁴ Искусственная схема, которой придерживался Ю. Липсий, не нашла себе места в «Политичных думах»; тем не менее можно предполагать, что Ю. Крижанич воспользовался некоторыми из ее элементов, а также кое-какими замечаниями, встречающимися в «Политике», для того, чтобы выработать свое учение о «кравевома настоянии... илити печали и должном деле» самодержавного государя. Так как его повинность состоит в том, чтобы «людство учинить блажено», то он и должен «богочестия бречь и поспешать е, правду судить, мир проскорблять [предзаботиться о мире — *A. Л.-Д.*], дешевину промыслить», а также «об чести народной и об всяком поспешению общего добра печаль носить и промыслять». «*Cura religionis*» и «*Justitia*» Ю. Липсия, как видно, нашли себе место в только что приведенном перечислении; в выражении «проскорбление мира», которым Ю. Крижанич заменил первоначальное чтение «рать водить», едва ли обнаруживается желание автора соединить два главнейших свойства «гражданской и военной мудрости» — «*tranquilla et firma gubernatio*» и «*rerum quis et firmitas a militia*»; в данном случае он, вероятно, имеет в виду лишь мудрость военную, ибо несколько строк ниже взамен «проскорбления» он говорит «об обороне ратью от извонских врагов», а еще ниже снова употребляет, очевидно, аналогичный в данном случае термин «мир». Если припомнить, что и по мнению Ю. Липсия целью войны является мир, то такие колебания в терминологии Ю. Крижанича станут понятными; всякий государь, по его мнению,

«повинен промышлять своему людству мир и покой» и не предпринимать войны, если он не будет принужден защищаться от внешних врагов.¹¹⁵ Наконец, последние задачи правления, упоминаемые им, а именно: «промышление дешевины и печаль (попечение) об чести народной», хотя и могли быть сформулированы автором частью под влиянием других авторитетов (например, М. Фауста, настаивавшего на том, что богатство царя — в богатстве народа),¹¹⁶ частью благодаря собственным убеждениям, однако, тоже мимоходом отмечены Ю. Липсием в главе, посвященной изложению основных задач правления. Здесь он прямо заявляет (словами Цицерона), что для блаженства граждан нужны, между прочим, богатство и слава, — выражения, близкие к тем, которые употребляет и наш автор.¹¹⁷ Схема Ю. Липсия, как видно, могла оказать влияние на построение Крижаничем теории о «кравелевом настоянии».

Нельзя, однако, сказать, что такая схема стала действительно известной Крижаничу только из сочинений Липсия. Ботеро, например, указывал на важное значение «религии» для того, чтобы со сверхъестественной помощью Божьего милосердия поддерживать государство; без нее все остальные основания государства колеблются; следовательно, государь должен (не только ввиду религиозных требований, но и ввиду политических целей) «заботиться» о религии и о ее распространении. Несколько ниже, приступая к рассуждению о «специальных» средствах, благодаря которым государь достигает любви своих подданных и доброй славы, т. е. оснований всякого истинного государственного управления, тот же автор различает между ними три главных, а именно: водворение в государстве обилия, мира и справедливости (*l'abondanza, la pace, la giustizia*).

В самом деле, народ может чувствовать довольство только тогда, когда у него есть достаточно нужной ему и дешевой пищи; но он может получить ее лишь в том случае, если пользуется миром, т. е. не страданием от внешних войн и от внутренних раздоров; устранить последние и достигнуть внутреннего мира и спокойствия, при которых каждый может жить без опасения за сохранность своей жизни и своего имущества, нельзя, однако, без справедливости: ибо она и состоит в том, чтобы сохранить за каждым и обеспечить ему свое.¹¹⁸ Легко заметить значительное сходство между приведенной схемой и рассуждениями Крижанича о «кравелевом настоянии или печали и должном деле и повинности»: усмотреть его, например, между «*cura delle cose sacre*» и «*propagazione della religione*» и обязанностью государя «богохотие бречь и поспешать е»; между вышеуказанными способами

доброто правления (*la giustizia, la pace, l'abondanza*) и «должностью» государя «правду судить», мир или «обрану от извонских врагов и от домашних воров проскорблять», «дешевину промыслить». Правда, между схемами Ботеро и Крижанича можно, пожалуй, отметить и некоторое различие. К вышеназванным «повинностям» Крижанич присоединяет еще одну, формулированную, впрочем, довольно неопределенно: по его мнению государь должен «об чести народной и об всяком поспешении общего добра печаль носить и промыслять»; но такое различие сглаживается, если припомнить, что между «способами», которыми государь может склонять к себе расположение подданных, Ботеро отдельно указывал еще на приносящие славу великие предприятия, гражданские (например, полезные сооружения) и военные (*imprese honorate e grandi*); их можно сопоставить с «печалью» государя о всяком помышлении общего добра и о «чести народной», тем более, что и сам Крижанич, по-видимому, готов был рассматривать эти задачи правления отдельно от остальных.¹¹⁹

Гораздо важнее отметить другое, принципиальное различие между разбираемыми схемами: Ботеро рассуждает о «способах» (*mezzi*), которыми государь может приобрести любовь своих подданных и добрую славу, что придает некоторым его соображениям макиавеллистический оттенок; Крижанич, напротив, говорит о «должном деле и повинности» краля. С такой точки зрения Крижанич все же ближе стоял к Липсию, чем к Ботеро,¹²⁰ и придавал своему понятию о государстве оттенок закономерности.

Итак, управление представлялось Ю. Крижаничу не делом личного произвола государя и не простым управлением во владении ввиду его личных выгод, а трудным и ответственным исполнением определенных задач: Бог сотворил царей на свете и дал им власть над народами не ради их удовольствия, а на благо царствам и народам; не для того, чтобы им «господовать, заповедать и разкошей уживать», но с тем, чтобы они «об народном добру день и ночь скорбно промыслили». Для надлежащего осуществления столь сложных задач управления государю, однако, недостаточно одного желанья и даже разума; ему нужно еще «философское учение». Не говоря о «злых», грехи которых вызваны «незнанием», и добрые нуждаются в нем, так как и они принуждены «помню носить» и промыслять о «несчетных» вещах; решать их без предварительных знаний, чисто практическим путем государю не приходится, так как опыт приобретается поздно, а ошибки его могут повлечь за собою весьма вредные последствия для народа; почерпать же такую опытность из советов думников — опасно, ибо в их среде много «ласкавцев, кои и сами от себе злыя

думы подают и владателям, что либо несподобно задумавшим, все потакуают». Следовательно, для того, чтобы «на памяти держать толико расчетов и разных обзоров», государю нужна философская книжная работа, ибо книги не боятся говорить истины; впрочем, «разумному кралю [потребно — *А. Л.-Д.*] держать у себя [по крайней мере — *А. Л.-Д.*] одного или два философа, под именем изпоминника ильтии годописца, и языку изтяжателя», которые и объявляли бы ему истину.¹²¹ При поверхностном чтении этого любопытного проекта можно подумать, что автор его мечтал чуть ли не о системе просвещенного абсолютизма, основанного на философии, но сопоставление рассуждения Ю. Крижанича с соответствующими взглядами Ю. Липсия придает ему иное освещение. Лейденский профессор, как известно, признавал добродетель и мудрость (*prudencia*) «руководительницами гражданской жизни»; мудрость (*prudencia*), по его мнению, достигается благодаря памяти и опыту, причем память в данном случае важнее опыта; но «душею и жизненным нервом» памяти (*anima et vita memoriae*) оказывается история, в качестве «учительницы жизни» весьма важная для управления гражданскими делами; между тем, мудрость, основанная преимущественно на истории, в особенности нужна всякому государю.¹²² Ю. Крижанич находился, очевидно, под влиянием таких же идей, изложенных и другими писателями, например, Ботеро, но без такого теоретического обоснования их,¹²³ он ясно высказал свое предпочтение «философскому книжному учению» перед «дельным отведанием» и намекнул на то, что под «философским учением» следует разуметь историю. В самом деле, по его мнению, философская книжная работа потребна государю «да их опоманет об одном и другом обзору и да им из книг на очи поставить прилики старых времен»; кроме того, и самое название «философов», которых должен держать при себе государь, указывает на то же назначение по крайней мере одного из них: «изпоминник» или «годописец», очевидно, представлялся Ю. Крижаничу присяжным историографом; название же второго («изтяжатель языку») как будто свидетельствует о формальном значении его роли. Так как при этом наш автор в крайнем случае готов ограничить число предполагаемых им «философов» одним, то и можно полагать, что он придавал главное значение «изпоминнику» или «годописцу». Таким образом, проект Ю. Крижанича объясняется в духе той школы, из которой вышла и его политическая теория о самовладстве. Он, может быть, лишь с большей настойчивостью, чем его учитель, проводил свою мысль, так как хорошо понимал, что русскому государю тем паче следует предаваться «философской книжной работе», что его «думники книг

политичных и философских не разумеют», а между тем «книжна бо и политична мудрост и разума убистрение [в связи с дружескими отношениями к Литве и Польше — *А. Л.-Д.*], учинили бы русски народ много славниишим и пред окружными народами много грозниишим и во всаком имену и благу обылниишим». ¹²⁴

Не только в выяснении генезиса «мудрости», но и в определении ее содержания, Ю. Крижанич, может быть, не так далек от Ю. Липсия, как это может показаться с первого взгляда. ¹²⁵ «Политичная мудрость» а, значит, и «мудрость мирская королевская», пишет он, стоит на сих двух речах: познай сам себя; не веруй «инородникам». Самопознание, как известно, приобрело большое значение в глазах представителей стоической философии: признавая естественность добродетели и требуя от человека жизни согласно его природе, многие из них усматривали в разумном познании собственной природы, в частности, и главным образом в самопознании собственной души и ее божественного содержания важнейшее средство для того, чтобы следовать по стезе добродетели. Со взглядами подобного рода Ю. Крижанич мог познакомиться и через посредство П. Паруты; но систематическое изложение их дал Ю. Липсий, один из виднейших последователей и популяризаторов учения стоиков в Новое время. ¹²⁶

Возможно, что и благодаря его трудам Ю. Крижанич приобрел теоретические основания для того, чтобы настаивать на необходимости русского национального самосознания и самобытности русского народа. ¹²⁷ Несколько более определенная связь, чем в предшествующем случае, между мнениями обоих писателей обнаруживается по поводу второго положения Ю. Крижанича «не веруй инородникам». Так, например, рассуждая о том, насколько дозволено правителю притворство (*dissimulatio*), Ю. Липсий разрешает государю прибегать к нему относительно иностранцев или врагов, и в данном случае как бы отождествляет одних с другими, что не раз делал и наш публицист. ¹²⁸ Нисколько не настаивая на том, что Ю. Крижанич заимствовал все свое построение «мудрости» из одних только сочинений Липсия, можно тем не менее утверждать, что элементы его не были чужды нашему публицисту и что он развил их, может быть, в духе того учения, которое вообще так сильно повлияло на его взгляды.

Несколько иное влияние можно проследить в рассуждениях Крижанича о верховных правах государя. Хотя Крижанич, кажется, ниже прямо не ссылается на Бодена, но между теорией французского юриста о «*jura majestatis*» и рассуждениями нашего публициста о «властях величества» много сходного. Подобно Бодену он ставит, например, верховные права государя в связь

с его обязанностями, смешивает понятие о суверенитете с понятием о власти верховного государственного органа, что и дает ему возможность всецело перенести «власти величества» на «кряля». ¹²⁹ В самом деле, учение об «общем добре» повлияло и на учение Крижанича о правах государя: он ставил их, по-видимому, в связь с его обязанностями: царь должен «учинить людство блаженным»; но он может достигнуть этой цели через «добрые уставы», без которых «ни един народ не может быть блажен»; следовательно, «владелец» должен и может свою охоту к благу миру «осведочить» путем «доброго законоставия»; таким образом, «кряль есть законоставец; илити паче живо законоставие». ¹³⁰ Аналогичный способ рассуждения Крижанич употребляет и при обосновании другого права верховной власти: царь должен быть стражем государства и сохранять «рубежи кралевственные»; отсюда легко было вывести и право царя держать войско под знаменем. ¹³¹ В своей схеме суверенных прав Крижанич исходит также и из того положения, что «власть величества» должна быть сохранена во всей ее полноте за царем: да никто не присвоит себе никакой власти, говорит царь в своей беседе с народом, «по коей бы ся могла нарушить власть нашего величества». ¹³²

Во всяком случае, Крижанич предлагает схему суверенных прав, довольно близко подходящую к той, которая уже была дана Боденом. Наш публицист, правда, излагает ее в довольно беспорядочном и едва ли во вполне установившемся виде, причем отождествляет их с властью монарха. Перечисляя «власти величества», он, например, даже не упоминает здесь о «законоставии», хотя, очевидно, в таком именно смысле рассуждает о нем в других местах. Тем не менее и Крижанич признает почти все те «власти величества», которые были систематически рассмотрены Боденом: и право государя давать законы своим подданным, и право «держат грады утвержденные и войско под знаменем», т. е., вероятно, объявлять войну, а значит, и заключать мир, и право назначать правительственных лиц, а также право суда, и право чеканить монету. Некоторые из отличий в обеих схемах едва ли существенны: Боден, например, рассуждая о праве государя давать законы, настаивает на том, что в таких случаях согласие сената, народного собрания или сословий необходимо; суверенный монарх не обязан давать законы с их согласия, хотя оно и в монархии может быть полезным. Крижанич, рассуждая о «властях величества», по-видимому, выразил ту же мысль в виде особой довольно темной статьи: «да никто без нашего указа не созывает никаких соймов, ни соборов». ¹³³

Нельзя не заметить, однако, что Крижанич, пожалуй, резче французского юриста оттенил еще одно право монарха, а именно

его право взимать налоги с населения. Боден в данном случае находился под влиянием средневекового правила, что государь не имеет власти по своему усмотрению (*à son plaisir*) взимать налоги с населения и в качестве обыкновенных доходов придавал существенное значение одним только доходам с доменов, а также ввозным и вывозным пошлинам.¹³⁴ Крижанич, напротив, в рассуждении о «королевской области» и исходя из известных евангельских текстов, без таких оговорок настаивает на том, что «подданные» «повинны» платить «королю королевичу, то есть дань» и что он имеет право «поставлять торговли», т. е. «подати с торгу». Возможно, что в данном случае Крижанич находился и под влиянием тех «макиавеллистов или новых политиков», против которых приверженцы вышеприведенного правила направляли свои возражения.¹³⁵ У Ботеро, например, он мог уже найти довольно развитое учение о том, что государь имеет право взимать налоги и каким образом он может облагать своих подданных налогами, нужными главным образом для содержания войска и защиты от внешних врагов; подобно Ботеро и наш писатель настаивает лишь на том, чтобы король не собирал «серебра и золота безмерных множин».¹³⁶ Впрочем, в другом разделе своего сочинения сам Крижанич как будто отказывается от такого построения: царь, по его мнению, должен «общим советом... придумать основание общего добра» и предложить «жителям всего королевства» дабы они «общим соизволением произъявили ему», какими «поборами» они согласны заменить «корчемное и всякое иное самотержие», а также другие обременительные для населения способы пополнять царскую казну.

Следовательно, в таком смысле и обязанность «подбирников» платить именно эти поборы ставится в зависимость от соглашения «жителей» с царем.¹³⁷ Нельзя не заметить, однако, что наш публицист, кажется, рассуждает в данном случае не вообще о праве царя взимать налоги, а о том, какими более справедливыми налогами заменить прежние, менее справедливые; он, значит, имеет в виду единовременную реформу обложения, а не взимание налогов с согласия сословий, периодически испрашиваемого, что, может быть, устраняет и вышепризнанное противоречие.¹³⁸

Итак, на основании вышеприведенных сопоставлений можно прийти к заключению, что излагая общее учение о «самовладстве», Крижанич находился главным образом под влиянием писателей Нового времени. Все свои основные положения о «самовладстве» Крижанич, вероятно, формулировал под влиянием Липсия, а отчасти и других писателей, особенно Ботеро. Во всяком случае между мнениями Крижанича о монархии и рассуждениями о ней

Липсия, Ботеро и даже Бодена много сходного, а такое сходство позволяет сделать и дальнейший вывод касательно того положения, какое Крижанич занимал в современном ему движении политической мысли: он уже не мог довольствоваться средневековыми авторитетами и старался следовать за виднейшими представителями политической литературы позднейшего Возрождения. В результате он впервые в нашей публицистической литературе установил понятие о «праведном самовладстве», довольно близкое к понятию Бодена о «легитимной монархии».

С такой точки зрения Крижаничу предстояло выяснить, каким образом «умирает» власть монарха, и таким образом помешать ему превратиться в тирана. В своих рассуждениях о способах «умерить» власть монарха Крижанич мог исходить из известного требования, состоявшего в том, чтобы не дать ей возможности превратиться в тиранию («*temperatio potestatis regiae*»); но он несколько развил его, воспользовавшись, между прочим, учением о самопознании применительно к личности государя; вместе с тем он, может быть, принял во внимание и теорию о «*jugamentum subjectionis*» или аналогичное с ним понятие и таким образом уже несколько приблизился к теории о государственном договоре.

У современных ему писателей, например у Беллярмина, Крижанич мог встретить рассуждения о том, что всякое правление, как бы оно не приобреталось, избранием ли или иным способом, главным образом «дается Богом». ¹³⁹ Крижанич также исходил из положения, что «нет власти, неже от Бога» и, по-видимому, без ограничений применил его и к монархической форме правления. В своих рассуждениях об «умерковании господства» он не воспользовался учением о том, что власть первоначально находится в руках всех, всего «множества» (*multitudinis*), а не отдельных лиц, хотя некоторые из его элементов он мог уже найти даже в творениях Фомы Аквинского. ¹⁴⁰ Впрочем, теория об умерении власти царской, изложенная в трактате об управлении государей, вероятно, оказала влияние и на нашего публициста. Вообще, основываясь на только что приведенном изречении апостола, Крижанич воздержался, однако, от широкого его толкования: вопреки иезуитской теории о народном суверенитете, ¹⁴¹ он довольствовался тем, что применял апостольское учение к царской власти. Если принять, что иезуитская доктрина направлена была к тому, чтобы принизить светскую власть, то и отклонение от нее со стороны Крижанича, считавшего нужным в своем трактате превозносить выгоды верховной и единой монархической власти, станет более понятным. Подобно, например, Фаусту он полагал, что избрание царей совершается по воле Божией, ¹⁴² но не придавал большого

значения самому факту народного избрания и не связывал представления о нем с учением о государственном договоре. В самом деле, Крижанич усматривал в народном избрании лишь один из способов, которыми Бог «поставляет» царя и признавал его только самым древним сравнительно с остальными: «на початку бо света народы кралев избираху». Тем не менее Крижанич подчеркивал, что «все правозаконные крали» поставлены от Бога, а не от людей; что верховная власть царя (*suprema potestas*) от Бога, что один Бог дает ее царю; что даже в случае поставления его посредством народного согласия, царь остается «наместником Божиим на земле», а народ, «не имеющий в себе той власти», дает ему лишь «название краля». ¹⁴³ Впрочем, в мысли Крижанича можно заметить и некоторые колебания: в беседе царя с «жителями всего королевства», например, наш публицист заставляет царя высказываться в том смысле, что он «на праведном основании становит и крепит свое привластие», причем под таким основанием понимает не только «Божие», но и «всего народа згодное докончание»; тем не менее и в данном случае автор не приписывает самостоятельного значения «народному докончанию». ¹⁴⁴

Само собой разумеется, что другие способы приобретения власти — «через посредников Божиих» [т. е. пророков — *А. Л.-Д.*], через «наступление» и «через оружие» представлялись Крижаничу также средствами, которыми «Бог поставляет кралев в народах». Таким образом, основания для умерения власти царской, по мнению Крижанича, нельзя искать в перенесении власти с лица народа на лицо государя или, по крайней мере, в одном только народном избрании; но с такой же точки зрения народ, избравший государя, не мог предоставить ему и права нарушать божественные и естественные законы.

Подобно некоторым политическим писателям XVI в., например Бодену, и наш публицист указывал, скорее, на моральные, чем на политические, гарантии «праведного самовладства», и он признавал, что законы божественные и естественные должны быть соблюдаемы государем и он должен сознавать свои обязанности. ¹⁴⁵ Мысль Крижанича, кажется, можно разяснить хотя бы сопоставлением ее с рассуждением одного из известных ему писателей — Фауста. Последний, приводя доказательства в пользу существования «божественных и естественных законов» до учреждения царской власти, указывал на то, что государь при избрании обязуется или «естественным образом» или на «основании гражданского договора» с избирателями соблюдать такие законы, лишь тиран не подчиняется требованиям справедливости и не имеет в виду общего блага. ¹⁴⁶

В том же духе рассуждает и Ю. Крижанич, прежде всего имея в виду, кажется, возникновение подобных обязанностей лишь «естественным», а не договорным путем. В самом деле, «краль» не может иметь такой власти, которая была бы «супротивна законоставию Божьему и уроженному», а первые избиратели, по словам Крижанича, не могли дать «кралю всеконечного привластия уживать кралевства зло и добро, по своей воле: продать его, отчужить, спустошить, разорить»; никто не имеет права («области») «сожечь своего храма, или своих пенязь в реку заверчь, или коня своего уморить, и много менее детей своих поморить или продать на вечную срамоту». Хотя за такие «учинки» у некоторых народов люди и не подвергаются наказанию, однако, остаются виноватыми перед Богом и оказываются преступниками против «уроженного законоставия», т. е. закона естественного. Следовательно, избрание народное совершилось в виду общего блага, которое должно быть соблюдено и царем, избранным «через посредство народного согласия»; ибо он не может иметь никакой власти, которая была бы «супротивна законоставию Божьему и уроженному»: Бог дает ее царям на «созидание или ти на поспешание», а «урожение бо нам поведает, еже не кралевства для ради кралев, но крали для ради кралестов поставлены»; в противном случае «праведно кралевство» обращается в тиранство.¹⁴⁷

Путем самопознания царь естественно приходит к заключению, что его природа нуждается в «добром законоставию», которое удовлетворяло бы таким требованиям и удерживало бы его «в межах разбора и сподобности». Царь должен также «свято обещать» народу, что он будет «пещись» об «учинении людства блаженным» и постановить, что и его преемники при вступлении своем на престол тоже обещали бы и утверждали бы клятвою. Обязанности, падающие на первоначально избранного государя, переходят и на его наследников. В самом деле, первоначально избранный царь оставляет своим наследникам только ту власть, которую он сам получил через посредство народного согласия, т. е. вольного народного избрания с тем привластием, «дабы его отродие наступало в кралеванию». Следовательно, «наступный краль не имеет вышей власти, чем та, какую имел его попредник»; пользуясь благоприятными для него обстоятельствами, он, правда, может сделать законы «тверже» прежних, но не может постановить законов, которые были бы противны Божьей заповеди, уроженному почтению и правде.¹⁴⁸ Такой порядок остается в силе до тех пор, пока за отсутствием законных наследников народу не придется избирать себе нового «кряля»;¹⁴⁹ но и в последующем случае умерение власти царской может быть достигнуто

тем же «естественным образом», путем его самопознания и свободного подчинения себя «доброму законоставию». Кроме самопознания, приводящего государя к добровольному подчинению своих действий «доброму законоставию», можно, по мнению Крижанича, указать и на другие способы одерживать его власть. «Краль» должен, например, представить «всякого рода людям» «мерныя [умеренные — *А. Л.-Д.*], пристойныя слободины», ибо в том королевстве, где такие «слободины» даны, «тамо ся отправка надевает вужда, да не могут всяких своих худобных похотей извершать, нить людей на отчаяние раздражать». ¹⁵⁰ Сам царь должен помнить, что нарушение с его стороны правил «праведного самовладства» влечет за собой наказание: он должен заповедать своим подданным, что в случае, если он или его преемники («наступники») что-нибудь учинят, «что бы самовладской области [т. е. «праведному» самовладству — *А. Л.-Д.*] ненарядно или непригодно было, да оно дело будет ничесо негодно». ¹⁵¹

Нельзя не заметить, однако, что кроме умерения власти царской «естественным» образом, Крижанич допускал возможность и другими средствами достигнуть той же цели, а именно теми «обещаньями» или «присягами», которые народ и «краль» должны были взаимно принести друг другу. ¹⁵² В данном случае можно заметить некоторое сходство между учением о «*jugamentum subjectionis*», изложенным, например, Фаустом, и рассуждениями Крижанича. Фауст придавал большое значение клятве: тот, кто «клянется», обязуется, скорее, перед Богом, чем пред человеком; но обещание, вместе с тем, является «естественным обязательством». В частности, присяга, называемая «*jugamentum subjectionis*», по словам Фауста, часто (*saepe*) бывает взаимной; подобно тому как подданные клянутся в повиновении и подданстве своему государю, так и он в свою очередь приносит клятву, что он будет верным (*fidus*) их интересам и сохранит в целостности их привилегии и обычаи; хотя Фауст отличал избрание государя, совершенное без предварительных условий (*ractionum*) избрания, при котором государь обязывался исполнять известные условия, установленные путем договора, однако, он указывал и на то, что последняя форма возобладала. ¹⁵³ Крижанич, может быть, имел в виду подобную форму установления государственного порядка, хотя бы содержание ее и было несколько иным. «Правый разум», по словам нашего публициста, убеждает нас в том, что всякий, кто однажды, призвав имя Господне, поклялся соблюдать свою клятву, «хотя бы ангел с неба стал говорить ему противное», нарушая данную им клятву, он «хулит имя Господне» и совершает грех, впрочем, «свойственный политикам и властителям». ¹⁵⁴ Тем не менее Крижанич

нигде не выводит взаимной присяги из «урожения» и, по-видимому, не связывает «присяги» с одним только избранием, но и с остальными способами приобретения власти. Во всяком случае, представляя себе такие «обещания», высказываемые при вступлении краля на царство, чем-то в роде основных законов, наш автор считает нужным, чтобы и население в свою очередь присягало в исполнении их каждому новому царю.¹⁵⁵ Царь должен присягнуть народу в том, что он будет соблюдать «уряд кралев», который состоит в «учинении людства блаженным», т. е. в доставлении ему «добра»; мы, должен сказать царь (в своем обращении к народу), свято обещаем вам скорбь носить о блаженстве народа и да наши заступники при своем венчании то же всегда обещают и клятву укрепят.¹⁵⁶ С политической точки зрения, преимущественно принятой во внимание нашим автором, в числе таких обещаний главными оказываются те, которые касаются сохранения государственного единства, соблюдения полноты и целостности верховной власти, переходящей по наследству старшему сыну или ближнему и старшему племяннику царя, и охранения государства от «чужевладства», в какой бы форме оно ни проявлялось.¹⁵⁷ Вместе с торжественным обещанием радеть о народном добре, царь должен присягнуть (*jūgagē*), что он и его «наступники» не будут нарушать данных ими «слободин» без «достаточных, сподобных и годных причин», «чинить людству никакого тиранства».¹⁵⁸ Подданные в свою очередь не только присягают государю в верности «ему» и его законным наследникам, но должны учинить ему новое праведное и всякими путями пристойное крестное целование в том, что они никогда не будут зазывать и не примут инородника (т. е. иностранца) на царство, а в случае прекращения царствующей династии, изберут себе «чловека от словенского рода». Кроме того, по смерти «всякого краля» народный сейм должен оценить его деяния и просить «поправы» тем его уставам, которые оказались бы противными народному добру, у нового краля прежде, чем сам он принесет присягу.¹⁵⁹ Следует заметить, наконец, что согласно с мнением Фауста и наш автор требует, чтобы «отчинный краль наипервый присягал народу... а после кралевыя присяги да присяжет народ». Нарушение такой клятвы Крижанич считает грехом: по крайней мере, рассуждая о «грехах, свойственным политикам и властителям», он на основании «правого разума» помещает в их число и вероломство, и клятвопреступление. Надо думать, что и нарушение клятвы, данной царю народу и народом царю, наш автор признавал таким же грехом, ибо клятвопреступник «хулит имя господне», и преступлением.¹⁶⁰

При подробном изложении основных положений своего проекта сам Крижанич допускает, однако, довольно существенные отступления от них. С одной стороны, он, может быть, не без влияния знакомства с «бенетским законом» суживает, например, «свободу» народного избрания, ограничивая контингент лиц, ему подлежащих, одними только «князьями», да и то в определенном количестве, и предлагает устроить двустепенные выборы, в которых собственно народ, по-видимому, не принимает участия. В случае, если «царского племени не станет», патриарх или иной представитель высшей духовной власти созывает епископов, архимандритов, князей, «властелей» и бояр на сейм; епископы, архимариты, князья и «властели» (а не «боляры») намечают из князей трех кандидатов, которые и подвергаются баллотировке «всеми болярами», призванными во двор.¹⁶¹ С другой, Крижанич расширяет власть государя, ибо предоставляет ему право уничтожать «слободины», данные им народу. Впрочем, если припомнить то различие, какое Боден проводил между понятием о договоре и понятием о законе, или обратиться к тем «*axiomata media*», которые, например, изложены Фаустом и почему-то замолчаны нашим автором, его точка зрения станет понятной. В своем рассуждении о том, насколько государь обязан подчиняться законам, Фауст приводит известную группировку их на божественные вместе с естественными и человеческие. Законы божественные и естественные всегда связывают государя, что, как указано было выше, признавал и Крижанич; в числе законов человеческих автор «Увещаний», очевидно, различал те из них, которые возникли путем первоначального договора (присяги) от законов гражданских; последние не «связывают» государя; он не имеет права нарушить их, лишь в том случае, если он действует без справедливых оснований во вред общественной пользе.¹⁶² Подобную же аргументацию, вероятно, имел в виду и Крижанич: он рассуждал о праве царя уничтожать «слободины». Полагая, что Бог учинил царя в качестве своего наместника «вышшим человеческого законодателя», что у некоторых народов есть много весьма дурных обычаев, учрежденных силою и вопреки разуму, что данные царем законы всегда остаются в его и его «наступников» власти, и признавая «слободины» ласкою, милостью и жалованием царским, которые зависят от доброй воли самодержавного господаря, наш публицист допускал возможность уничтожения их, однако, «не без слушных и достатных причин».¹⁶³

Элементы договорных отношений легко заметить и в некоторых финансовых проектах Крижанича. Трудно сказать, однако, исходил ли Крижанич при составлении таких проектов из учения

о договоре или находился под влиянием теории о праве взимания налогов лишь с согласия сословий, теории, которая, конечно, могла быть ему известна, например, из сочинений Комминя или Бодена. Во всяком случае, царь должен, по мнению Крижанича, вступить в соглашение со «всеми жителями королевства» относительно замены некоторых налогов другими более справедливыми; царь должен объявить своим верным «подданикам»: если вы хотите получить всякие милости (а особенно уничтожение «злых пенязей» кабаков, монополий и «инородных торговцев»), «мораете радо и охотно принимать всякия наша заповеди: а именно об поборех, когда коли крат мы вам заповем, всегда вы будете повинны давать побор на посилок наша казны, ко всяким потребам»; но в свою очередь и царь «супрот тому» должен обещать, что он без нужды не будет выпрашивать у них поборы. Если же «кои грады будут ослушны, они да згубят всяя своя слободины». Кроме того, царь должен даровать «градам» еще особого рода «слободину», а именно, что он никогда не станет ковать «скудных пенязей» (т. е. с недостатком потребного веса), разве только в крайней нужде и на короткое время, да и то не без общего согласия «главных градов». ¹⁶⁴

В своей теории взаимной присяги и только что изложенных финансовых проектах Крижанич уже несколько приближался и к учению о государственном договоре; он даже готов был придать некоторое значение «всего народа згодному докончанию» в качестве «праведного основания» царской власти; но он, рассуждая о нем, лишь намекал на тот случай, когда русский царь принял «кравество на ся и на свое отродие на веки». В сущности, он не пошел далее понятия о «совершенном самовладстве, добрым законоставием и уставами укрепленном» ¹⁶⁵ и все же остался чужд той естественно-правовой конструкции государства, которая в его время уже стала распространяться в литературе.

Консервативная тенденция Крижанича обнаружилась не только в его теории о «праведном самовладстве», но и в его учении об ответственности «самовладца» за нарушение «Божьего и уроженного законоставия» и своей присяги. Подобно главному своему авторитету, Крижанич противопоставляет государю, управляющему своим народом согласно таким началам, тирана: последний преступает Божии заповеди и уроженное законоставие; он «невежда, не сведущий в мудрости и ненавистник ея»; он не внимает и «беседе челоувечьей или же общему гласу» и «безгодныя причины» и «общия потребности» «притискивает, трапит» (мучит) и давит своих подданных, «чиня» из них все «по своей воле». ¹⁶⁶ Каким же образом подданные должны относиться к тирану? Если власть царя от Бога, то и он отвечает перед Богом

в злоупотреблении ею «прежестoko суд будет владателю», но никто (из людей) не может его судить или казнить.¹⁶⁷ С такой точки зрения Крижанич, размышляя о том, каким образом подданные должны относиться к тиранам, оказался менее либеральным, чем представители томизма,¹⁶⁸ и с большею категоричностью, чем Липсий, высказался за повиновение подданных всякой власти, хотя бы она и выходила за пределы «добраго законoставия». Липсий осторожнее Крижанича высказывался против права народа свергать тирана. Так как по его мнению «цари — от Бога», а подданные обязаны повиноваться властям предержавшим, то и пороки царя, ниспосланные от Бога, похвальнее сносить, чем низвергать царя с его престола; следовательно «добрый» гражданин, согласно убеждениям разума и фактическим примерам, кажется, не должен принимать участия во внутренних междоусобиях, тем более что они рано или поздно для него же самого окажутся опасными. В том же духе рассуждает и наш автор: над царем как наместником Божьим, по его мнению, нет другого судьи, кроме Бога; никто не может мятежно приступить к царю (*aggredi regem cum tumultu*), не оскорбляя тем царя и даже самого Бога; потому никто без величайшего в том преступления не может судить поступки царя: «никто не может краля помазoного никакою телесною казению казнить или руки своя на него протянуть». Даже в том случае, если он окажется «лютым трапителем, обижателем и мучителем людства», все должны приписывать свою судьбу грехам своим, за которые Бог казнит их, и терпеливо сносить ее, «яко недужник радовально терпеть морает врачевое сечение и жежение»,¹⁶⁹ Бога умилоствлять молитвами и благочестивыми деяниями, а царю излагать свои жалобы в челобитных и вымаливать у него милости; всякий же кто сделает иначе, должен быть сочтен мятежником против верховной власти и врагом отечества. Впрочем, определенно высказываясь против царубийства, Крижанич едва ли вполне выяснил свое отношение к тиранубийству в том узком смысле, в каком последнее понималось, например, Боденом;¹⁷⁰ наш публицист или не различал царубийства от «тиранубийства» или оставил вопрос о нем открытым. Мало того, в одном отрывке, написанном уже тогда, когда Крижанич потерял надежду приобрести влияние при дворе, он прямо допускает «убийства властителей». Такие убийства большей частью бывают вследствие «попущения Божья в наказание грехов...»; царь теряет царство, когда без милосердия (*misere*) притесняет народ ради алчного увеличения своей казны, когда «принуждает земледельцев, ремесленников и всяких рабочих работать на себя даром: вопль их доходит до неба»; когда «вследствие

алчности извращают суды и продают справедливость...» Случалось даже, что Господь не только допускал, но даже и повелевал быть возмущению, а именно, когда хотел наказать каких-нибудь царей делами их подданных.¹⁷¹

Впрочем, Крижаничу не удалось вполне последовательно провести принцип безответственности монарха перед народом. В своей «беседе» царя с народом он заставляет государя «постановить» (*desegnere*), что в случае, [если] он или кто-либо из его преемников впадет в «ересь», все его подданные свободны от всякой присяги и верности и могут свергать еретика и избрать себе другого царя. В той же беседе Крижанич предусматривает и другой случай, когда народ снова вступает в свое право избрать себе государя, а именно: если чужеродцу (*alienigena*) каким-либо способом удастся достигнуть царской власти или сделаться князем, подданным можно и должно отступить от него и прогнать или убить его, как разбойника; даже тот царь, который в бытность свою «законы всем следникам царства» ввел инородные войска в свою страну и при помощи их захватил престол, должен быть признан незаконным: все да считают его врагом народа. Нельзя не заметить, однако, что в случаях подобного рода сам царь, по мысли Крижанича, «постановляет» условия, при которых он или его преемники теряют свою законную власть, после чего преступивший нормы «Божьего и уроченного законоставия» и подвергается народной расправе; вместе с тем, трудно сказать, прилагал ли Крижанич в таких рассуждениях какую-либо общую теорию к политическому устройству «славянского народа» или имел в виду (например, в случае «чужевладства») лишь исключительное положение последнего, при котором он и допускал вышеуказанные отступления от теории о «совершенном самовладстве».¹⁷²

Свое учение о монархии с «умеркованным господством» Крижанич готов был приложить вообще к славянам и в особенности к русскому государственному строю; в сущности, он самую теорию выработывал в таком ее прикладном значении: «совершенное самовладство» вообще безусловно необходимо «нашему племени» для того, чтобы ему добиться благосостояния и счастья.¹⁷³

Приложение становилось тем более естественным, что Крижанич старался комбинировать свое учение о монархии с национализмом. Благодаря живому интересу к славянству Крижанич сочувствовал, конечно, и национальным задачам славянских государств, но при выработке соответственной теории он, может быть, находился и под влиянием некоторых авторитетов: в ветхозаветных текстах, например, он мог уже подыскать элементы

для своего построения, а из современных ему писателей он мог воспользоваться некоторыми взглядами Липсия и Старовольского. Подобно Липсию придавая большое значение самопознанию для «политика», Крижанич уже с такой точки зрения мог обосновать и свою националистическую теорию. В любопытном рассуждении о том, «как политик познает самого себя», он настаивает в особенности на том, что «политик» должен прежде всего «познать природу людства своего», т. е. «все, к чему наши люди от урожая годны или негодны», он должен сравнивать и оценивать «иных народов и нашего народа образ, язык, строй, нравы и благо»; познавая и природу земли своей и «житие, силу и слабость» ее обитателей и «законоставие», и древний, и нынешний «стан» народа, он должен помнить, что «иные советы другому народу корыстны», а нам были бы вредны и что ему надо с величайшим недоверием относиться к «иностранцам». ¹⁷⁴

Довольно большое значение для последующей публицистической деятельности Крижанича имело его знакомство с произведениями Старовольского. Близко принимая к сердцу задачи польской народности, Старовольский смело обличал своих современников и резко изображал все бедствия политического состояния при Яне Казимире; во избежание их он и требовал преобразований. В своих сочинениях Крижанич несколько раз ссылается на мнения польского публициста и развивает его мысли в целых статьях своей «Политики» и рассуждения «О Промысле». Правило о том, например, что государь в особенности должен остерегаться от допущения выходца иностранца до высших почестей, ибо он, таким образом увеселяя чужеродца, печаливает всех туземцев, Крижанич формулировал под влиянием рассуждений Старовольского, в свою очередь ссылавшегося на положения Ботеро; в частности, например, подобно Старовольскому он считал ближайшей задачей внешней политики славян уничтожение татар перекопских. ¹⁷⁵

Таким образом, уже под влиянием известной ему литературы Крижанич мог возражать против «чужевладства» не только в силу того, что оно «противно всякому разуму», но и ввиду национальных интересов. ¹⁷⁶ Вместе с тем и живой интерес Крижанича к прошлому, настоящему и будущим судьбам славянства и его представительницы России выводил его из круга отвлеченных рассуждений и высвобождал его из подавляющего влияния книжных авторитетов. Глубокая вера Крижанича в жизненные силы славянства, по крайней мере, поскольку оно было представлено Россией, и твердое убеждение его в том, что развитие их задержано или искажается чрезмерным влиянием иностранцев, придают «Политичным думам»

выдающийся публицистический характер.¹⁷⁷ Можно думать даже, что в рассуждениях подобного рода Крижанич смотрел на иностранцев не только глазами миссионера-католика, но и с точки зрения писателя-панслависта. Если допустить, что в его указаниях на опасность, грозившую славянам вообще и русским, в частности, от иноземцев, он имел заднюю мысль, то все же нельзя не признать, что он, по-видимому, порой и сам забывал о ней или даже впадал в противоречие с самим собой, например, в тех случаях, когда он с увлечением принимался увещевать народы славянские соблюдать свою национальность и охранять ее от иноземных влияний. Увещания подобного рода можно, пожалуй, признать искренними в той мере, в какой они высказывались Крижаничем с чисто политической точки зрения. Благодаря таким именно взглядам, наш автор с особенной любовью и не без ущерба цельности своего теоретического построения долго останавливается на основных формулах политической мудрости, преимущественно на последней из них — о недоверии к иноземникам. Впрочем, у него есть заметки и о важности народного «самородования». «Кто не узнавает [сознает — *А. Л. -Д.*] добродетелей, которые есть уже приял от Бога», тот не достоин «изнова иных приять»; отсюда естественно вытекает требование сознавать, исповедовать и высоко ценить все благодеяния, которые до сих пор щедро дарованы Богом нашему царству для того, чтобы оказаться достойными новых благ.¹⁷⁸ В большинстве случаев, однако, Крижанич говорит о «самопознании» народном лишь в связи с «чужебесием» и «чужевладством»: в его отрицательном отношении к ним, очевидно, должно предполагать наличность постоянного призыва своих единомышленников к самопознанию, а, следовательно, и к самобытности. «Никто, — читаем мы, например, в одной из позднейших его приписок к „Политичным думам“, — да не гнушается родными нравами и языком, ибо ничего не может быть гибельнее для известного народа и государства, как если население его пренебрегает добрыми нравами, законами, учреждениями и языком своей родины или совсем покидает их... стараясь преобразить себя в народ чуждый».¹⁷⁹ Настоятельность подобного рода призыва объясняется, конечно, теми опасениями, какие внушала нашему публицисту склонность славян ко всему чужеземному; ни единого народа, пишет он, нет под Солнцем, у коего инородники приобрели бы такую веру, любовь и честь, и чужебесие имело такую силу, как у нас.¹⁸⁰ А между тем, «чужебесие», заразившее весь наш народ, крайне пагубно для него; «припущение инородников», по мнению нашего автора, есть такое зло для славян, «да ничто горю быть не может», ибо ни один народ не может быть так легко

вовлечен в обман, как мы, славяне, беспрестанно обманываемые «лепотою», красноречием, хитростью и «ласканием инородческим»; и так инородцы, в особенности греки и немцы, приносят нам великий вред и в духовном, и в материальном отношении, а также бесчисленные «срамоты» всему славянству и, в частности, России; они «соблазнили» их и «монархической ересью». ¹⁸¹ Следовательно, ни одному народу не следует так постоянно опасаться инородников, как нам. Отсюда естественный вывод: славяне должны изгонять иностранцев из своих земель и оберегать себя от «чужебесия» «запертием рубежей», благодаря которому и инородники не станут свободно проникать к нам, и наши люди не будут допущены к скитанию за пределами «кравества» без общих причин. ¹⁸²

Успеха в такой политике, по мнению Крижанича, славяне могут достигнуть при монархической форме правления; нет в мире племени, которое более нас страдало бы от «чужебесия», а потому нет и племени, которое более нас нуждалось бы в сильной монархической власти, способной оградить его от «чужебесия» и «чужевладства». Страстно желая оградить от них своих единоплеменников, Крижанич решался даже поступиться своим принципом «совершенной монархии»: ¹⁸³ в том случае, если монарх не выполнит такого своего назначения, если он нарушит свою присягу и отступит от главнейших «уставов», соблюдение которых, по мнению нашего публициста, нужно для ограждения нас от «чужебесия» и «чужевладства», он не имеет права привести своих подданных к новой «неправедной» присяге. В случаях подобного рода Крижанич допускает даже (судя по одному тексту) возможность избрания нового государя на место прежнего с обязательством исполнять те же правила. Впрочем, в другом месте автор склоняется к мысли, что лишь тот государь, который в случае междоусобной тревоги в королевство введет инородное войско, сам подлежит извержению из государства. ¹⁸⁴

Так как большинство славян, однако, ослабело под влиянием «чужебесия» и «чужевладства», а «совершенная монархия» — главное основание прочности, установилась в российском государстве, то исполнение заветной цели естественно выпадает на долю России: она должна освободить, защитить, просветить и (в культурном смысле) объединить всех славян, а затем во главе их быстро двигаться вперед на пути к славе. ¹⁸⁵

Не следует думать, однако, что Ю. Крижанич, увлекшись своей проповедью, упустил из виду те услуги, которые европейская культура оказала и может еще оказать славянскому миру. «Разум убеждает, что нет ничего злого или доброго вследствие

одной только новизны, но все доброе и все злое в начале бывает ново». Крижанич готов даже признать, что «людские» народы, каковыми были, например, греки и остаются итальянцы, французы, немцы и испанцы, превосходят славян «людскостью» и всеми природными свойствами ума и тела; но все же он считает нужным относиться к их образованности не без предосторожностей. «Новизну, — писал он, — следует принимать не легкомысленно, но значительно обсудивши, ибо есть опасность погрешить; но также не следует и отвергать вещей хороших потому только, что они новы, вследствие той же опасности ошибиться».¹⁸⁶ В том же смысле он высказался и в царской речи к народу; здесь царь ввиду общего блага предлагает дать народу почти все те права (*libertates*), коими пользуются все европейские народы, сколько мог он (царь) узнать их и сколько потребно для благополучия и счастья (*saluti ac felici status*) его царства и целого народа; ввиду такой цели он пересмотрит и рассудит «законоставие разных кралестов; греческого, французского, хиспанского, немецкого, лясского» и те уставы, которые сочтет добрыми и кралевству своему годными и надобными, щедро подарит своим подданным.¹⁸⁷ Замечания подобного рода, очевидно, сближали Крижанича с лучшими стремлениями эпохи преобразований, не упраздняя его связи с последующим возрождением нашего национального самосознания.

В своих рассуждениях о самопознании и оберегании себя от «чужебесия», не исключавшем, впрочем, разумных заимствований из европейской культуры, Крижанич, конечно, выходил за пределы отвлеченных теорий и становился во главе тех «прожектёров» (в лучшем смысле слова), которые получили некоторое значение в эпоху преобразований; недаром сам преобразователь интересовался сочинением Крижанича. В самом деле, в его взглядах было немало общего с политическими реформами начала XVIII в. Автор «Политичных дум», например, уделил немало места в своем сочинении изображению господаря — «народного отца» и «царя-преобразователя» и в его речи, обращенной к народу, указал на главнейшие реформы, которые, по мнению нашего автора, должны улучшить московский государственный строй в ближайшем будущем.¹⁸⁸ Называя «совершенное самовладство прутом Моисеевым, коим царь-государь может всякие потребные чудеса делать», он, очевидно, сочувствовал преобразованиям, идущим сверху; он представлял их себе не иначе, как национальными по существу, но основанными на разумных заимствованиях из высоко стоящей европейской культуры ввиду общего блага. Для достижения такой цели русским людям, по мнению нашего автора,

нужно прежде всего учение, для которого как раз настало время; не одному только народу, но и государю следует учиться, ибо без «вежественной мудрости», потребной государю, не может быть и мудрого правления, да само государство не станет процветать и приобретать славу.¹⁸⁹ «Вежественной мудрости»,¹⁹⁰ однако, недостаточно государю для того, чтобы осуществить свои преобразования: он должен прибегать к принуждению, основанному на «добром законоставии». Последнему наш автор придавал большое значение и верил в возможность установить вечные законы и в благотворную силу их: через доброе законоставие и через разные народу «опасливые уставы» государь может сохранить свою державу и свою охоту «благу явно миру осведочить и добродетельные ильги дивосильническая (героиские) дела делать, кая бы была памятна в грядущих потом веках».

Итак, главная задача мудрого правителя и его слава — в «добром законоставии», имеющем, конечно, в виду общее благо народа и государства. Так как и в иностранных законодательствах есть немало хорошего, то царю должно стремиться выразить его и «вечным законоставием в своем кралевству» укрепить. Иными словами говоря, Ю. Крижанич предлагал московскому правительству сочинить Новое уложение, как для того, чтобы «освободить московское царство от беславия тираннии», так и для того, чтобы каждый человек знал свое состояние и свои обязанности, выслугу и долг свой. Лишь благодаря «доброму» законодательству и его соблюдению в государстве водворится истинная свобода, ибо она существует только там, где жизнь и пользование благами безопасны для всех и где никому не дозволительно совершать безнаказанно преступления. Впрочем, ввиду общественного народного блага следует, чтобы каждое состояние людей было правильно размещено и обособлено от остальных, вместе с тем из государства исчезнет «праздное и бездельное житье»; всякий будет исполнять свои обязанности по отношению к нему и никто не будет свободен от общих народных служб и дел, своему «стану пристойных», ибо не должно допускать такого состояния, которое было бы полезно одному себе, а прочим состояниям и общему благу обременительно или вредно. В разделе же привилегий следует сообразовываться с разумом, общественным благом, свойством народа и земли.¹⁹¹ Наконец, кроме «доброго законоставия», Крижанич указывает и на целый ряд более частных задач русского государя: он должен принять на себя попечение о народном образовании, для средних классов общества преимущественно утилитарном, а для высших его слоев и политическом;¹⁹² вместе с тем «нося отеческую любовь к своему народу» он должен заботиться и о процветании

народного хозяйства, т. е. главным образом о применении в нем более совершенных технических средств; далее он должен помнить, что «тежачество» «всему богатству корень и основание: тежак бо кормит и богатит и себе, и ремесника, и торговца, и боярина и краля», а потому последнему и надлежит принимать меры к «умножению и совершению тежачества» и к ограждению его от обид со стороны «боярских и военных людей»; наконец, он должен иметь в виду и людей и реформу военного строя.¹⁹³ Впрочем, политика его должна быть направлена к «сохранению» государства, а не к «добыванию» новых земель.¹⁹⁴ В вышеизложенной программе преобразований Крижанич, как видно, намечал те задачи, которые стояли на очереди в политике просвещенного абсолютизма и таким образом примыкал к новому периоду в нашем политическом развитии.

Тем не менее трудно причислить Ю. Крижанича к деятелям реформационной эпохи в нашей истории. В его мировоззрении, правда, схоластическая ученость уступала место Возрождению, с точки зрения которого он и протестовал как против схоластического направления в московской образованности XVII в., так и против сторонников эллино-греческого учения. Верно и то, что Ю. Крижанич довольно близко стоял к кругу идей, которые выросли в среде европейских ученых XVI—XVII вв. на почве знакомства их с этикой стоиков и которые вслед за тем отчасти вошли в состав доктрины естественного права. Нельзя не заметить, наконец, что в своих требованиях народной самобытности и указаниях на должностующие воспоследовать государственные реформы он прозревал начала будущей политики. Но за всем тем Ю. Крижанича нельзя без ограничений признать человеком Нового времени: он все же оставался убежденным католиком, стремившимся обратить православных своих единоплеменников к унии с римской церковью и враждебно относился к Реформации, а следовательно, и к той учености, которая возникла благодаря окончательной секуляризации европейской мысли. Таким образом, пренебрежение Крижанича к доктрине естественного права объясняется, вероятно, не одной только случайностью; автор не мог освоиться с учением, которое развивалось на его глазах благодаря трудам «люторской ереси книгописцев» и таким образом остался позади эпохи преобразований, когда протестантская ученость именно и получила наибольшее признание со стороны русского правительства.

Католические убеждения Крижанича не только задержали полет его мысли, но и послужили существенным препятствием к распространению его взглядов в московском обществе. Он открыто

заявлял, что учение римской церкви более благочестиво и свято, чем учение «фотиевцев», и что православие нарушает единство церкви;¹⁹⁵ он свободно отзывался о некоторых русских святых и сказаниях о чудесах¹⁹⁶ и с величайшим презрением говорил о греческом духовенстве;¹⁹⁷ он утверждал, что Рим — столица духовного царства Христова и преклонялся перед верховенством духовной власти папы,¹⁹⁸ а также одобрял обряды римской церкви.¹⁹⁹ Человек, придерживавшийся таких мнений, не мог, конечно, приобрести популярности в центре православного мира и едва ли был в праве рассчитывать на доверие к его униатской проповеди со стороны людей, остававшихся верными сынами православной церкви.²⁰⁰ Преданность Ю. Крижанича римской курии и приверженность его к унии обнаружилась и в его поведении по приезде его в Московское государство.²⁰¹ Лишь в своем «Обличении Соловецкой челобитной», где он с точки зрения общецерковной выступил на защиту греческих книг против раскольников, Ю. Крижанич вызвал к себе сочувствие некоторых из влиятельных членов московского общества. «Обличение» известно было в нескольких списках и, очевидно, ходило по рукам; и в позднейшее время оно, по-видимому, обращало на себя внимание некоторых лиц: начальник Синодальной типографии граф И. Мусин-Пушкин, например, в 1714 г. писал Ф. Поликарпову, чтобы он «сыскал книгу Юрия Сербенина, которую он изложил против раскольников наших и оную книгу, читав, прислал к нему», графу И. Мусину-Пушкину. Тем не менее следует заметить, что и в «Обличении» все же сквозили католические тенденции, за которые его автор, по-видимому, не раз подвергался наказаниям в «еретичестве».²⁰²

Замечательно, однако, что вопреки религиозным убеждениям Крижанича московское правительство готово было воспользоваться услугами ученого серба. Согласно его же предложениям оно на первых порах поручило ему составить лексикон и грамматику славянского языка, а затем, несмотря на категорическое заявление, сделанное Крижаничем в 1676 г., что он «держит римскую веру» и «римского костела каноник», повелело ему быть «по-прежнему» в Посольском приказе в переводчиках. Впрочем, он едва ли действительно состоял в переводчиках и по первой же просьбе был «тотчас же» отпущен за границу.²⁰³

Притом поручение подобного рода литературных работ Крижаничу еще не свидетельствует, однако, о степени влияния его политической теории на московское общество и правительство. Хотя политические воззрения Ю. Крижанича, конечно, гораздо более его католических убеждений могли прийтись по вкусу

москвичам того времени,²⁰⁴ но в способах доказательства своей теории о «совершенном самовладстве» наш публицист, тем не менее, резко расходился с общепринятыми московскими взглядами. Он презрительно относился к византийскому политическому наследию, которым так гордились московские государи; он подверг строгой критике, например, теорию о третьем Риме и порицал многословие царского титула, а византийский обычай поминания царской фамилии на большом выходе во время литургии признавал обычаем соблазнительным и даже близким к идолопоклонству.²⁰⁵ Такими нападками на «улюбленные» политические теории и обряды Московского царства Ю. Крижанич также ставил себя во враждебные отношения к московским официозным сферам. Его сближению с ними препятствовали, наконец, и его чрезмерно резкие выходы против иностранцев вообще и против немцев в частности.²⁰⁶ Как ни замечательны идеи Ю. Крижанича о национальной самобытности России, как ни основательно было его предчувствие о том, что Россия в его время больше, чем когда-либо прежде, подвергается величайшей опасности от одного «тяжкого впереди грозящего бедствия, если только благовременно не предупредить его пригодными средствами»,²⁰⁷ однако, нельзя не признать чрезмерной исключительности и большой односторонности в его взглядах на иностранцев и на значение их для России. Вероятно, под влиянием тех бед, которые постигли в его время славянские земли, в частности, Хорватию, от постоянной и тяжелой борьбы с немцами,²⁰⁸ Ю. Крижанич те же опасения переносил и на Московию. Для радикального излечения ее от «чужебесия» он предлагал самые решительные меры, принципиально высказывался против натурализации иностранцев в России и даже в виде гарантии считал нужным допустить существенные перемены в московском политическом строе: ежегодную отчетность царя перед собором выборных, князей владетельных в том и только в том, что он не давал содержания и не позволял жить в России ни одному инородцу.²⁰⁹ Ясно, что если бы московское правительство даже и познакомилось с сочинениями Крижанича, оно не могло бы сочувствовать подобного рода взглядам особенно в связи с теми рассуждениями Ю. Крижанича о соборе выборных князей, в которые вовлекала его вражда к иноземцам, и в то время, когда немецкое влияние, против которого так восставал Ю. Крижанич, готово было приобрести большúю силу при дворе.

Печальная судьба смелого миссионера-публициста и его сочинений, как видно, объясняется существенными разногласиями в его взглядах с общепринятыми в Москве традициями

и намерениями правительства, не допускавшими противоречия. Влияние Ю. Крижанича на окружающую его среду не могло быть обширным. В Венеции и Вене он уже встречался с русскими людьми, но, разумеется, в то время только присматривался к ним. Позднее, проехав через Украину, где он, может быть, познакомился с известным Шматковским, ревностный миссионер прибыл в Москву; здесь он надеялся послужить России как представительнице общеславянских интересов своими знаниями и литературным трудом.²¹⁰ В русской столице он, однако, не имел успеха. Правда ему удалось познакомиться с митрополитом Павлом, поговорить с дьяком Алмаром Ивановым, а также вступить в более близкие сношения с «высокоразумными» мужами — боярином Б. И. Морозовым²¹¹ и окольниковым Ф. М. Ртищевым, милостиво отнесшимся к нашему публицисту. Впрочем, Б. И. Морозов в то время уже утратил прежнее свое влияние и с сожалением признавал себя слишком старым для того, чтобы чему-нибудь научиться; знакомство с Ф. М. Ртищевым, известным покровителем Андреевского братства, имело, по-видимому, несколько более ощутительные последствия для нашего автора: он упоминает о «велечестни отци Епифании, Симеоне и инии белоруски Андреевского монастыря отци».²¹² Возможно, что под влиянием основателя Андреевской школы некоторые из его друзей, например, Симеон, архиепископ Вологодский, оказали участие Ю. Крижаничу во время его изгнания.²¹³ Кроме того, в числе знакомых Крижанича, которых он застал в Москве по возвращении своем в столицу в 1676 г., можно упомянуть: бывшего протопопа нежинского Максима и епископа Мефодия Филимоновича, Г. и К. Дохтуровых и А. Матвеева, вероятно, способствовавшего назначению «римского костела каноника» в переводчики управляемого им Посольского приказа.²¹⁴ Наконец, сохранился намек на то, что и начальник почты (А. Винус?) был дружески расположен к Крижаничу;²¹⁵ одно из своих сочинений наш публицист решил посвятить боярину И. Б. Репнину.²¹⁶ Тем не менее большинство московского общества того времени едва ли было достаточно подготовлено к восприятию идей Ю. Крижанича и, вероятно, относилось к нему подозрительно;²¹⁷ сам он, впрочем не без преувеличения, замечает, что даже «думники царские книг политических и философских не разумеют»;²¹⁸ правительство, надо думать, также подозрительно отнеслось к даровитому писателю и не замедлило удалить его в Тобольск. Хотя здесь в то время жило довольно много ссыльных по политическим делам, но о сношениях с ними автора «Политики» мы почти ничего не знаем.²¹⁹ Во всяком случае, пятнадцатилетнее жительство Ю. Крижанича

вдали от Москвы не способствовало распространению его взглядов; напротив, сам он пишет, что не видел в Тобольске ни единого мужа книжного, способного на учительство;²²⁰ он томился здесь вынужденным безделием и горько жаловался на «лютное» отношение русского народа к его «радению»; впрочем он, по-видимому вел отсюда переписку с русскими людьми.²²¹ По возвращении же из Тобольска в Россию (1676 г.) наш автор очень скоро выехал за границу и навсегда распростился с русским гостеприимством.²²²

Главному сочинению Ю. Крижанича, законченному им приблизительно в середине шестидесятых годов, также не посчастливилось в истории нашей письменности. Впрочем, нельзя сказать, чтобы «Политика» осталась совершенно неизвестной ее современникам. История ее судьбы остается довольно темной. Трудно сказать, каким образом «Политика» попала в Москву: предположение о том, что Симеон, бывший митрополит Сибирский и Тобольский, привез ее с собою в столицу, слишком мало обосновано.²²³ С меньшим сомнением можно отнести к другому предположению, а именно о том, что «Политика» могла очутиться в руках известного митрополита Павла, уже ранее знакомого с ее автором. Хотя нет известий о том, каким образом он приобрел в свою библиотеку «книгу», названную «Политика венгерская или чешская» и кем она была написана, но все же позволительно предположить, что в данном случае «Политика», поступившая в собрание книг митрополита Павла, могла быть «Политикой» Крижанича; если два других его сочинения попали в состав той же библиотеки, то и под «Политикой» можно, пожалуй, разуметь известный труд того же автора.²²⁴ Каким образом «Политика» вслед за тем попала в библиотеку Синодальной типографии, также неясно; можно заметить только, что тот же митрополит Симеон, вскоре был назначен на место митрополита Сарского и Подонского начальником Печатного двора и что по смерти митрополита Павла, случившейся в том же году, пожалуй, его экземпляр и перешел во владение типографии. Известно также, что последняя заказывала список с «Политики», значит, последний кому-нибудь да был нужен.²²⁵ Во всяком случае, самые разные из известных нам записей о том, что сочинениями Крижанича стали, как будто, интересоваться «наверху», относятся ко времени правления царя Федора Алексеевича.²²⁶ От самого начала его царствования сохранилось известие, что «книжица в полдесть писчей бумаги, а в ней список с книжицы Юрья Сербенина» вместе с другими книгами из дворца, была отдана в переплет, а затем снова «внесена вверх»; но в данном случае трудно без дальнейших доказательств под «книжицею» разуметь объемистое сочинение Крижанича о политике,

тем более, что в одной из несколько позднейших описей комнатной библиотеки царя Федора Алексеевича упоминается книжица такого же формата (в полдесть) под заглавием: «Слово Юрья Сербенина на царское венчание».²²⁷ Возможно, однако, что и его «Политика» также проникла «наверх»: когда в 1681 г. сам государь посетил Приказ книгопечатного двора, в числе других рукописей, которые он отобрал из книгохранилища и велел доставить к себе, находилась и «Политика» на чешском языке. Несколько позднее также по именному «великого государя» указу с Печатного двора взято было несколько книг, в том числе и «в полдесть Политика письменная славенская». Позднейшее известие 1696 г. о том, что из книг, взятых «вверх», «Политика славянская» не была «прислана», пожалуй, относится к последнему из только что названных произведений. Наконец, еще позднее, в правление царевны Софьи «Политика» Крижанича, пожалуй, побывала в руках у влиятельнейшего из ее приближенных, кн. В. В. Голицына, если только «рукопись Юрья Сербенина», упоминаемая в числе его книг, может быть отождествлена с «Политикой» Крижанича. Во всяком случае, она числилась в книжном собрании советника кн. Голицына С. Медведева; на экземпляре Синодальной типографской библиотеки можно прочесть надпись «Силвестра Медведева», пожалуй, им самим сделанную.²²⁸ После его казни «Политика» вместе с остальными книгами ее злополучного владельца поступила, вероятно, обратно в типографию: здесь экземпляр «Политики» пролежал без всякого употребления более полутора столетий.²²⁹ Сведений о дальнейшей судьбе ее почти вовсе не сохранилось: какая-то «Книга Юрья Сербенина, письменная, в черной коже» значится в числе книг императора Петра Великого, взятых из «Конторы на Летнем дворе»; преобразователь мог, конечно, интересоваться «Политикой» Крижанича; но и он ничего не сделал для напечатания ее.

Таким образом, круг лиц, несколько интересовавшихся «Политикой», был чрезвычайно ограничен, да и нет известий о том, чтобы она оказала на кого-либо из них заметное влияние; круг таких лиц, не мог и расширяться, так как текст «Политики» не был напечатан.²³⁰ Трудно сказать, имели ли какое-нибудь влияние остальные политические произведения Ю. Крижанича и какое именно; впрочем, известно, что его сочинение «О Промысле» находилось в библиотеке Сильвестра Медведева и побывало в руках Никифора Симеонова, заведовавшего одно время типографской библиотекой; то же рассуждение явно повлияло на сочинение, писанное Иоанном Ломаковским в 1716 г. и озаглавленное им «Краткие сказания, первое о Бозе, второе о Божием

промысле, каков имеет Бог и обще ко всем тварем своим и особливо к человеку». ²³¹

Итак, степень влияния Крижанича на современников не соответствовала ни широте его замыслов, ни богатому содержанию его сочинений. Нет сомнения, что в них довольно ярко отразились политические воззрения писателя, которого можно признать ближайшим предшественником теоретиков естественного права. Известно также, что те же воззрения получили некоторое распространение и в России в позднейшее время. Тем не менее, благодаря вышеуказанным обстоятельствам, «Политичные думы», сочиненные Крижаничем ввиду будущей католической пропаганды в Московском государстве, заняли довольно обособленное место в старинной русской литературе. Между ними и последующими попытками воспользоваться липсиевой доктриной о принцепате для построения новых политических теорий нельзя установить никакой действительной связи; их нельзя рассматривать и как момент, в известной мере обусловивший появление у нас естественноправной доктрины, прямо заимствованной русскими из западноевропейских школ и литературы. Лишь косвенно, да и то в очень слабой мере, Крижанич мог заинтересовать кое-кого из москвичей своей личностью и разговорами; но и в таком случае трудно сказать, насколько содержание их имело положительное значение для последующего развития русского политического самосознания.

Итак, культурная реакция против возрастающего влияния протестантизма в Московском государстве, рассмотренная выше, была двойного рода: наряду с эллино-греческой партией, добившейся стеснения въезда иностранцев в Московию, там же стала организовываться католическая пропаганда; она косвенно подрывала значение протестантизма в Москве и связанного с ним вида культуры, а также обусловила появление на Руси целого политического трактата, сочиненного преимущественно в духе учения Липсия о принцепате.

Глава четвертая

ПРАВОСЛАВНО-ПРОГРЕССИВНОЕ НАПРАВЛЕНИЕ

Приблизительно к тому же времени можно отнести образование нового направления, представители которого также не могли сочувственно отнестись к безусловному сближению России с протестантской культурой. Подобно приверженцам эллино-греческой партии, они были ревнителями православия, но понимали настоятельность реформ и допускали критику русской действительности. Некоторые из их предложений касательно реформы имеют много сходного между собой, в чем легко убедиться, если сопоставить, например, проекты Филиппова, Ершова, автора «Двенадцати статей» и нескольких других прожектеров.¹ Такое же сходство можно заметить между их предложениями и рассуждениями Посошкова. Он ярко выразил то настроение, которое складывалось у людей, сочувствовавших идее реформы, но остававшихся строгими ревнителями православия и далеко не всегда согласных с направлением реформ. При всем своем недоверии к протестантизму, он тем не менее уже готов был признать и выгодные стороны нашего сближения с Западом по крайней мере в той мере, в какой оно давало возможность русским людям воспользоваться пригодными техническими средствами для достижения своего материального благосостояния.

Посошков попытался развить такое настроение в целое мировоззрение. Он сознательно и твердо держался православно-церковной традиции; он излагал свои воззрения с силой внутреннего убеждения, искренность и свежесть которого не были ни стеснены предварительной теоретической подготовкой, ни подавлены школьной рутинной; он даже был довольно начитан в книгах Священного писания, творениях св. Отцов и некоторых сборниках церковной литературы.² Сборники подобного рода могли оказать влияние и на мировоззрение Посошкова. Давно уже было указано, например, на заимствования, сделанные из книги «Златоуст» в «Домострое», а последний можно во многих отношениях сближать с «Завещанием отеческим». Составитель «Слова о правде», встречающемся в том же сборнике, рассуждает о ней и применительно к обязанностям царским: царь, «аще верую прав есть», должен «пещись о всех сущих под ним», и не только о «вельможах», но и «до последних»; «вельможи бо суть потребни, но ни от коих своих трудов не издоволятся;

в начале же всего потребни суть ратаеве, от их трудов есть хлеб, от хлеба же всех благих главизна...».³ Посошков также много рассуждал о «правде» и пытался положить понятие о ней в основу своей политики и также полагал, что «царю паче помещиков надлежит... беречи».⁴ Впрочем, нельзя не указать и на то, что Посошков уже ценил и некоторые произведения новой русской литературы: он с одобрением отзывается, например, о сочинениях Симеона Полоцкого и «Розыске» св. Димитрия Ростовского, с которыми он, между прочим, сходилась во взглядах на раскол,⁵ а ради «отверждения» в вере и ради охранения «от люторския и от кальвинския» [веры? — *А. Л.-Д.*] и от «прочих иконоборцев» горячо рекомендует желающим «презвитерства» читать хорошо знакомую ему «святую» и «неоцененную» книгу «Камень веры» Стефана Яворского.⁶ И действительно, он, вероятно, пользовался ею и в полемике своей с раскольниками и протестантами и в своих рассуждениях о христианских добродетелях, любви к Богу и к ближнему, о тщете светской науки, о внутренней правде и т. п. Если позволительно во многих отношениях сблизить «Завещание отеческое» с «Домостроем», то все же нельзя не заметить довольно значительного сходства и между некоторыми из общих положений Посошкова и «Политическими думами» Ю. Крижанича. Такого сходства, разумеется, недостаточно для того, чтобы говорить о каких-либо заимствованиях Посошкова из «Политических дум», но оно, может быть, указывает на то, что Посошков вращался не исключительно в сфере идеалов, уже сформулированных в старинной русской письменности и церковно-полемической литературе. Во всяком случае, он обнаружил в своих сочинениях некоторое знакомство с чужеземными понятиями и терминами, преимущественно в области техники. При всем том, однако, Посошков едва ли располагал всеми средствами, нужными для выработки цельной системы: он вышел из народа и вырос еще на началах старинной дореформенной жизни, почти не затронутой европейской образованностью. Тем не менее благодаря глубокому переживанию захватившего его настроения ему удалось достигнуть и некоторой внутренней цельности в его безыскусственном воспроизведении. Сильно проникнутый чувством долга, он счел себя обязанным, несмотря на «многосуетия» своей жизни, высказать свои идеалы и с такой точки зрения подвергнуть критике целый ряд явлений современной ему русской жизни. Впрочем, и тут недостаточность его образования заставляла себя чувствовать: об иноземных порядках он судил преимущественно на основании случайных личных наблюдений и слухов,⁷ а потому далеко не всегда мог разобраться в тех основных

началах западноевропейской культуры, которые он подвергал осуждению.

В своих сочинениях Посошков уже выступил с вполне сложившимся мировоззрением, но твердое религиозно-нравственное его настроение в духе «истинного и неподвижного» православия не помешало ему, однако, по крайней мере отчасти, признать значение западноевропейской науки. Ввиду того, что «весьма грешно человеку тунеядцем быти», да и благодаря практическому складу своего ума, он не мог не оценить приложений научной мысли и в частной, и в общественно-политической жизни.

В самом деле, судя по его сочинениям, Посошков был строгим «ревнителем о православии»; он тесно связывал его с беспрекословным «повиновением словесем Божиим», а также с подчинением церковной обрядности, но живое чувство веры и глубокое религиозно-нравственное настроение уберегли его от признания за формой исключительного и самостоятельного значения. Напротив, в некоторых случаях он даже подчеркивал различие между верой и обрядом,⁸ и без веры не приписывал значения и обряду с такой точки зрения: придать внутренний, религиозный смысл, а не одну только внешнюю принудительность.⁹ Вместе с тем уважение, которое Посошков питал к просвещению и «книжному научению», также заставляло его ценить никонианскую попытку при помощи эллино-греческой науки очистить православие от позднейших искажений и исправить богослужебные книги.¹⁰ Таким образом, Посошков естественно должен был отнестись совершенно отрицательно к расколу; раскольники казались ему не только людьми, «самовластно» не подчиняющимися церкви и называемыми «верою» застарелые обряды, но и простыми, неучеными мужиками.¹¹ Он признавал их невеждами «в грамматическом разуме»; лично затронутый расколом за живое, он выступил против него с целым полемическим трактатом, в котором доказывал, что «наши российстии еретицы, то есть раскольницы, возставши на святую церковь Христову, по правилам св. Отец вси прокляты суть» и требовал принятия против них самых жестких мер.¹²

Решительно отвернувшись от «мнимого десна», Посошков не мог, конечно, склониться и на «тую страну»;¹³ он был глубоко убежден в истине православия и считал своим делом твердо хранить веру и всеми своими силами держаться святой Восточной церкви.¹⁴ С такой точки зрения он столь же отрицательно должен был отнестись и к протестантизму; его последователи представлялись нашему публицисту двойными еретиками: уже католики,

отпали от Восточной церкви, а протестанты в свою очередь откололись от католицизма.¹⁵ Таким образом, частью из-за двойного еретичества протестантов, резче католиков расходившихся с церковным укладом и обрядовым направлением старорусской жизни, частью ввиду опасений, вызываемых в нем сравнительно широким влиянием протестантизма на русских людей Нового времени, Посошков выступил с обличением и против некоторых «прелестных» протестантских учений. В своей полемике, направленной главным образом против Лютера и последователей его учения, Посошков лишь слегка затрагивает основные положения лютеранства (например, учение об оправдании верой), что еще более оттеняет то внимание, с которым он относится к вопросам о почитании «пресвятой Богородицы и святых угодников Божиих», о почитании креста и икон, об опресноках и т. п.¹⁶ Нельзя не признать, однако, что Посошков, подобно большинству других полемистов, довольно долго останавливается и на критическом разборе двух особенностей протестантской культуры — ее рационализме и «сластолюбии».

В качестве строгого «ревнителя о православии» Посошков не мог, конечно, отнестись сочувственно к рационализму и считал нужным оградить религиозную мысль от всякого соприкосновения с ним. Человек истинно религиозный, по мнению Посошкова, должен полагаться на волю Божию, а не на свой разум;¹⁷ Бог «любит все простое»;¹⁸ вручив пастырям церковным власть «взять и разрешать» на земле, он хочет, чтобы люди «все по воли отцов [своих] духовных» творили.¹⁹ Напротив, человеческое мудрование — буйство: всякий, кто «самовластно» предается сомнению и высокоумию, всякий, кто нарушает заповедь христианского смирения и повиновения, уподобляется диаволу и «от такового безумия скоростно грядет в погибель вечную»;²⁰ в том случае, если человек впадет в такое «безумие», он не достигнет и познания Бога; «премудростью Бога не можно познати», а безумец впадает в самообольщение, хочет своею «премудростию паче Бога познати, нежели простотою».²¹ С такой точки зрения Посошков решительно осуждает гордость «Лютера», его самонадеянность, его стремление «вознестись в уме своем» и «собою мудрствовать», иными словами говоря, его «мнимую премудрость» или «светское мудрование», приводящее, в конечном итоге, его последователей к атеизму.²²

«Светское мудрование» Лютера находилось, по мнению Посошкова, в тесной связи и с его «сластолюбием»: Лютер «вся своя законы издал [не по духовной твердости, а — *А. Л.-Д.*] по умствованию мира сего и по лакомству своему».²³ Скорее склонный

к аскетическому идеалу, Посошков не мог понять лютеранского учения о естественности человеческих потребностей. Лютер, по его словам, «все свое житие», препровождаемое «в блудной скверне», в грех себе не поставил: «меня де такова Бог сотворил, и яко бы виновен тому ево греху Бог, а не он! И сластолюбивые Немцы тот его кривой толк от всея своея души возлюбили, и доныне вси преемницы его в грехах своих Бога винуют, а не себя».²⁴ Таким образом, Лютер оставил «узкий и прискорбный путь» и вышел на путь «просторный и веселостный»; «он повелел плоды творити своему люторскому покаянию: вместо воздержания — всякую роскошность, вместо поста — вседневное мясоедение, вместо слезного моления — веселостное игранье». Такая «предельная слабость» и «развращенное законоположение» лютеран вызывали резкие порицания со стороны Посошкова; он уподоблял Лютера дьяволу и полагал что его надобно было «предать огню», а его лжеучение о «просторном и веселостном пути» называл «блазнью проклятой».²⁵

На основании наблюдений, сделанных выше, можно прийти к заключению, что Посошков со своей «истинно» правильной точки зрения отрицательно отнесся и к расколу, и к протестантизму; такое настроение естественно должно было отразиться и на его отношении к науке, да и к рационалистическим и светским элементам протестантской культуры.

При всем своем доверии к «простоте» в области религиозной мысли, Посошков не мог, однако, отрицать значение для нее просвещения. Даже с той «истинно» православной точки зрения, которой он строго придерживался, вера, по его мнению, нуждалась в поддержке со стороны образования: «вера наша вельми подобна древу»; хотя она и хорошо «насаждена, обаче от неучения... вельми она закоростелела и нахилилась»; отсюда естественно было с той же точки зрения заключить, что «нужда, еже бы Россию учением просветити», велика и что тот, кто устроит в ней «учение школьное», должен не меньше «мзды принять», чем тот, кто просветил Россию святым крещением.²⁶ Такое учение, однако, должно служить вере средством для «правильного» понимания ее содержания: оно должно предоставить всякому «во премудром святых книг писании стяжать ключ разумения»; последнее, конечно, всего более необходимо пастырям духовным: они, в свою очередь, обязаны распространять его среди «людей Божиих» и увещевать своих чад духовных, чтобы они (не только горожане, но и поселяне) учили бы детей своих юных грамоте и всякому благонравию.²⁷ Таким образом, школьное учение представлялось Посошкову прежде всего средством для того, чтобы

успешно бороться с расколом и против вредного влияния, которое в то время протестантизм оказывал на «многих». ²⁸ Естественно, что с такой точки зрения Посошков готов был отдать предпочтение «эллино-греческому учению»; он, вероятно, и ему приписывал силу украшать человека «грамматическим и риторским и философским разумом»; но он сам должен был признать, что одних греческих книг для такого образования, пожалуй, недостаточно и советовал «прилежать книжному научению не токмо славенскому одному, но и греческому или латинскому, или хотя польскому», разумеется, под условием не принимать те книги, «кии обрящеши на разврат благочестивые наша веры...». ²⁹

Посошков попытался даже теоретически обосновать возможность таких выступлений и тем самым сделал дальнейший шаг к сближению с основными началами новой светской культуры. Хотя и не совсем ясно, но все же с достаточной определенностью он старался провести границу между «духовным разумом» и «разумом светским», благодаря чему приписывал и науке самостоятельное значение применительно к последним. Такое различие уже лежит в основе его рассуждений о возможности приглашать в проектируемые им школы для обучения юношей учителей не только из Киева, но и из «люторской веры». Предлагая учредить в Москве «академию великую патриаршую», он замечает: «а буде ж в Греции и в ыных православных странах самых высокоученных людей не обрящется, то по нужде хотя и из лютерския веры какова учителя достать; точию б управление тоя академии в начальстве был благочестивый христианин и смотрел бы он того накрепко, дабы во учении не прозябла какая ересь». ³⁰ В данном случае Посошков допускает различие между верой и наукой не столько ввиду каких-либо принципиальных соображений, сколько «по нужде»; но разграничение между верой и «житейскими уставами» проводится им с большей решительностью. Кроме веры, по его мнению, «все житейские уставы» «немецких народов» «вельми добры»: и так они у себя по тем древним уставам (будто бы уставленным у них каким-то «пришлецом» задолго до Реформации) «добры и разумны во своих землях»; «того ради нам, в православии сущим, отнюдь не подобает им ревновати, кроме гражданского правления, в их землях сущего, и художественных рукоделий, порядков, — понеже в них разум токмо светский, а духовного разума, ко спасению ведущего, и следу несть, но вся светская». ³¹ Таким образом, полагая различие между «духовным разумом» и «разумом светским», Посошков признает возможным пользоваться последним при устройстве «гражданского правления».

Нельзя сказать, однако, чтобы Посошков точно выяснил, что именно он понимает под «светским разумом»; сопоставляя веру, которой каждый христианин обязан украшаться «в духовном деле», с «книжным учением», он, по-видимому, думал, что последнее должно состоять в «украшении» себя грамматическим и риторским и философским разумом;³² но он едва ли ясно сознавал, то различие, которое существовало между схоластикой и научной мыслью Нового времени, к которой он относился не без старинных предубеждений. Книга оставалась для него книгой церковной по преимуществу.³³ С такой же точки зрения Посошков увещевал не принимать книг, приводящих «на разврат благочестивыя наша веры или к каковому греху», и не без недоверия относился к «оказыванию силлогизмов».³⁴ Вместе с тем, однако, пользуясь различием между духовным разумом и разумом светским, Посошков советовал отрокам учиться латинскому языку и разрешал им обучаться взамен его и польскому, «понеже и на полском языке много таковых книг есть, кои у нас на славенском языке не обретаются; а и к науке полской язык иных языков поемнее».³⁵ Предлагая юношам читать латино-польские книги, он также открыто заявлял, что «немцы умнее нас науками», но отрицательно отзывался о некоторых из важнейших результатов свободного научного исследования. Беспрекословно следуя «Моисееву писанию», он с негодованием отвергал открытие Коперника, тем более что связывал его с безумным умствованием лютеран, принявших его учение о том, что «легкость солнечная стоит недвижима», и будто бы говорящих, что «тягостная земля на киеждо сутки обходити неисчислимые милионы верст».³⁶ Если бы Посошков был знаком с рационалистическими основами естественного права, то он, вероятно, и к ним отнесся бы отрицательно: верный основным началам своего мировоззрения, он и принципы общественной почерпал из Священного писания и христианской морали, а не из научных исследований, выросших на почве протестантской культуры; и только технические средства, нужные государству Нового времени для его процветания, он прямо считал желательным заимствовать хотя бы и «от немецких народов». Но и в последнем случае, придерживаясь христианско-аскетической точки зрения, он порицал чрезмерную светскость их культуры, ее излишества и увлечения. В самом деле, начала «правой» христианской морали, давно затронутые в нашей литературе,³⁷ а не светская мудрость, легли в основу правил личного поведения и социально-политических идеалов Посошкова. Каждый человек, по его словам, должен «житие свое иметь самое истинное, правого христианства держащееся».

Во главе христианских добродетелей Посошков ставит, конечно, те из них, которые состоят в исполнении своих обязанностей к Богу и к самому себе. Естественно, что праведное христианское житие сводится прежде всего к тому, чтобы согласно старинному правилу «пребывать в постоянном богомыслии», из мысли своей «Бога не выпускать» и оно для всех обязательно, даже для раба. Всякий должен «искрети» и бескорыстно исполнять свой долг, хотя бы ценою смерти,³⁸ «жить в совершенном страхе Божиим». Человек, живущий таким образом, должен прежде всего соблюдать православную веру и всеми силами держаться святой Восточной церкви, а также исполнять вытекающие отсюда религиозные обязанности; понятно, что и каждое дело ему надо начинать с молитвы, его освящающей.³⁹ В числе добродетелей, украшающих христианское житие, кроме повиновения воле Божией и смирения, Посошков выставляет еще на вид и правдивость во всем и любовь ко всякой твари Божией, и непротivление злу, и милосердие, и добросовестность, и терпение, и трудолюбие, «вельми бо грешно человеку тунеядцем быти».

В связи с общим учением о христианских обязанностях человека к Богу и к себе самому Посошков ставил и учение о добродетелях, состоящих в исполнении его обязанностей к другим. В одном из своих рассуждений Посошков выделяет, например, особое «нравоучение житейское о любви духовной и о естественных добродетелях и гражданств, оно должно заключать учение о том, чтобы [каждый православный христианин — *А. Л.-Д.*] был во всяком деле постоянен и в слове своем неизменен, и чего себе не хочет, того б отнюдь людем не творил, и никого б, ни старого, ни малого не пересмежал, а наипаче простоумных и малосмысленных не осуждал бы, не пересмежал, и уст своих бранным и кошунным сквернословием не сквернил бы; аще убог, богатым бы не завидел и почитал бы их, такожде бы и великочестных почитал бы и везде им место честнейшее давал; а кии убогии суть или малочиннии, тех бы принимал во всяких порядках, яко братию и во всем бы их утешал, а того б вельми опасался, дабы его словом или делом не оскорбить».⁴⁰

В число только что изложенных правил «естественного доброправия» Посошков, очевидно, включал и правила об уважении к человеческой личности, и к чужой собственности; что и в данном случае он исходил главным образом из той же религиозно-нравственной точки зрения, видно уже из самого характера его наставлений: «И аще, — пишет он, например, — возжелаеши сыном Вышняго Бога быти, то ты того в себе смотри, чтобы никакова человека ти не оскорбити ни чим». Рассуждая о том,

что такое уважение надо соблюдать и к девице при смотринах, он замечает: «то добро и свято, еже бы оба из воли и из любви сошлись»; судя об отношениях мужа к жене, он ссылается на известный текст Священного писания для того, чтобы доказать, что муж «не должен жену ничтожить и претворять ю в рабий образ», так как сам Бог «нарек ее помощницею» мужа и даже если «у кого случится жена и малосмысленна, обаче, ради повинования словесем Божиим, подобает с нею советовати». Аналогичные предпосылки лежат и в основе уважения к чужой собственности: пастыри духовные должны «о пастве своей пещися, дабы вси праведно жили и не токмо, чтобы чужое похищати, но и не желали бы чужого ничего». ⁴¹ Можно даже сказать, что в своих рассуждениях об уважении к человеческой личности и чужой собственности, носивших на себе отпечаток отвлеченной морали, Посошков, в сущности, придерживается узко православной точки зрения: он предлагает устроить строгий церковно-полицейский надзор за исполнением прихожанами правил, предписываемых православной церковью. ⁴² Раскольник или еретик, отступивший от истинного и «неподвижного православия», по его убеждению, теряет и право на такое уважение. Посошков предписывает принимать против них самые жестокие меры; он доходит до того, что рекомендует пепел сожженного раскольника, «в отход вринув, смешать с калом», советует накрепко обыскивать тех, которые подозреваются в расколе «по всем хоромам и чуланам, и сундукам»; а где «заперто», тут ломать и т. п. ⁴³

Вместе с тем Посошков не предлагает никаких юридических гарантий для соблюдения личных и имущественных прав; даже о «суде правом» он обыкновенно рассуждает с иной точки зрения. Даже с точки зрения православной морали Посошков был еще весьма далек от приложения понятия о свободе к русской жизни: достаточно припомнить здесь, что он допускал существование крепостной зависимости; признавал записку в «приходной палате» основанием крестьянской крепости; сам владел крепостными людьми и покупал крестьян со всеми их «крестьянскими животы». ⁴⁴

Впрочем, при оценке обычая дворян делить деревни и пустоши на многие доли, оставляя все имение в общем владении, например, Посошков мотивирует свое отрицательное отношение к такому обычаю и свое предпочтение к владению земли на правах частной собственности только ссылками на ссоры и запустение земель, порождаемые общим владением, и на проистекающее отсюда умаление царского интереса. ⁴⁵ В частности, он, правда, предлагает оградить крестьян от помещиков, налагающих на них

повинности сверх указанного числа: «Аще те крестьяна дойдут до суда, и у такого помещика тех крестьян отнять на Государя и землю», а если «судья, по доношению крестьянскому о винности помещиковой сыскивать не станет», то за такую вину он должен быть приговорен «Вышним судом» к лишению не только пожитков, но и своего «живота». ⁴⁶ Тем не менее Посошков считает возможным предоставить помещикам «смотреть» за тем, чтобы крестьяне их не гуляли и «жестоко» наказывать того из них, который «станет лежобочить». ⁴⁷

В свое «житейское нравоучение» Посошков включал также изложение обязанностей членов семейного домашнего союза друг к другу, т. е., например, наставления о том, как жить истинному христианину с женою, «также как жене с мужем жить, чтобы любовь между ними была неразлучная»; как родителям внушать детям своим «страх Божий и царев», как всякому домохозяину в доме своих детей и приемышей, и племянников, и рабов, с младенчества их, «всякому благочинию учить» и т. п., ⁴⁸ но и между этими правилами и русской действительностью Посошков допускал противоречия, уже указанные выше.

Те же начала христианско-православной морали заметны и в социально-политическом идеале Посошкова; без их соблюдения он не мог представить себе «гражданства доброго» или «гражданского благочиния». ⁴⁹

Основным началом христианской гражданственности Посошков считает «правду». «Бог — правда; правду Он любит; Он открыл ее людям в данном Им законе»; «прежде бывшие народы» согрешали «токмо против естественного закона»; «понеже у них закона, от Бога данного, не было»; но «нам Господь Бог закон дал и сказал, како жити...» Следовательно, «аще кто восхитет Богу угодить, то подобает ему во всяком деле правду творить»; такое требование, естественно, относится не только к частному лицу, но и к государству: основная задача его состоит в том, чтобы «правду творить». ⁵⁰

«Творение правды», по мнению Посошкова, распадается, однако, на несколько второстепенных задач и прежде всего на ее насаждение и на ее сохранение. «Везде у нас худо и непорядочно», — писал Посошков уже в своем «Доношении о исправлении всех неисправ», — а между тем, «нам Русь свою можно исправить во утверждении веры...; и во благочинии духовном, и [в] делех воиских, и во гражданских, и в поселянских, и вся, еже суть ныне в нас кривины, исправить и насадити правду». Для «творения правды» недостаточно «насадить» ее: надлежит еще «хранить» ее и «в словах» и «в делах». ⁵¹ Можно думать, что

Посошков, со своей христианско-православной точки зрения рассуждая о «насаждении» и «сохранении» правды, сближал их с точки зрения государственно-правовой с основными функциями государственного управления. В самом деле, «насаждение правды», по мнению Посошкова, стоит прежде всего в связи с законодательством: нельзя, по словам нашего публициста, «правды совершенные без основательного изложения никоими мерами уставити», нельзя достигнуть «неподвижной твердости» в правлении, если «не учинить ему совершенного основания письменного», т. е. если не сочинить Новое уложение, статьи которого были бы ненарушимы «во веки веков». Кроме того, «насаждение правды» совершается и «всяким правлением», т. е. административным путем: «всякому командиру», например, «надлежит о сем пещися, дабы отцы и матери детей своих учили страху Божию и всякому благонравию». ⁵² В свою очередь, «сохранение правды», по словам Посошкова, составляет главным образом задачу судебной власти: хотя он едва ли ясно сознавал различие между «всяким правлением» и «судом», но все же «сохранение правды» считал главным образом делом правосудия, делом «самым святым и богоугодным»; «наипаче бо всех чинов надлежит судьям правду хранить» и «стараться о ней». ⁵³

С такой же точки зрения Посошков рассуждал и о задачах русской государственной власти, которую он отождествлял с властью самодержавной. В своих рассуждениях о богоустановленности царской власти Посошков, вероятно, исходил из известных текстов Священного писания: «Яко Бог всем светом владеет, так и царь в своей державе имеет власть»; Бог вручил царю его власть; «Бог суд свой вручил царю, а царь — судьям». ⁵⁴ Такая власть царя в отношении его к своим подданным становится, однако, «все-совершенной»: «мы же монарха своего почитаем яко Бога и честь его... храним»; монарх у нас «самый властительный и всецелый», а «не аристократ, ниже демократ»; таким образом, «царь наш все-совершенный самодержец»; он «сам собою владеет». ⁵⁵ Воля его выражается в законодательстве, которое, впрочем, «ради самая истинная правды» должно принимать во внимание и общественное мнение; царь управляет страной через посредство своих «судей», которым он «вручает власть»; царю «не тако полезен пост и молитва, яко правосудие»; «смерть и живот» виновного, а не только «все его имение» в руке царской. ⁵⁶ Со своей стороны подданные должны «всеусердно исполнять волю «своего монарха»; только «по его монаршеской воле» и они «имеют некую часть воли», например, «с воли монарха своего вольны на привезенные иностранцами товары цену налагать»; следовательно, подданные

обязаны повиноваться царю и даже «в мыслях своих не клясть» его, но ревностно и добросовестно исполнять свой гражданский долг, «смотря на правду», а не на свои выгоды.⁵⁷

Наконец, та же религиозно-православная точка зрения заметна даже в тех политических реформах, какие Посошков считал нужными предпринять для блага России. В сущности он исходил из того же идеала «правды», требуя сочинения Нового уложения, а также настаивая на том, чтобы судьи «ни на едину черту сверх указу не прибавляли бы и не убавляли» и чтобы суд был «правый».⁵⁸ Полагая, что «всему добру» основание — «нелицеприятный суд», он с особенной подробностью останавливался на мерах, потребных для его улучшения; он советует, например, «дать судьям такое величество, чтобы они никаких лиц (кроме Бога и царя) не боялись» и предлагал устроить суд «равный» для всех, «без понаровки» и всякому доступный, суд краткостный, который челобитчиков «отнюдь долго не волочил бы», суд, который «ни от какого дела сверх работных указных денег» никаких излишних издержек не требовал бы.⁵⁹ Наконец, он думал, что надо поручить особому «правителю», самому ближайшему и верному царю, надзор за всеми остальными «правителями» и «судьями» и что за нарушение вышеприведенных правил должно привлекать «правителей» и «судей» к самой строгой ответственности, подвергать их казням, великим штрафам и т. п.⁶⁰

В зависимости от одного из требований христианской морали Посошков представлял себе и русский общественный строй: если грешно тунеядствовать и каждый обязан трудиться и «плод приносить», дабы никто даром хлеб не ел и никто нигде «даром не шатался», то нужно смотреть, чтобы «все были у дел своих». Помимо только что указанной точки зрения всякому подобает исполнять обязанности, приличные его званию, и по другим соображениям: «всякому чину» надобно прямо себя вести, чтобы перед Богом не грешить и перед царем в вине не быть; и «как жить, так надлежит и слыть». Таким образом, всякому следует хранить свое звание в целостности, а «в другой предел не вступати»; крестьянин должен знать свою крестьянскую работу, а «к купеческому делу ни мало не прикасаться»; если же у него наберется «торгу на сто рублей», то, чей бы он ни был, ему нельзя уже «крестьянином слыть», а надо быть «купеческим человеком» и состоять «под ведением магистратским»; таким же образом нужно поступать и другим «чинам»: купцам, воинам, дворянам; каждому из них следует «свою мерность знать», «хранить свое звание» и трудиться, исполняя соответствующие ему обязанности.⁶¹

В вышеприведенных рассуждениях Посошков придерживался главным образом религиозно-нравственной точки зрения; в духе «истинного» православия он рассуждал даже о гражданских нормах и о социально-политическом строе своего отечества. В некоторых из этих построений нельзя не заметить, однако, и другого течения мыслей. Обосновывая их на началах «правды», Посошков не упускал, однако, из виду и государственной пользы. Сама «правда» представлялась ему не вещественным «богатством», и он рассуждал о ней в связи с теми материальными выгодами, которые соблюдение ее приносит и частному человеку, и государству. Подобно тому, как частный человек, соблюдающий правила христианской нравственности, может рассчитывать на то, что «получить милость Божию» и что он даже «на сем свете» станет «великим и честным», так и государство, придерживающееся начал «правды», приобретает, по мнению Посошкова, существенные преимущества, ибо «правда велми богатство и славу его умножает». ⁶² Посошков был готов в некоторых случаях даже поступиться правдою в пользу соблюдения государственного интереса: «Своему ты государю, [наставлял он сына на случай, если он будет солдатом — *А. Л.-Д.*], служи всею правдою, а неприятелю во всяком не токмо деле, но и в словах, правды ни малыя не объявляй, но сплошь говори им лошь», дабы он «страшен был». ⁶³

Действительно, в некоторых из своих рассуждений Посошков комбинирует религиозно-нравственную точку зрения с утилитарно-политическими соображениями. Склонность его, например, оправдать сословное деление русского общества умерялась его стремлением внести более справедливые начала в отношения сословий друг к другу, главным образом, конечно, в отношения между крестьянами и помещиками. Посошков много размышляет о том, как бы «право» поборы с крестьян собирать, исходя, значит, из стремления установить более справедливое обложение крестьян разными повинностями. Посошков принимал, однако, во внимание и чисто государственный интерес: он настаивал на том, что лишь тогда, когда «весь народ по мерностям своим богат самыми деловыми внутренними своими богатствами», можно говорить и о царственном богатстве. С такой точки зрения он естественно приходил к заключению, что «крестьянское богатство — богатство царственное» и что те помещики, которые не дают своим крестьянам разбогатеть, «пустошат царство». Таким образом, частью ввиду требований правды и справедливости, частью принимая во внимание государственный интерес, наш публицист приходил к заключению, что надобно «прежде расположить крестьянские дворы по владению земли им данныя, чем кой

владеет, и колико он на той своей земле хлеба высеет про себя», а затем с этой единицы «обложены взимания и помещичьи поборы и казенные подати». ⁶⁴ Кроме более справедливой единицы обложения нужно, по мнению Посошкова, «учинить расположение указное» относительно крестьянских повинностей для того, чтобы крестьянам «сносно было» и себя прокормить, и государеву подать заплатить. С той же двойной точки зрения Посошков рассуждал, по-видимому, и о привлечении всех классов населения к платежу «государевой подати». «И если Бог сие состроит, еже великий наш монарх обложит со владения имать платеж, то никто по нынешнему тунежителем не будет, но все будут платежники по количеству владения своего»; и крестьяне, и купеческие люди, и дворяне, и даже «самые судьи». ⁶⁵

Та же комбинация религиозно-нравственных соображений с политическими обнаруживается, наконец, и в рассуждении Посошкова о средстве осуществить предлагаемые им начала, т. е. о созвании Земского собора с совещательным голосом для сочинения Нового уложения. В Священном писании Посошков находит ясные указания в пользу такой формы законодательных работ: «Сам бо Господь Бог повелел всякие дела, посоветовав со клеветы, творити»; «Бог обещался тамо быти, идеже не един мудрствует, но в совет иных призывает»; и напротив, «иде же един советует, тамо несть Бога», ибо тот, «кто умом своим вознесется и будет что делать без совета, то тут Бог ему ни в чем не пошлет своей помощи». С такой точки зрения столь важное дело, как сочинение Нового уложения, также требовало, по мнению Посошкова, «многосоветия». Тем не менее, предлагая созвать Земский собор, Посошков допускает и другого рода мотивировку: не говоря о том, что «Бог никому во всяком деле одному совершенного разума не дал», его предложение было вызвано и политическими соображениями. В зависимости от них он считает нужным к сочинению Нового уложения выбрать людей «в судебных и во иных правительных делах искусных», «понатершихся в службах и нуждах», а также «освидетельствовать» выработанный ими проект «самым вольным голосом», «дабы всяк бы себя выстерег» и ни высокородным, ни низкородным, ни богатым, ни убогим, и даже самым земледельцам «обиды бы и утеснения от недознания коегождо их бытия в том новоисправленном изложении» не было. С этой точки зрения Посошков и предлагает «избрать» на собор человека дватри от разных чинов людей, даже «из крестьян, кои в старостах и сотских бывали» и «из людей боярских, кии за дела ходят». ⁶⁶

Таким образом, в некоторых рассуждениях Посошкова, например, об отношении сословий друг к другу, о всеобщем обложении

и об устройстве Земского собора для сочинения проекта Нового уложения, нельзя не заметить двоякого рода начал: исходя из религиозно-нравственной точки зрения в духе истинного православия, он, однако, не упускает из виду и политических соображений; в таких рассуждениях он придает значение не только «правде», но и государственной пользе. С последней точки зрения Посошкову легко было допустить возможность обратиться и к заимствованию тех культурных средств, которые западно-европейская государственность предлагала русскому царю-преобразователю.

В самом деле, не столько теоретические, сколько чисто практические соображения склоняли Посошкова в пользу подобного рода заимствований: он остался почти чуждым тех рационалистических элементов, которые стали проникать в светскую культуру того времени. Можно, правда, указать и в сочинениях Посошкова несколько отступлений от этого правила. Всецело подчинившись авторитету Священного писания и церковной традиции, очищенной от искажений позднейшего времени, Посошков, например, все же впал в некоторое противоречие с самим собой: полагая, что «всякое людское самоумственное мудрование безумство есть пред Богом», он требовал от верующего полного повиновения «словесем Божиим» и православной церкви, но сам он пришел к такому повиновению не путем внешнего подчинения, а благодаря самостоятельному ознакомлению со Священным писанием и творениями св. Отцов. Он не оказал слепого повиновения церковному авторитету, а сам постарался доказать и себе, и другим, что разумное понимание Священного писания и церковного предания должно привести всякого верующего к такому повиновению. В своих богословских рассуждениях он иногда прямо ссылается на «совершенный разум» или «здравый ум» для доказательства своих мыслей.⁶⁷ Тот же прием можно изредка заметить и в других рассуждениях Посошкова: в числе правил «естественного» добронравия, например, требуя некоторого уважения к личности женщины, он советует сыну: «девица такой же человек, яко и ты, а не лошадь».⁶⁸ В другом месте доказывая, что нельзя составить Нового уложения «без многосоветия и без вольного голоса» он прибегает к такому доказательству своей мысли, в котором, пожалуй, можно усмотреть рационалистический оттенок.⁶⁹

Тем не менее уже самая отрывочность вышеприведенных примеров показывает, что систематическое проведение каких-либо рационалистических принципов было вообще чуждо Посошкову; недаром он противопоставлял «простое учение естественному

разуму» — учению «философскому». ⁷⁰ Его отрицательное отношение к рационализму и «сластолюбию» протестантов могло, конечно, отвратить его и от естественно-правовых конструкций, даже если бы он что-нибудь слышал о них. Его здравый практический ум и хорошее знакомство с русской жизнью в самых разнообразных проявлениях ее быта могли уберечь его от увлечения абстрактной политической теорией; понятно, что при таких условиях он не рассуждал о государстве в духе нового рационалистического учения о естественном праве. Утилитарно-практическое отношение к западноевропейской светской культуре и государственности, напротив, становилось доступным и Посошкову: благодаря тому различию, какое он установил между «духовным разумом» и «разумом светским», он, конечно, соглашался на то, что «легкостно» знатья иноземцами «ради каковы потребы гражданския» и мог допустить заимствование из иноземных «житейских уставов» того, что было полезно и для России. Благодаря своему здравому практическому уму он ценил технические приложения науки, тем более, что с некоторыми из них ему удалось самому несколько познакомиться. ⁷¹ В том же смысле он охотно признавал значение и западноевропейских установлений и законов.

С такой точки зрения, например, Посошков признавал великое значение просвещения: он считал образование не только важным средством для духовного просвещения православных людей, но и полезным для населения, а значит, и для государства. Немалый вред, по его мнению, чинится крестьянам от того, что грамотных людей у них нет, и что «того ради многие и без указа приехав, пакости им чинят великие, а они [крестьяне — *А. Л.-Д.*] оспорить не могут». Если же крестьяне грамоте научатся, то они будут в состоянии охранять себя от «таковых напрасных убытков», и не только удобнее будут «помещиков своих дела править, но и государевым делам угодны будут», в особенности же окажутся более приспособленными к отправлению должностей сотских и пятидесятских. Ввиду подобного рода соображений Посошков полагал, что не худо б крестьян и поневолить, чтобы они детей своих, кои десяти лет и ниже, отдавали дячкам в наученье грамоте и, науча грамоте, учили бы их писать, так чтобы «и в малой деревне» не было бы безграмотного человека. На крестьян же, уклоняющихся от проектируемых им правил, наш публицист предлагал положить «страхование». Выше было уже указано на то, что в своем проекте учреждения высшей школы, «академии великой патриаршей» для обучения в ней «всяких чинов людей», Посошков разрешал пригласить по «правде и нужде хотя и из лютерския веры какова учителя достать», но под условием, чтобы

он учил юношей только одному «светскому разуму». ⁷² С той же утилитарной точки зрения Посошков признавал желательным пользоваться «светским разумом» и в области законодательства: «К русским рассуждениям, прежним и нынешним», при составлении Нового уложения, он советовал «приложить [статьи — А. Л.-Д.] из немецких судебников и кои статьи из иноземных уставов будут к нашему правлению пригодны, то те статьи взять и присовокупить к нашему судебнику». Он, по-видимому, считал немецкое полицейское государство в некоторых отношениях достойным подражания; по крайней мере он указывал на то, что «в немецких землях вельми людей берегут», а «наши судьи нимало людей не берегут и тем небрежением все царство в скудость при-водят». ⁷³

Вполне допуская возможность заимствований из иноземных «жителейских уставов» того, что окажется полезным для русского государства и «к нашему правлению» будет пригодно, Посошков с такой точки зрения не мог отрицательно отнестись к идее реформы. Он с тем большим основанием сам предлагал произвести целый ряд реформ, что твердо верил в силу и действенность доброго законодательства. Нужно, по его мнению, «древнее Уложение изменить и всем делам новый регул учинить»; в противном случае, «аще и самая жесточайшая казни высшим и нижним судьям чинити», все же «не можно правде в приказных делах установится». ⁷⁴ Наконец, имея любовь к «его императорского величества самодержавию», он охотно соглашался и на проведение реформ сверху, державною волей русского самодержца. ⁷⁵ Тем не менее Посошков не мог одобрительно отнестись к сближению России с протестантской культурой: он нигде не высказался за реформу в том ее виде, в каком она проводилась Петром Великим. Строго различая «духовный разум» от «светского», Посошков готов был согласиться на заимствования даже из «турецкого судебного», ссылаясь на слухи о том, будто бы у турок «всякое правление расположено ясно и праведно, паче немецкого правления», но только в области «жителейских уставов». ⁷⁶ Впрочем, слишком мало и плохо знакомый с иноземными «жителейскими уставами», он не мог ни подвергнуть реформы Петра Великого основательной критике, ни предложить своего собственного проекта, систематически разработанного. По поводу устройства правосудия, например, он писал, что «аще Бог наче призреть и помощь свою низпошлет, то мочно правосудию устроитися и у нас», в России; но сам он признавался, что его ум не постигает того, «как бы прямое правосудие устроити». ⁷⁷ Стремление удержаться на православно-националистической точке зрения иногда

завлекало Посошкова настолько далеко, что он резко высказывался не только против перенесения в русское общество светских мод и удовольствий, которые он ставил в связь со «сластолюбием» протестантов, но и против учреждения почт: он советовал «почту, буде мочно, отставить вовсе». ⁷⁸ Наконец, он был слишком твердо убежден, что «от всех хульников подобает бижати», что «им верить и содружие с ними иметь вельми опасно», чтобы хладнокровно отнестись к тем мерам, которыми преобразователь старался привлечь к себе побольше нужных ему иноземцев. Таким образом, Посошков не мог справедливо отнестись к реформе Петра Великого, да и не всегда внимательно следил за ее ходом: по крайней мере, в целом ряде случаев он рассуждал о некоторых явлениях русской жизни, не упоминая о таких указах, в которых они тогда уже подвергались преобразованию, например, о сенате, о коллегиях, о военной реформе, о майорате и т. п. ⁷⁹ Посошков только с сочувствием отмечал старания «великого монарха» «установить правду в приказных делах» и вместе с тем видел, что он «ничего не успеет, потому что пособников по его желанию не много: он на гору аще и самдесять тянет, а под гору миллионы тянут... и аще кого он и жестоко накажет, ажно на то место готовы». ⁸⁰

Сам Посошков испытал на себе справедливость только что приведенного заключения и ему пришлось столкнуться с теми, которые «тянули под гору». В самом деле, Посошков писал свои произведения не только из-за «забавы утешной», но и для того, чтобы «вины избегнуть, належашие за закопание таланта». «Любитель правды» и «видя правду отверженну», он «возжелал тую [правду — *А. Л.-Д.*] объявить»; сознавая свой долг публициста, он обличал неправду и даже разоблачал злоупотребления «правителей» и «судей». ⁸¹ Сочинения Посошкова не могли им нравиться, в особенности те из них, в которых он сделал всего больше разоблачений. Автор «Книги о скудости и богатстве» недаром опасался, что «ненавистливые и завистливые люди», в особенности «ябедники, обидники и любители неправды», возненавидят его имя, а узнавши о его «мизирности» «не попустят его на свет нималого времени жити»: в послесловии к своей книге он всеусердно просил царя, чтобы «имя [его — *А. Л.-Д.*] сокровенно от сильных лиц было». ⁸² Действительно, опасения Посошкова сбылись: через полтора года после того, как он написал послесловие, его взяли под караул в канцелярии тайных розыскных дел, а через три дня после его ареста канцелярия допрашивала одного подьячего, замешанного в деле Феодосия Яновского, между прочим и о том, не имел ли он у себя в числе его книг и книгу Посошкова о скудости и богатстве? Такое совпадение, вероятно,

указывает и на то, в чем состояла важная, по мнению канцелярии, «криминальная вина» Посошкова: своим сочинением он задел интерес «сильных лиц» и попал в тюремное заключение, из которого ему уже не пришлось выйти на волю: он скончался 1 февраля 1726 г.⁸³

Печальная судьба Посошкова отразилась, конечно, и на последующей судьбе его сочинений: хотя его «Зеркало очевидное» заслужило одобрение св. Димитрия Ростовского, а «Книга о скудости и богатстве» заинтересовала М. В. Ломоносова,⁸⁴ но до конца XVIII в. ни одно произведение нашего публициста не было напечатано, а главнейшие из них появились еще позднее, да и то не без больших цензурных затруднений. Правда, они сохранились в нескольких списках, что как будто свидетельствует о некотором их распространении.⁸⁵ Относительно одного из экземпляров «Завещания отеческого» известно, например, что он некогда принадлежал одному московскому купцу второй гильдии, и, вероятно, вслед за тем перешел во владение какого-то крестьянина; но относительно главного сочинения Посошкова даже таких указаний не сохранилось.⁸⁶ Вообще нельзя сказать, чтобы содержание его сочинений оказало заметное влияние на развитие того московского православно-прогрессивного направления, о котором они дают нам столь яркое понятие. Труды Посошкова оказались, таким образом, скорее результатом того умственного брожения, которое православное московское общество переживало в эпоху реформ, чем фактором последующей эволюции русской общественной мысли.

Между тем, сочинения Посошкова при большей доступности их, вероятно, обратили бы на себя и большее внимание современников: между ними в то время были люди, которые хотя и с меньшим талантом и усердием, но все же придерживались одинакового образа мыслей и нашли бы подспорье для себя в рассуждениях нашего «любителя правды». Одновременно с «Книгой о скудости и богатстве», например, появилась «Записка», составление которой приписывается Аврамову. Автор «Записки» по своему мировоззрению довольно близок к Посошкову: он также настаивает на соблюдении православия в полной его чистоте и в своем рассуждении исходит из «заповедей Христовых о любви к Богу и к ближнему, а также из правил церковных». Он еще с большей решительностью, чем Посошков, стремится сохранить традиции церкви православно-восточной: ему «мнится, что надобно быть в России по прежнему святейшему патриарху», хотя сам же он предлагает ежегодно созывать и «полный духовный собор». Последний должен быть «судьей распри и всякого сомнения,

в догматах веры бываемых» и освидетельствовать все книги, причем имеет право «все непотребные и церкви противные или соблазнительные книги отринуть и глубокому забвению предати». Тем не менее автор «Записки», подобно Посошкову, усматривает в просвещении, согласном с правилами церкви «православно-восточной», дело, «нужнейшее государству», и полагает, что оно должно быть дано прежде всего «желающим пресвитерства», для чего нужно учредить соответствующие школы. Впрочем, столь же «нужнейшим государству делом» он признает и обучение всего народа заповедям Христовым и церковным, и предоставляя тому, «кто похощет», поступать и в новоучреждаемые школы, где детей должны между прочим обучать и греческой, и латинской грамматике. Христианские начала православно-восточной церкви автор переносит и в область светской морали и законодательства. На основании Священного писания, соборных постановлений и творений св. Отцов надобно, по его мнению, составить книгу «О должностях особично всякого чина и правления людей... дабы всяк знал и ведал звание свое», а также трудиться над сочинением государственного уложения, но такого, в котором все «нравы и уставы были бы согласны с разумом церковным» и «чисты». Несмотря на всю свою преданность православию и повиновение авторитету церкви «православно-восточной», Аврамов, однако, подходил к тому же различению между духовным разумом и разумом светским, которое уже было сделано, притом яснее его, Посошковым. «Такожде всем иноземцом всех сект, — по мнению автора записки, — [надобно — *А. Л.-Д.*] повелеть отнюдь нигде своих ересей в России не сеять и никого к своему зловерию не наставлять, ни учить и ни о чем до веры надлежащем нигде ни с кем не говорить, разве о том, что до политики касается, под страхом штрафа великого им за сие».⁸⁷

То же различие между «духовным разумом» и «разумом светским» в его практическом приложении можно найти и в другом современном сочинении — «Отеческом завещательном поучении сыну». Автор поучения рекомендует своему сыну, посланному высокой державной властью в «тройские страны», «твердо основаться в артикулах святыя восточныя веры, бо еже неприяти ему иностранных тамо многоразличных вер», но сам советует ему «потшиться» всякий день и час «по возможности чинно и благоговейно провождати» и заниматься изучением преимущественно математических наук, между прочим, и «течения солнца и знамянных звезд» для того, чтобы по возвращении на родину в случае нужды иметь возможность со знанием дела надзирать за приставленным к нему иноземцем-техником и таким образом

«устрашая» иноземцев, чинивших дело неправо, «принять от великого государя похвалу, а от братии же своих честь». ⁸⁸

Таким образом, представители того направления, которое можно назвать православно-прогрессивным, не чуждалось «светского разума», а значит, и идеи реформы в области «житейских уставов»; но они не считали нужным тесно связывать реформу с протестантской культурой. Ни католическая, ни протестантская культура сама по себе не представлялись им абсолютно ценными; они усматривали в западноевропейской культуре преимущественно лишь технические средства, пригодные для того, чтобы достигнуть материального благосостояния русских людей и русского государства, чтобы увеличить его силу и славу среди европейских держав, в системе которых оно только что получило некоторое значение.

Все эти протесты со стороны приверженцев православно-прогрессивного направления не могли, конечно, иметь большого веса перед правительством; люди, подобные Посошкову и Аврамову, не принадлежали к влиятельным классам общества; они не получили достаточного образования и были слишком мало подготовлены к успешному исполнению своей роли. В большинстве случаев они ограничивались лишь общими рассуждениями в духе православно-христианской морали, они работали врозь, не оказывали активного сопротивления и не представляли какой-либо организованной оппозиции против тех форм, которым они не сочувствовали; при таких условиях они, конечно и не могли оказать заметное влияние на ход государственных реформ.

Распространение начал протестантской культуры в России вызвало, однако, в то время движение не только со стороны людей, опасавшихся вредного влияния и католичества, и протестантства на православно-русское мировоззрение; тот же процесс должен был породить и в среде приверженцев католичества желание противопоставить иные начала возраставшему влиянию протестантской культуры на русское общество. Старинный антагонизм между двумя враждебными лагерями культуры перешел и в пределы России, и здесь появились попытки католиков распространить свою католическую культуру путем пропаганды, известной своей силой и организацией. Сторонники католической культуры, таким образом, естественно приходили к столкновению с приверженцами культуры протестантской.

Последующая судьба «Правды воли монаршей» также обнаружила слабые стороны реформы. Хотя при Екатерине I ввиду распространения подметных писем в столице и других местах противники «Устава» 1722 г. были преданы анафеме, а самый

«Устав» вместе с его естественным дополнением «Правдой воли монаршей» вышел новым изданием и был разослан в количестве 20 000 экземпляров по всем провинциям для всенародного чтения в церквях, однако, вслед за тем, при сыне злополучного Алексея Петровича, императоре Петре II, она подверглась временному гонению. Через несколько лет авторитет ее был снова восстановлен в «Манифесте» 17 декабря 1731 г., на нее ссылались наравне с законодательными актами для того, чтобы подтвердить тот же принцип наследования престола...⁸⁹

ПРИМЕЧАНИЯ

ВВЕДЕНИЕ

¹ SELL K. *Katholizismus und Protestantismus in Geschichte, Religion, Politik, Kultur*. Leipzig, 1908. S. 36, 38, 47, 52. «Das 16. und 17. Jahrhundert sind nicht mehr Mittelalter, aber sie sind auch nicht Neuzeit, sie sind das konfessionelle Leitalter der europäischen Geschichte...» (TROELTSCH 1906. S. 29).

² См.: «Вмале же изверившемуся, в ничесом же прочее верително» (Остен. С. 188).

³ КАПТЕРЕВ, 1887. С. 140; ср. рассуждения о Г. Скибинском: ГОЛУБЕВ, 1900. Октябрь. С. 172.

⁴ На полях рукописи, в том месте, где речь идет о том, что Симеон Полоцкий «мудрствоваше латинская новомышления права быти», сделана следующая, взятая из текста, характерная приписка: «...у иизуитов учившемуся кому, наипаче латински токмо, без греческого, не можно быти православному» (Остен. С. 130).

⁵ КОПЫСТЕНСКИЙ. Палинодия. Стб. 900—902, 905.

КНИГА I

ОТДЕЛ ПЕРВЫЙ, ГЛАВА ПЕРВАЯ

¹ MANDONNET, 1899. P. XXV, XXVII—XXXVI, LIV, LV, CLXXXVIII. Ссылки я делаю на первое издание, не имея под руками недавно вышедшее второе.

² *Chartularium Universitatis Parisiensis* / Ed. H. Denifle et E. Chatelain. Paris, 1889. T. 1. № 246. P. 278.

³ AQUINAS TH. *Summa theologiae*. II, 2 Q. CLXII. A. 1.

⁴ См. гл. 2. Известно, что схоластика проникла и в протестантские школы, но последние не оказали такого влияния на русское просвещение XVII в., как иезуитские.

⁵ «Сообразно, чтобы некоторые рабыни [т. е. книги языческих мудрецов — А. Л.-Д.] служили царю» (Иоанн Дамаскин. Диалектика. С. 9; ср.: Там же. С. 11, 54—55, 92, 77—98, 103, 104, 106—109 и др.). О старинных переводах «Диалектики» см.: КАЛАЙДОВИЧ, 1824. С. 81—82; СОБОЛЕВСКИЙ, 1903. С. 20, 28. Само собой разумеется, что такие переводы или списки могли и не быть особенно доступными пониманию. В своем письме К[одияну] Чапличу князь А. Курбский заметил про переведенные из «Богословия» Иоанна Дамаскина части, что переведенное «так от нерадящих и от реписующих запсовано, иж неудобно ко выражению» (Курбский. Сказания. С. 232—236). О *Kefł laia filosofikł* в Патриаршей библиотеке см.: САВВА, 1855. С. 83.

⁶ МАКСИМ ГРЕК. Сочинения. Ч. 2. С. 75; ср.: Там же. Ч. 1. С. 246–250, 356–357, 462, 545; Ч. 3. С. 180 и др. С такой точки зрения Максим Грек подкрепляет иногда свои мнения не только ссылками на Отцов церкви, но и на «самого внешних философов верховного» Платона, а также на Аристотеля, хотя во многих случаях готов полемизировать с ними и с «аристотельскими философами, хвалящимися внешнею мудростью и аристотельскими хитрословиями» (Там же. Ч. 1. С. 354, 357, 359, 417; Ч. 2. С. 296; ср.: Там же. С. 84; Ч. 3. С. 66, 135, 173). О влиянии Иоанна Дамаскина на Максима Грека см.: Там же. Ч. 1. С. 405, 408, 431; Ч. 2. С. 62–63; Ч. 3. С. 210–211, 227, 232–234. Сам Максим Грек рассказывает о том, как он благодаря «милости Божией» отвернулся от «несчастия» итальянских гуманистов, в «сообщительстве» с которыми он чуть было не «погиб» (Там же. Ч. 1. С. 462–464). О влиянии на него «божественной ревности» и «божественных поучений» Иеронима Савонаролы см.: Там же. Ч. 3. С. 194–202. Творения Максима Грека пользовались известностью не только в Восточной, но и в Западной Руси (РИБ. Т. 7. Стб. 664–735).

⁷ Зиновий Отенский. Истины показание. С. 51, 53–54, 57, 357 и др. Максим Грек оказал влияние и на последующее время; указания на списки его сочинений см.: Строев, 1882. С. 199–208. Издатели сочинений преподобного Максима Грека пользовались четырьмя списками, но три из них относятся к XVII в.; в то же время некоторые из них появились в печати (МАКСИМ ГРЕК. Сочинения. Ч. 1. С. 11–13, 15–16).

⁸ Вилинский С. Г. Послания старца Артемия. Одесса, 1906. С. 46, 52 и др.

⁹ MANDONNET, 1899. P. VI, XXXVIII, LXIX–LXXIV, CLXVII–CLXX.

¹⁰ О логике жидовствующих, представляющей «речи Моисея Египтянина», т. е. Маймонида, см.: Соболевский, 1903. С. 401–409. О «Тайная тайных» см. ниже, гл. 4.

¹¹ ДАИ. Т. 1. № 145. С. 240–241. В известной «утвержденной грамоте» 1613 г. Михаил Федорович называется «предизбранным Богом», признается царем «по изволению Божию и по избранию всех чинов людей Московского государства», воцарение же его – «Божиим делом», а не человеческого разума; но такой взгляд, кажется, не успел развиться в учение (СГГД. Ч. 1. № 203. С. 599); аналогичные воззрения см.: СГГД. Ч. 3. № 4. С. 11; № 6. С. 15; № 11, 12. С. 46.

¹² МАКСИМ ГРЕК. Сочинения. Ч. 2. С. 159; ср.: ААЭ. Т. 2. № 6, 7, 169; и др.

¹³ Собрание писем царя Алексея Михайловича. С. 173, 180, 185, 230, 232. О влиянии протопопа Стефана Вонифатьева на царя Алексея Михайловича см.: Каптерев, 1887. С. 102–107; ср.: Маркевич. История Малороссии. Т. 4. № 1. С. 19. Впрочем, царь признавал, что ему «одному без церковного собора» нельзя «переменить» патриарха, хотя бы он и держался еретичества (Там же. № 39. С. 175; Записки Отделения русской и славянской археологии императорского Русского археологического общества. СПб., 1861. Т. 2. С. 696).

¹⁴ МАКСИМ ГРЕК. Сочинения. Ч. 1. С. 247, 374, 385; Ч. 2. С. 157–184, 233, 284, 319–357, 403; Ч. 3. С. 194 и др. Аналогичные рассуждения можно

встретить и в том «Слове о правде» из «Златоуста», выдержки из которого были приведены в кн.: ЗАБЕЛИН, 1872. С. 185–186. Но «Слово о правде и о неправде», известное из «Великих Миней Четиих» (М., 1910. Апрель. Тетрадь 1. Стб. 169–171) и встречающееся в «Измарагде» (Яковлев, 1893. С. 170), содержит лишь общие рассуждения о том, как «первое убо сотворена Богом правда в человеце, потом же воста от неприязнена сума неправда и нача боретися в человецех неправда с правдою» и т. д., с подобающими наставлениями; ср.: Слово Петра некоего о супротивии всяцем // Великие Миней Четии. М., 1910. Декабрь. Тетрадь 3. Стб. 1672–1676. В этих словах, однако, нет применения учения о правде к учению об образе христианского государя; в такой связи оно затронуто в «Слове о правде» из «Златоуста» и преимущественно развито Максимом Греком; ср.: ААЭ. Т. 2. № 8. С. 54 и др.

¹⁵ ДАИ. Т. 1. № 39. С. 44. В напечатанном здесь «Чине венчания на царство царя Иоанна Васильевича», а именно в речи к «нареченному великому князю» митрополит высказывает следующие пожелания: «Да... посадит тя [Господь Бог — А. Л.-Д.] на престоле правды... да судиши люди твоя правдою... да возсияет в днех твоих правда»; те же слова включены и в молитвы митрополита при совершении самого чина венчания; в «поучении» митрополит также касается учения о правде, он говорит государю: «Люби правду и милость и суд правый... за обидящих же стой царски и мужески, не попускай и не давай обидети не по суду и не по правде, се бо, о царю, приал еси от Бога скипетро правити хоругви великого царства Российского и разсудити и управити люди твоя в правду...». То же, за исключением разве нескольких маловажных стилистических отличий, в «Чине венчания» царей Федора Иоановича, Бориса Федоровича и Михаила Федоровича (СГГД. Ч. 2. № 51. С. 72–85; Ч. 3. № 16. С. 70–87; ДАИ. Т. 1. № 145. С. 239–249). Учение о Москве — третьем Риме изложено, например, в Уложенной грамоте об учреждении патриаршества (СГГД. Ч. 2. № 59. С. 95–103 и др.).

¹⁶ См. ниже: Отд. 2.

¹⁷ SZUJSKI, 1888. S. 24; MORAWSKI, 1900. S. 165–169, 217–220, 226–227; ХАРЛАМПОВИЧ, 1902. Июль–август. С. 12 и др. Ср.: ВУКОВСКИ, 1883. Т. 1. S. 215–235, 334, 486, 619 и др. Автор последнего сочинения, впрочем, придерживается католической точки зрения и интересуется Реформацией в Польше преимущественно в ее отношении к истории церкви.

¹⁸ *Liber delictiarum Facultatis artisticae Universitatis Cracoviensis*. P. 1. Сведения о лекциях по этике относятся здесь к 1487–1546 и 1548–1563 гг., а по политике — к 1482–1552 гг., где науки читались обыкновенно по Аристотелю; впрочем, его учение, вероятно, во многих случаях было известно через посредство важнейших авторитетов схоластики. В 1523 г., например, этика читалась «ad Scothizantium» и «secundum Versorem», т. е., вероятно, по комментариям Яна Версора, философа-схоласта. На философском факультете иногда читали «De ente et essentia Thome» (*Liber delictiarum Facultatis artisticae Universitatis Cracoviensis*. P. 165). На богословском — «Summa theologiae» Фомы Аквинского была, разумеется, известна (ŁUKASZEWICZ. Т. 1. S. 51; ср.: Ibid. S. 47, 101). Но-

вые течения мысли обнаруживались, однако, не столько на университетских лекциях, сколько в бурсах «немецкой» и «венгерской» (MORAWSKI, 1900. S. 260, 261).

¹⁹ Известно, что некоторые гуманисты, особенно в Италии, удовлетворялись тем, что вернулись к изучению подлинных сочинений Аристотеля, и в некоторых из центров протестантской культуры, таких, как Гельмштат, Альтдорф и Кенигсберг (Academia Regiomontana), славились «peripateticae philosophiae defensores et propagator» (ELSWICH J. H. De Varia Aristotelis in scholis protestantium fortuna schediasma praemisit. Vitembergae, 1720. P. 59). Притом следует заметить, что изучение творений Аристотеля в то время получило самостоятельное [значение], независимо от богословия и даже для борьбы с ним (ср.: ZIEGLER, 1886. S. 280, 300).

²⁰ TARNOWSKI, 1886. Т. 1. S. 77–80, 321.

²¹ CICERO M. T. De officiis. P. 1, 17, 54; SZUJSKI, 1888. S. 97; TARNOWSKI, 1886. Т. 1. S. 80, 81. «Тускуланские беседы» и трактат «Об обязанностях» читались в университете (TARNOWSKI, 1886. Т. 2. S. 321; MORAWSKI, 1900. S. 260, 261. Ср.: ХАЕЛАМПОВИЧ, 1898. С. 26).

²² ZAVOROWSKI ST. Tractatus de natura jurium et bonorum regis... // Starodawne prawa polskiego pomniki. Kraków, 1877. Т. 5. P. 23, 24, 30–32, 41, 48, 51, 77; OSTORÓG J. Monumentum. P. 130.

²³ OSTORÓG J. Monumentum. P. 105–144; ПЕРЕСВЕТОВ. Сочинения. С. 1–84. Главное различие обоих писателей — во взглядах на царскую власть. Я. Остророг настаивает на независимости королевской власти, возражая против мнения, что король должен во всем повиноваться папе и, значит, не говоря об ее усилении в отношении к подданым, а только об уважении к ее авторитету; Пересветов, напротив, полагает, что царь должен быть сильным и что ему «не мощно без грозы царство держати». Остророг, помимо вышеуказанного отличия от Пересветова во взглядах на монархическую власть, не высказывался против привилегий шляхты (ср.: TARNOWSKI, 1886. Т. 1. S. 39–40, 43, 44). В «Monumentum» на с. 137 автор, правда, мимоходом замечает: «Tametsi omnes simus fratres...», но его замечание не имеет здесь того значения, какое Пересветов придает своим рассуждениям: «Братия, все есмь дети Адамовы» и проч. (ПЕРЕСВЕТОВ. Сочинения. С. 76). В остальных общих положениях обоих авторов много сходного. Остророг, например, замечает, что государство питается справедливостью; Пересветов полагает, что оно не может существовать без правды; Остророг склоняется к мысли, что следовало бы установить одно общее право для всех; Пересветов думает, что нужно держаться правила: «Комужде по делом его»; Остророг говорит о необходимости писаного права; Пересветов советует «выдавать [судьям — А. Л.-Д.] книги судебные, по чему им винить и править»; Остророг высказывает мысль, что уряды и должности не могут быть наследственными; Пересветов стоит за выслугу; Остророг считает желательным, чтобы уряды были платные; Пересветов настаивает на том, чтобы царь «пообчорчил судей из казны своим жалованием»; вообще Остророг придает большое значение устройству финансов и войска; Пересветов рассуж-

дает о том же. В своих произведениях Пересветов, вообще вполне владеющий русской речью, все же иногда, кажется, употребляет полонизмы, например: «наход» (Там же. С. 71). Само собою разумеется, что И. Пересветов мог высказать свои советы и под влиянием других писателей или под впечатлением политики некоторых из европейских государей того времени; стремление к политическому объединению и попытки финансовой и военной реформы, а также кодификации обнаружилось и в Польше до сейма 1535 г.; хотя и не увенчались успехом, они могли быть известны Пересветову.

²⁴ *Relacje nuncjuszów apostolskich i innych osób o Polsce od roku 1548 do 1690.* Berlin; Poznań, 1864. Т. 1. S. 87; SZULSKI, 1888. S. 20, 32, 42; Любович, 1883. С. 42–43, 46–47, 64, 71, 73, 78–80, 116–121 и др.; ср.: Любович, 1890. С. 7–8, 12, 27. О проникновении в Краков и распространении там Реформации см.: Вуковский, 1883. Т. 1. S. 157, 199, 235, 236, 329 и др. В числе лиц, распространявших новые идеи, впрочем, скорее тайно, чем явно, «в частных беседах», называют и некоторых из краковских профессоров (Вуковский, 1883. Т. 1. S. 187; Т. 2. S. 119–121). Но в несколько позднее время, по словам А. Ф. Моджевского, профессора Краковской академии «чуждались протестантских книг и бросали их в огонь; молодежь, однако, увлекалась ими» (ДЫЛЕВСКИЙ. 1883. № 6. С. 32–34). Ср.: «Jedna jest Akademia w Polsce, a przecież do tych czasów nie ma opatrzenia słusznego, co wielka sromota i szkoda nam. My jeździmy do cudzych krajów z nakładem wielkim, mogąc to mieć doma; a do nas tu cudzoziemcy nie jeżdżą, dla tego iz Akademii jaką by miała być nie masz» (ПЕТРУСЬ С. *Polityka Aristotelesowa.* S. 310); ЛУКАШЕВИЧ. Т. 1. S. 97–106; почти все здесь поименованные руководства, которые были в употреблении на философском факультете Краковской академии до 1564 г., состояли в изложении философии Аристотеля. В «*Liber deligentiarum*» я не встретил упоминаний о трудах Меланхтона, Ольдендорпа и Гемминга «о естественном праве»; ср. также: ЛУКАШЕВИЧ. Т. 1. S. 50, 54, 74; Т. 3. S. 98, 99, 165, 167, 185, 196, 198, 225; МОРОВСКИ, 1900. S. 265–267, 295, 296, 380–382.

²⁵ ZALEŃSKI. Т. 1. S. 252–260; Т. 2. S. 637; ЛУКАШЕВИЧ. Т. 1. S. 130, 156, 169, 176, 177, 273, 453, 461; Т. 4. S. 1; BIELIŃSKI. Т. 1. S. 32–35. В жалованной грамоте С. Батория 1578 г., между прочим, сказано: «...et in Collegio Vilenſi neque in medicina neque in jure civili, sed in artibus et philosophia ac theologia promotiones sint faciendae...»; ср.: BIELIŃSKI. Т. 1. S. 33.

²⁶ Россия и Италия. С. 210; «Finis huius seminarii instituendi fuit conversio ad fidem partium septentrionalium... Moscoviae et reliquarum gentium borealium». Составитель той же записки замечает, что «hunc finem putabat fundator se citius posse consequi per iuvenes liberos, fide catholica, literis et bonis moribus in collegio Olomucensi imbutos, qui liberius apud suos populares degerent saeculares, quam si ecclesiastici forent».

²⁷ ХАРЛАМПОВИЧ, 1898. С. 92, 114. Основатель ордена говорил: «Patria nullum facit bonum neque reddit malum». В записке государю, составленной в 1806 г. генералом иезуитов Ф. Бжозовским, говорилось: «Le principal but que s'est proposé notre Ordre depuis sa première institution, a toujours été de former la jeunesse dans les sciences et surtout dans la vertu

nécessaire à tous les hommes et plus indispensable que la science à ceux qui ont quelqu' emploi dans la société». Впрочем, ниже автор записки, прошивший царя: «Ce bienfait, de nous soustraire à la Juridiction des Universités», заявляет, что «nos constitutions tendent toutes à ce que nous ayons toujours un grand nombre d'instituteurs propres à former des citoyens pleins d'amour pour leur patrie, fidèles à leur Souverain et capables de s'acquitter avec gloire de tous les emplois qui leur seront confiés» (Сборник материалов для истории просвещения в России. С. 504, 509).

²⁸ ХАРЛАМПОВИЧ, 1898. С. 92. Третья генеральная конгрегация в своем 47-м декрете постановила, чтобы учителя «ita philosophiam interpretentur, ut verae theologiae, scholasticae, quam nobis commendant constitutiones, auxiliari et subservire faciant». Иезуиты, по словам их генерала Ф. Бжозовского (1806 г.), продолжали и тогда еще применять метод, принятый в Парижском университете до учреждения иезуитского ордена (Сборник материалов для истории просвещения в России. С. 504–509).

²⁹ ŁUKASZEWICZ. T. 1. S. 49, 200, 201, 222, 223; T. 3. S. 126, 137, 162; ZAŁĘSKI. T. 1. S. 45, 361. В редакции 1616 г. «Ratio atque institutio studiorum Soc. Iesu» продолжала действовать до 1773 г. (ZAŁĘSKI. T. 1. S. 97–108, 112–117, 675). Одно из сочинений того времени было озаглавлено следующим характерным образом: «Conclusiones ex unicursu Aristotelis logicae menti sancti Thomae doctoris Angelici accommodatae»; ср.: SZUJSKI, 1888. S. 58, 59. В числе философских трудов, написанных иезуитами, можно указать, например, на известную в свое время «Логику» М. Смиглевского, убежденного и солидного сторонника аристотелевой философии, а также на сочинения В. Тьльковского и Я. Моравского, пользовавшихся известностью. Тьльковский, профессор философии в Варшавской коллегии, составил из «всей философии Аристотеля» обширный свод «куриозных вопросов и конклюдзий», а Моравский напечатал в Познани нечто вроде общего руководства по философии, «весьма полезного и философам, и богословам» (SMIGLESKI M. *Logica: selectis disputationibus et quaestionibus illustrata, et in duos tomos distributa...* Ingolstadii, 1618). «Логику» пользовалась известностью и за границей; ср.: BIELIŃSKI. T. 2. S. 393, 394; T. 3. S. 323–325; TYŁKOWSKI W. 1) *Philosophia curiosa seu quaestiones et conclusiones curiosae: ex universa Aristotelis philosophia ad genium et ingenium huius saeculiformatae et propositae...* Cracoviae, 1669; 2) *Philosophia curiosa seu universa Aristotelis philosophia iuxta communes sententias exposita, et primo quidem sub compendio proposita: deinde ad usum civilem reducta ac rebus in particulari applicata curiose.* Monasterii Olivensis, 1680–1682. Partes 1–9. BIELIŃSKI. T. 2. S. 395; T. 3. S. 352–353; MORAWSKI J. *Totius philosophiae principia per quaestiones de ente in communi ex praelectionibus ... explicata.* Posoniae, 1666. Другие издания относятся к 1682, 1686, 1687, 1688 гг. Ср.: ŁUKASZEWICZ. T. 1. S. 250, 251, 275, 288, 289, 293; T. 2. S. 139, 143. Даже в XVIII в. конгрегация постановила касательно новых философских систем избрать средний путь и оставаться при Аристотеле и св. Фоме, а «autores novitatum» удалились с кафедр (ZAŁĘSKI. T. 1. S. 101). Историки Виленской академии относят «Логику» Б. Добшевича уже к переходному времени от схоластической философии

фии к «*philosophia recentiorum*», но труд Добшевича вышел в 1761 г. (VIELIŃSKI. Т. 3. S. 157, 507, 638).

³⁰ См.: VIELIŃSKI. Т. 1. S. 34. Харлампович, 1898. С. 48, 49, 51, 91–94. Позднее нравственное богословие (в качестве самостоятельного предмета) и каноническое право в академии, по-видимому, не читались, по крайней мере до 1633 г. В римско-католических приходских школах могли изъяснять «*Aprophthegmata*» Плутарха, «*Distichia moralia*» Катона, «*De officiis*» Цицерона, но трудно сказать, что было в действительности. Училище гражданского права, основанное в Вильне в 1566 г., просуществовало лишь несколько лет, а затем перешло к иезуитам (Харлампович, 1898. С. 24–26, 33, 36, 37, 62, 74, 94).

³¹ Харлампович, 1898. С. 116; *Archiwum domu Radziwiłłów // Scriptores rerum polonicarum*. Kraków, 1885. Т. VIII. P. 58, 59.

³² О неудачной попытке иезуитов основать академию во Львове в 1661 г. см.: Россия и Италия. С. 203, 204. Философия читалась, по-видимому, в Виленской коллегии еще до открытия академии; возможно, что тот же предмет преподавался в Полоцкой коллегии, а затем был введен и в Острожскую коллегию; философия входила и в программу католических духовных семинарий. Между иезуитскими коллегиями и униатскими школами можно также указать значительное сходство (Харлампович, 1898. С. 47, 51, 68, 78, 125, 517 и др).

³³ О борьбе краковских профессоров с иезуитами см., например: Пекарский, 1862 (1). С. 561–563 и др. Хотя профессора Краковского университета стали преподавать «римское право» и «новые права», но они большей частью придерживались рутины и слишком мало следили за новыми течениями. Далеко не все студенты слушали лекции по этике и политике. Ср.: VIELIŃSKI. Т. 3. S. 631.

³⁴ ДЗРК. № 18. С. 218; РИБ. Т. 7. Стб. 1008.

³⁵ ŁUKASZEWICZ. Т. 1. S. 127, 128; Т. 3. S. 324, 331, 332, 334. 336; Харлампович, 1898. С. 126–140. К. Харлампович полагает, что Замойский «исключал католическое богословие из программы своей академии» (с. 127); но в известной своей грамоте 1600 г. Я. Замойский предоставляет епископу Холмскому Ю. Замойскому (в силу буллы [1594 г.] Климента VIII епископу Холмскому было присвоено звание канцлера академии) назначить особые доходы на содержание профессоров теологии и канонического права, в чем епископ и обязался. Сам Я. Замойский в числе профессоров основанных им кафедр не упоминает, однако, профессоров богословия и распределяет преподавание катехизиса между преподавателями других отраслей знания. Впрочем, в числе кафедр была и «кафедра натуральной философии и медицины», профессор которой должен был объяснять «*De natura deorum*» Цицерона (KOSCHANOWSKI, 1899–1900. S. 36). В число сочинений, рекомендованных Я. Замойским для чтения по ним лекции и для толкования, отметим: «*Aristotelis libri ad Nicomachum filium de moribus*» и «*De officiis*» Цицерона, «*Экономику*» Ксенофонта, «*Законы*» Платона, «*Politica*» Аристотеля; «*Institutiones*» Юстиниана, Пандекты и Кодекс.

³⁶ KOSCHANOWSKI, 1899–1900. S. 23, 30, 31, 41, 42, 51, 52.

³⁷ Ibid. S. 37 и др. Здесь же см., например, сведения об А. Burrius'e, Т. Drezner'e, сочинения которых вышли в начале XVII в.

³⁸ Ibid. S. 98, 129, 231; то же бывало и в XVIII в.; см.: Ibid. S. 237.

³⁹ ŁUKASZEWICZ. Т. 1. S. 194, 195, 210–212; КОСНАНОВСКИ, 1899–1900. S. 43, 46, 102, 103, 107, 118, 168, 209, 216, 220, 231, 238, 340; WIELIŃSKI. Т. 3. S. 510 и др. При всей благосклонности своей к иезуитской католической церкви и к иезуитской системе образования Я. Белиньский указывает на возобновление некоторого движения в академии лишь во второй половине XVIII в. (WIELIŃSKI. Т. 3. S. 513–514, 630 и др.). Реформа Ласкариса в Замойской академии относится к 1745 г., но и после нее научное направление академии едва ли очень изменилось (WIELIŃSKI. Т. 2. S. 286, 290); изучение права — коренного и светского (s. 289–290) рекомендуется здесь преимущественно со шляхетско-сословной и с чисто практической точки зрения.

⁴⁰ MORAWSKI, 1900. S. 264, 267, 285, 380–382; ŁUKASZEWICZ. Т. 1. S. 49, 54, 158, 194, 195; Т. 3. S. 98, 99, 165–167, 185, 196, 198, 225. О Виленской академии см.: Россия и Италия. С. 210–211; SZUJSKI, 1888. S. 97; ŁUKASZEWICZ. Т. 1. S. 250, 274; Т. 4. S. 22, 23, 114; ср.: ZAŁĘSKI. Т. 2. S. 613, 638–641, 643; WIELIŃSKI. Т. 1. S. 54. Кроме того, профессор гражданского права должен был объяснять право феодальное в связи с саксонским и магдебургским, а профессор польского права — коронные статуты, сеймовые конструкции судебный процесс (*processus judicialis*) и формулы канцелярий (КОСНАНОВСКИ, 1899–1900. S. 37, 54–59 и др.).

⁴¹ Кроме академий, судя по «*Informatio brevis circa decimas ex bonis collegiorum in provincia Poloniae*» 1694 г., в то время можно было насчитать до 14 функционировавших коллегий (Россия и Италия. С. 202).

⁴² РИБ. Т. 7. Стб. 1008, 1010.

⁴³ ПЕТРОВ, 1895. С. 7, 9, 10, 60; ГОЛУБЕВ, 1886. С. 225, 226. В Киево-Печерской лавре хранится, между прочим, лист, писанный, может быть, Ф. Левановичем И. Трофимовичу-Козловскому с упоминанием о С. Коссове, Максиме, Садоке и других от 25 февраля 1629 г. Они, вероятно, были посланы в Замойскую академию для довершения своего образования (ПЕТРОВ. Описание. Вып. 2. С. 28; ХАРЛАМПОВИЧ, 1898. С. 359–360, 363, 405–407). К. Харлампович полагает, что С. Коссов мог побывать и в «пезарской» (Венской) академии.

⁴⁴ МАКСИМОВИЧ, 1850. С. 133; АСКОЧЕНСКИЙ В. Киев с древнейшим его училищем академией. Киев, 1856. Ч. 1. С. 46; ПЕТРОВ, 1895. С. 31, 64.

⁴⁵ См.: Отд. 1, гл. 3.

⁴⁶ Величко. Летопись. Т. 2. С. 348–352; судя по приводимому здесь письму В. Ясинского [1695 г.], Калачинский слушал философию «в последствии времени» у одного из люблинских профессоров. В числе учеников Оломоуцкой и Браунсбергской коллегий в XVII в. упоминаются и «*Ruteni*» [униаты] (Россия и Италия. С. 204–205, 211; ПЕТРОВ, 1895. С. 62–63); ср. гл. 2.

ГЛАВА ВТОРАЯ

¹ АЗР. Т. 4. № 149. С. 204; Попов А. Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А. И. Хлудова. М., 1872. С. 116–118. В «Сказе Андрея чего ради сии написаны» автор поясняет, что хотя не все силлогизмы защищают правду, но важно знать их в совокупности, чтобы уметь отличать истину от лжи и иметь возможность «заграждать уста» супротивников правды указанием на их логические промахи и софизмы; «святые наши страны премудрые навькши той словесной силе» с успехом изобличали еретиков. Князь К. Острожский писал в 1593 г.: «...за тым, иж наук нет, великое грубианство в наших духовных умножилось» (Маркевич. История Малороссии. Т. 3. № 2. С. 9).

² Величко. Летопись. Т. 1. Прил. С. 49; Грабянка, 1854. С. 24, 87; РИБ. Т. 7. Стб. 1033–1054 («Апокрисис» [Христофора Филалета]). «Nic inszego tak bardzo R. Ptey i Ukrainy nie turbuje, jako unia»; он же кончает свою протестацию характерными словами: «taką naszą... protestacją... piszemy... aby nas jako niemo bydło nie rzezano...» (Жукович, 1910. С. 150; Копыстенский. Палинодия. Стб. 1127–1147; и др.; РИБ. Т. 7. Стб. 1026).

³ Грабянка, 1854. С. 325; ДЗРК. № 19. С. 274.

⁴ Грабянка, 1854. С. 35–41; Материалы для истории Западнорусской церкви. № 5. С. 65, 66. Знаменитая речь Лаврентия Древинского относится к несколько позднеjšíм времени — 1620 г. Согласно наставлениям, данным послам при отправлении их на сейм от тех же православных львовских мещан, они должны были для ходатайства по разным делам братства прибегнуть к помощи опытного руководителя из юристов; но «если бы прокуратор не хотел, албо омылял или ся надражал и не ставал для того, иже есть паписта, то удатися до евангелицких прокураторов и так для перестроги мети при папезнику и евангелика» (Там же. С. 67).

⁵ Летопись Самовидца. С. 10; Грабянка, 1854. С. 24; еще о союзе православных с протестантами, скрепленном известным актом 1599 г., но «рушившемся в минуту своего появления» (Коялович. Т. 2. С. 47–51, 273–287).

⁶ Скабаллонович, 1873. С. 3–18, 28, 35, 37–40, 47, 94, 138, 142–143, 145; автор предисловия к киевскому изданию «Апокрисиса» (в переводе) высказывает предположение, что Филалет учился в Праге или Оломоуце, он был знаком с классическими языками, историей, а отчасти и с государственным правом.

⁷ РИБ. Т. 7. Стб. 1020. Впрочем, Н. Скабаллонович указывает на то, что Х. Филалет, ссылаясь на разных писателей, число которых доходит до 60 (между прочим, и на Цицерона; Там же. Стб. 1746), пользовался и произведениями протестантской литературы и, может быть, доказательствами греков Никифора и Кирилла Лукарисов, участвовавших в Брестском соборе, а также содействием виленского братства (Скабаллонович, 1873. С. 36–40, 175; ср.: Сцепуро Д. Виленское святодуховское братство в XVII и XVIII столетиях // ТКДА. 1898. Т. 3. Сентябрь. С. 91–94).

⁸ РИБ. Т. 7. Стб. 179–1800. В одном месте, рассуждая о том, на каком основании «митрополит з владыками выступными мел в Берестью на синопде надежный розсудок и слушныи судии», автор замечает: «... подобно, еще речешь, же тот поступок был против розумови? Але яко его противным розумови назвати можешь, боле тебе юж показал, же правду Божему и рядови костелному и праву Коронному не ест противный?» (Там же. Стб. 1298).

⁹ Там же. Стб. 1070; ср. рассуждение С. Гербурта об обычном праве и его значении, заимствованное из римского права: HERBURT S. Zdanie o narodzie Ruskim, spisane pod czas konfederacyi Moskiewskiej, 1613 // ДЗРК. № 18. С. 222.

¹⁰ РИБ. Т. 7. Стб. 1810, 1814.

¹¹ Там же. Стб. 1072 и др.

¹² Там же. Стб. 1800.

¹³ Там же. Стб. 1796, 1814. В одном месте автор намекает на то, что «подданный» не всегда лишен права «судить зверхного преложоного»; в том случае, если «зверхность» «з умовою и варунком кондыщии яких панует», «кгды умове недосыть чинить», то и «подданных судови яко бы подлегают» (Там же. Стб. 1300). Но на стб. 1796, 1814 автор не пользуется такой аргументацией и в связи с другими соображениями рассуждает о том, что «духовные» должны оказывать «подданство» светскому начальству «в речах свецких» (Там же. Стб. 1728; ср. постановление Виленского съезда 1599 г. в кн.: ДЗРК. № 17. С. 188–213). В своем красноречивом послании Исайя Копинский пишет Г. Вишневецкому в 1634 г.: «Не давайся, ваша княжая милость, уводити политичкими рапеями», но, судя по контексту, противопоставляет скорее преданность вере старожитной, чем право таким «рапеям» (Грабянка, 1854. С. 325–326).

¹⁴ РИБ. Т. 7. Стб. 1794–1802, 1810–1812, 1814.

¹⁵ Скабаллонович, 1873. С. 2–4, 19–29, 55–69.

¹⁶ ДЗРК. № 18. С. 214–229. Гербурт был старостой Добромилским, Висьнинским и Мосциским (Dobromilskiego, Wiśnińskiego, Mościskiego), его рукопись хранилась у одного из потомков Гербурта в Вильне.

¹⁷ Там же. № 19. С. 274, 282–283, 301, 307.

¹⁸ Завитневич, 1883. С. 289. Сочинение З. Копыстенского «[Книга] О правдивой едности», вероятно, написано одновременно с «Суппликацией» в 1623 г. (Там же. С. 287); оно хранится в библиотеке графа Уварова, но я мог ознакомиться с его содержанием лишь в изложении В. Завитневича. В «Палинодии» З. Копыстенский, подобно другим писателям того времени, между прочим, упоминает о правах: божественном (в смысле «призрения и воли Божьей», а не только Святого писания), писаном и обычном, но, кажется, не останавливается на учении о «политическом единстве» (Копыстенский. Палинодия. Стб. 1070–1078).

¹⁹ Величко. Летопись. Т. 4. С. 152, 159, 169; и др. Указания на литературу касательно восстановления западнорусской церковной иерархии см.: Жукович П. Н. Сеймова борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией. СПб., 1901. С. 4. Примеч. 1. См. обширную «Суппликацию» Сенату от всех «обывателей» королевства Польского

и Великого княжества Литовского 1623 г., отчасти содержащую мысли, сходные с теми, которые были высказаны С. Гербуртом и другими писателями (ДЗРК. № 19. С. 230–311).

²⁰ Завитневич, 1883. С. 1; ср.: Коялович. Т. 1. С. 204.

²¹ Бантыш-Каменский Н. Н. Историческое известие о возникшей в Польше унии. М., 1805. С. 95–101; Коялович. Т. 2. С. 169–178, 194.

²² Rzym albo stolica rzymska jeŝli co ma do praw Korony Polskiej i W. X. Litewskiego polityczkich, krótkie uwazenia, roku 1633 stanom koronnym na sejm korońskiej podane. О нем см.: Голубев С. Т. Неизвестное полемическое сочинение против папских притязаний в Юго-Западной России, 1633 г. // ТКДА. 1899. Т. 1. Февраль. С. 311–312. С. Т. Голубев предполагает, не был ли Адам Кисель автором рассматриваемого сочинения; «знакомство с некоторыми его сеймовыми речами» дает С. Т. Голубеву основание для такого предположения. Впрочем, он полагает, что А. Кисель мог пользоваться содействием и других лиц, например, киевских ученых, с покровителем которых м[итрополитом] Петром Могилою он находился в наилучших отношениях. Г. Грабянка говорит про него, что он «во словосех бы сладок» и «Украине приятен». Книга могла выйти и в Киеве, где в то время польская типография уже существовала (Грабянка, 1854. С. 26–27, 118). Ср. цитируемый ниже «Supplementum Synopsis».

²³ Synopsis albo krótkie opisanie praw, przywilejów, ŝwiebody [sic — А. Л.-Д.] i wolności od najaŝniejszych... krółów... polskich... narodowi ruskemu... nadanych... Wilno, 1632. Fol. 3, 15 etc.; Supplementum Synopsis. Fol. 2. Православные ссылались главным образом на привилегии 3 июня 1563 г., 1 июля 1568 г., 28 января 1573 г. и др. Ср.: Коялович. Т. 1. С. 197–199, 258–259; Т. 2. С. 21–23, 169; о книгах, которыми униаты отвечали на вышеназванные издания, см.: Коялович. Т. 2. С. 21–23, 57, 169, 295.

²⁴ Архив ЮЗР. Ч. 2, Т. 1. № 16. С. 188–189; ср.: Коялович. Т. 2. С. 169.

²⁵ Supplementum Synopsis. Fol. 1 v.–2; АЗР. Т. 4. № 149. С. 221–222; Коялович. Т. 2. С. 41–43.

²⁶ АЗР. Т. 4. № 149. С. 204–205; Архив ЮЗР. Ч. 1, т. 12. № 12. С. 526. Князь К. Острожский указывал на то, что православным не мешало бы поучиться у протестантов, имеющих свои госпитали, школы и проповедников (Скабаллонович, 1873. С. 157).

²⁷ Материалы для истории Западнорусской церкви. № 5. С. 37.

²⁸ РИБ. Т. 7. Стб. 1766 и др.

²⁹ Вишенский Иоанн. Послание ко Львовскому братству; Он же. Послание к старице Домникии // Архив ЮЗР. Ч. 1, т. 7. № 3. С. 25, 28; см. его же послания: АЮЗР. Т. 2. № 1–4. С. 209–210, 225, 229, 257. О «большом сходстве» посланий Иоанна Вишенского с «Зацапкою» см.: Завитневич, 1883. С. 68 и др. Аналогичные взгляды можно встретить и в «Краткословном ответе Феодула» (Там же. С. 73 и др.). Впрочем, автор «не возбранял» после церковного «последования, славословия и благочестия», т. е. после «утверждения сумнения веры благочестивыми догматами», касаться и «внешних хитростей». Он писал: «Не ведомость

хую художества, але хую, што теперешние нашиновые руские философы не знают в церкви ничтоже читати... ни „часослова“» (Архив ЮЗР. Ч. 1, Т. 7. № 3. С. 28–30).

³⁰ РИБ. Т. 7. Стб. 671–672; ср.: Там же. Стб. 673, 679–680, 698, 734–735, 899, 901. Рассуждение, приведенное в тексте, высказано острожским священником Василием в известном его сочинении «О единой истинной православной вере...» (1588 г.); составитель «Вопросов и ответов православному з папезником» (1603 г.), хотя и пишет, что «мудрость светская глупство есть у Бога» и противна «мудрости Божой» (Там же. Стб. 106), но без существенных изменений повторяет и рассуждение священника Василия (Там же. Стб. 107–108). Ср. также взгляды автора «Перестроги»: Завитневич, 1883. С. 156–157.

³¹ В своем «Краткословном ответе» Феодул писал: «Досыть нам на том, коли мы правоверни и православни, досыть нам ведати о себе и о своих нам единогласных и присных: тех утвержаемо и воспоминаемо ведомостью нашего православия, писанием, наукою, друкованием книг, училищи и довольств от избытков наших, а латыню со всем на всем оставимо...» (Голубев, 1883. Т. 1. Прил. 18. С. 113; ср.: Там же. С. 119; Т. 2. С. 7–10). Возможно, что в том же духе следует понимать и вышеприведенные слова Иоанна Вишенского.

³² РИБ. Т. 7. Стб. 785, 787, 1576–1586, 1602, 1656, 1660 и др.; ДЗРК. № 19. С. 241–243; Завитневич, 1883. С. 158.

³³ АЮЗР. Т. 7. № 154. С. 181; Архив ЮЗР. Ч. 1, т. 10. № 33, 41, 43, 44, 45, 172. С. 57, 74, 77, 79, 81, 453; т. 12. № 2, 12. С. 7, 526. В «реестре», составленном, по мнению редактора, около 1638 г. значит: «Opera Aristotelis вшытко грецкие», «Органон Аристотелес», «Platona [sic — А. Л.-Д.] Opera fylosofa, sama grecka», «Organon tis filosofias» и др. (Материалы для истории Западнорусской церкви. № 5. С. 47–51). Об Арсении, архиепископе Елассонском, см.: Соловьев. История России. Т. 11. Стб. 1458; Дмитриевский А. Архиепископ Елассонский Арсений и его вновь открытые исторические мемуары // ТКДА. 1898. Т. 1. Январь. С. 14–19. В числе преподававших в школе бывали и греки, например, «Миколай Кгрек», упоминаемый в 1637 г., а в братской библиотеке, судя по описи 1619–1634 гг., было «Кграмматик кгрецких» немало (Архив ЮЗР. Ч. 1, т. 11. № 2. С. 130–131; т. 12. № 2. С. 8, 13). О «дидаскалах» греческого языка см.: Там же. С. 115.

³⁴ Архив ЮЗР. Ч. 1, т. 10. № 80. С. 182; ср.: Там же. № 242, 245, 251. С. 643, 657, 674. В отличие от грамоты 1638 г., данной М. Слезке (Там же. № 77. С. 175), грамота 1669 г. ограничивает прежние привилегии типографий, подтверждая лишь право ее печатать книги на славянском (ruthenicus) языке. В грамоте 1638 г. сказано: «Sine praeiudicio ecclesiae catholicae iurium»; в грамоте 1669 г.: «...ita tamen nequidquam in eadem officina imprimatur, quod sit contra dignitatem maiestatis nostrae regiae, ecclesiaeque Sanctae Romanae catholicae ipsique annexus...». Ср. также: Архив ЮЗР. Ч. 1, т. 1. № 279, 280. С. 775, 787; т. 11. № 2, 3, 7. С. 129, 130, 140, 141, 148, 151, 182, 183, 193, 194, 203, 204, 212–215, 222, 224, 236, 237, 243, 251, 256, 267–270, 276–281, 539–635; Т. 12. № 6, 7. С. 353,

449–460 и др. См. еще о Львовской школе и типографии: Крыловский, 1904. С. 44–121. О времени издания «Грамматики» см.: Голубев, 1887. Т. 2. Май. С. 119–123.

³⁵ РИБ. Т. 19. Стб. 381.

³⁶ Горский, Невоструев, 1862. № 203. С. 634; ср.: Соболевский, 1903. С. 20. Старшие русские списки перевода, озаглавленного «Василия царя греческого главы наказательных к сыну его царю Льву», относятся к XV в. В «Минях» митрополита Макария можно указать на статью, озаглавленную таким же образом (Владимиров, 1884. С. 74).

³⁷ KRUMBACHER, 1897. S. 457–458. Заглавие оригинала: «Basilē.ou toā Ῥωμα.ων Βασιλῶν κεφαλαια παραINETIK | χη/ πρῶη τῶν ᾠτοῶ ufῶn Leῶnta». Сборник, напечатанный под заглавием «Лекарство на оспальный умысл человечесий...» в Остроге в 1607 г., содержит, между прочим, «Тестамент в Христе набожного и славного монарха света Василия, цесаря крещкого до сына своего юже коронованного Льва Филозофа... року от нарощенья Сына Божого осмь сотного осмдесят шестого... а потым весполз иншими писмы на словенский язык переложены». Ср.: КАРАТАЕВ, 1884. № 190. С. 309.

³⁸ Архив ЮЗР. Ч. 1, т. 11. № 6. С. 516, 529.

³⁹ Оглавление книг, 1846. № 31. С. 11 (московское издание 1710 г. — 1682 г.); Ундольский В. М. Хронологический указатель славяно-русских книг перковой печати с 1491 по 1864 гг. М., 1871. Вып. 1. № 1033. Стб. 112 (острожское издание 1686 г.); Голубев, 1876. С. 391 (указание на московское издание около 1660 г.); ПЕКАРСКИЙ, 1862 (2). Т. 2. № 363. С. 402–404 (издание 1638 г. без обозначения места); ср.: АЮЗР. Т. 3. № 14. С. 21. Здесь, в реестре «шкод» монахов Густынского монастыря, выехавших на государево имя, значитя, между прочим: «Тестамент крещкий», может быть, — «Тестамент царя Василия».

⁴⁰ САВВА, 1855. С. 235, 237, 240; Голубев, 1874. С. 261; ВЕРЮЖСКИЙ, 1908. С. 590; Розыскные дела о Федоре Шакловитом. Т. 2. Стб. 132.

⁴¹ [РНБ]. Ф. IV, 159. Л. 5. Предисловие см.: ЗАМЫСЛОВСКИЙ, 1871. Прил. 4. С. XXXV–XLI.

⁴² ПЕКАРСКИЙ, 1862 (2). Т. 2. № 363. С. 402–404.

⁴³ ТЕРНОВСКИЙ, 1872. С. 60; МАКАРИЙ. Т. 11. С. 331–333, 574–577. Мелетий Смотрицкий был заинтересован в том, чтобы доказать, что греки склоняются к латинскому и в особенности к протестантскому образу мыслей (Еленевский К. Мелетий Смотрицкий // ПО. 1861. Июнь. С. 147; Июль. С. 271–275, 282–285; Август. С. 425, 427, 442). О времени возвращения М. Смотрицкого на родину, вероятно, во второй половине 1625 г. см.: Голубев, 1906. С. 12–13.

⁴⁴ ИЛЬНСКИЙ, 1898. Т. 3. Октябрь. С. 273–277, 281–282, 289–296; 1899. Т. 1. Март. С. 406–413.

⁴⁵ АЗР. Т. 4. № 32. С. 42; № 149. С. 204, 205, 223. Митрополит М. Рагоза объяснял отпадение многих от православия тем, что «учение святых писаний зело оскуде, паче же словенского российского языка» и что они «приложашася... людскому писанию». Автор «Перестроги» (Ю. Рогатынеп) про таких же людей пишет: «...коли бы были науку мели, тогда бы за

неведомостью своею не пришли до таковыя погибели», из контекста видно, что под «наукой» надо разуместь «свою науку» в противоположность римской. Нападая на «Аристотелеву науку», автор «Перестроги», может быть, находился под влиянием протестантской литературы и имел в виду философию Аристотеля в иезуитском понимании ее; ср.: Харлампович, 1898. С. 207–208, 231.

⁴⁶ Харлампович, 1902. Июль–август. С. 17–27; Харлампович, 1898. С. 303, 328, 364, 369, 375, 422, 429. Впрочем, прямых указаний относительно преподавания польского языка в главнейшей из братских школ — Львовской — не имеется, но едва ли могла она обойтись без обучения языку, в то время весьма нужному для тех именно целей, какие преследовала Львовская школа. О возможности протестантского влияния ср.: Соколов, 1880. С. 417–444. Острожская школа, упоминаемая под названием «академии» уже в 1587 г., включала в свою программу и латинское учение. Она вероятно, «не стояла в стороне и от протестантской педагогики», впрочем, известия об «Острожской академии» почти прекращаются со времени кончины известного князя К. Острожского (1608): «острожская фундація» была описана на иезуитскую коллегию в 1640 г. (Сборник летописей, относящихся к истории Южной и Западной Руси. С. 78; Малышевский, 1884. С. 137–138; Харлампович, 1898. С. 237 и др.; Харлампович, 1902. Июль–август. С. 13–17). Ср. известия об острожском издании Библии, перевод которой (Геннадия) исправлялся по греческому тексту: Архангельский, 1888. С. 90–95.

⁴⁷ Материалы для истории западнорусской церкви. № 5. С. 51. В реестре значится книга «Сусегонова łacina sama», а также «Dyalektysae et retogysae prescepta...» (Архив ЮЗР. Ч. 1, т. 10. № 76. С. 163). Слова «Walenteo Махума ksiązka łacina», вероятно, следует читать: «Валерия Максима» и т. д.; в описи 1619–1634: «Валерий Максим» (Архив ЮЗР. Ч. 1, т. 12. № 2. С. 13). Запись о ревизии 1688 г. содержит указание на один труд под заглавием «Copuluta Petri Hispani» (Там же. С. 32) и упоминает о книгах: «Petri Fonsecae... item institutiones dialecticae libri» (Голубев, 1883. Т. 1. Прил. 21. С. 170). Во Львове на ярмарке, судя по словам П. Скарги, можно было купить латинские книги, как, например, сочинения Беллярмина (Завитневич, 1883. С. 222).

⁴⁸ ПКРДА. Т. 1, ч. 1. № 9. С. 88; № 10. С. 106, 115; № 33. С. 267–269. Ср.: Линчевский, 1870. С. 132–134. В уставе Луцкой школы говорится о преподавании «диалектики... и иных философских писем». Линчевский полагает, что братские школы знакомятся с философией по «Богословию» Дамаскина (гл. 4 о философии) и по его «Диалектике»; ссылки на «Дамаскина прекрасного» встречаются и в «Евхаристерии», панегирике в честь Петра Могилы 1632 г. (Голубев, 1886. Прил. 8. С. 55, 58). Составитель гомилетики, приписываемой И. Богомолевскому, также пользовался «Диалектикой» И. Дамаскина (Савицкий, 1902. Ноябрь. С. 448–450). Вместе с тем нельзя не заметить, что Луцкое братство, например, с недоверием относилось к «латинским силлогизмам и хитро ими извращенным писаниям» и советовало «не обучаться им» (ПКРДА. Т. 1, ч. 1. № 5. С. 249).

⁴⁹ АЮЗР. СПб., 1865. Т. 2. № 1. С. 209 и др.; ср.: Архив ЮЗР. Ч. 1. Т. 7. № 3. С. 28–30. Другие сочинения того времени, например, «Зачапка мудрого латынника с глупым русином», «Вопросы и ответы православному з папезником» (1603 г.), «Советование о благочестии» — мемориал для предстоящего собора 1621 г., также содержат протесты против увлечения латинской мудростью (Голубев, 1886. Прил. 9. С. 68, 69, 73, 74, 79, 95, 101, 102). Протесты подобного рода вызваны были, конечно, прежде всего опасением, что православные, «ухапленные мудростию римскою», в которой «философия поганская, Аристотелева наука, слово Божие выворочает и инако верити кажет» (АЗР. Т. 4. № 149. С. 235. См. также: Харлампович, 1898. С. 231–236, 291).

⁵⁰ Противопоставляя иноческую жизнь мирской, И. Вишенский пишет: «... или не ведаешь, яко в статутах, констытуциях, правах, практиках, сварах, прехитрених ум плывающий того помысла о животе вечном поднятти вместити не может» (АЮЗР. Т. 2. № 1/4. С. 209–210, 225, 229, 257). Ср. рассуждения Христифора, «инока русского во святей Афонстей горе странствующего», о вредном влиянии учения философии и диалектики (МАКАРИЙ. Т. 10. С. 403).

⁵¹ Курьский. Сказания. С. 276–278; РИБ. Т. 7. Стб. 105. Ср.: АЮЗР. Т. 2. С. 225, 237, 269–270; Голубев, 1886. Т. 1. Прил. 9. С. 75–78; Архангельский, 1888. С. 8–11; Харлампович, 1898. С. 216, 400.

⁵² См. об училище, основанном в Киеве беглыми гегуэзцами еще во второй половине XV в.: NARBUTT T. Dzieje narodu Litewskiego. Wilno, 1840. Т. 8. С. 205. Свод известий о распространении знакомства западно-русского общества с польским языком см.: JAWŁONOWSKI, 1899–1900. S. 56–62, 107–112, 179–183, 212–213, 233, 239–240. Ср.: Харлампович, 1898. С. 205.

⁵³ АЗР. Т. 4. № 217. С. 506.

⁵⁴ Архив ЮЗР. Ч. 1, т. 5. № 1. С. 1; РИБ. Т. 4. Стб. 1136; Сборник летописей, относящихся к истории Южной и Западной Руси. С. 86.

⁵⁵ Копыстенский. Палинодия. Стб. 802, 817, 839–840, 857, 866 и др.

⁵⁶ Копыстенский. Палинодия. Стб. 900–914, 921. См. также: Завитневич, 1883. С. 256, 339–342, 374. Впрочем, автор «Палинодии» обнаруживает некоторое знакомство с латинскими и польскими книгами, например, с «Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haeticos» Беллярмина и, вероятно, книгой А. Мачуского о друзьях и приятелях (MACZUSKI A. O przyjaźniach i przyjaciołach. Dobromil, [ca. 1611–1616]), и даже с сочинением хлопотавшего об унии протестантизма с греческою церковью тюбингенского ученого Мартина Крузия, т. е. с его «Turcograecia» (CRUSIUS M. Turcograeciae libri octo... Basileae, 1584), но главным образом для полемики или для подтверждения своих взглядов. Перечень источников Палинодии см.: КОПЫСТЕНСКИЙ. Палинодия. Стб. 346–365. Книга «Турко-Греция» пользовалась некоторой известностью и в позднейшее время (Величко. Летопись. Т. 2. С. 77).

⁵⁷ Голубев, 1886. С. 2, 97, 146–147, 151–152. Прил. № 1, 4. С. 1, 13. Вслед за Лаврской школой, уже существовавшей в то время (Голубев, 1883. Т. 1. С. 281), богоявленская школа, вероятно, возникла в 1615 г.,

а известные нам издания типографии Киево-Печерской лавры появляются не ранее 1616 г.; митрополит Евгений указывал на «Часослов», изданный лаврской типографией в этом году (Болховитинов, 1826. С. 56). Но М. Максимович причисляет его к 1617 г. (Максимович, 1850. С. 119). Ср.: Иконников В. С. Киев в 1654–1855 гг. Киев, 1904. С. 3.

⁵⁸ ПКРДА. Т. 2, ч. 1. № 2. С. 36–37; Голубев, 1886. Прил. 1. С. 2; ср.: Голубев С. Т. О первых временах Киево-Богоявленского братства и школы при нем // ТКДА. 1882. Т. 1. Март. С. 233–254; Оглоблин Н. К вопросу о начале Киевской академии // КС. 1886. Март. С. 482–494. И. М. Каманин подверг известный спор о времени возникновения братства новому пересмотру; но для целей настоящего исследования достаточно, не входя в подробный разбор противоположных мнений, принять сказанное в тексте (Каманин И. М. Еще о древности братства и школы в Киеве // Чтения в Историческом обществе Нестора-летописца. Киев, 1895. Кн. 9. С. 171; и др.).

⁵⁹ Пекарский, 1862 (1). С. 586; Коялович. Т. 2. С. 361–362. Ср.: Голубев, 1886. С. 203. Сакович учился в Замоиской академии, а затем уже в зрелом возрасте слушал лекции по богословию у люблинских доминиканцев и в Краковской академии (Голубев, 1893. С. 10–11).

⁶⁰ Сакович К. Вирши на погребение гетмана Петра Конашевича Сагайдачного. Киев, 1622 г.; переиздание см.: Голубев, 1886. Прил. 6. С. 17–41. Ср.: Величко. Летопись. Т. 1. Прил. С. 50.

⁶¹ Величко. Летопись. Т. 1. Прил. С. 50.

⁶² Коялович. Т. 2. С. 140, 363; Голубев, 1886. С. 179, 214–218, 224 и др.; Голубев, 1886. Т. 1. С. 386–392, 413 и др.; ср.: Голубев, 1887. С. 156–165; Материалы для истории Западнорусской церкви. № 12. С. 81–83.

⁶³ Голубев, 1883. Т. 1. С. 9–10; Голубев С. Т. По поводу рецензии Н. И. Петрова // ТКДА. 1884. Т. 1. Февраль. С. 475–477; Рісот, 1896 (1). Р. 106. Последний автор считает более вероятным, что Петр Могила был в Голландии, а не в Париже; о влиянии на него католической польской образованности см.: Голубев, 1897. С. 269. В своей брошюре доктор Щурат приводит запись на отрывках трактата «*Magna ars disserendi de qualibet materia*», найденного в одном сельском архиве, где сказано о Петре Могиле, что «*Varronem... praeseptorem habebat eminentissimum*», и, полагая, что Варрон — преподаватель иезуитской коллегии *La Flèche* в Париже, выводит отсюда, что П. Могила учился там же (Щурат В. Г. Українски жерела до історії філософії. Львів, 1908. С. 29).

⁶⁴ Величко. Летопись. Т. 4. С. 180; Анфологон. Киев, 1636. Пред. Л. 4–4 об.: «Причем теж брадем часто пред себе, якобы в тых школах не толко подверховные науки, але тым барзей и над все побожност в сердцах вас молоди впаына и засована была. Без тое або вом мудрост вшелякая глупством пред богом и ест и называется слушне». На то же слова апостола ссылался и Исайя Копинский в своем красноречивом послании князю И. Вишневецкому (Грабянка, 1854. С. 324; Крыловский, 1904. С. 138–139; Рісот, 1896 (2). Р. 70; РИБ. Т. 4. С. 32). Впрочем, уже Киевский духовный собор 1628 г. заботился об установлении духовной цензуры (Коялович. Т. 2. С. 163, 380).

⁶⁵ ПКРДА. Т. 2, ч. 1. № 7. С. 93–94.

⁶⁶ Архив ЮЗР. Ч. 1, т. 7. № 4. С. 186–189. В своем духовном завещании, отдавая свою библиотеку коллегии, «ктитор библиотеки братской» упоминает о «реэстре» к ней (Величко. Летопись. Т. 4. С. 296; Голубев, 1874. С. 257–268). В 1770-х годах в библиотеке Киевской духовной академии еще находилась 2131 книга, пожертвованная в нее Петром Могилой. В числе книг, купленных Петром Могилой в Варшаве в 1632–1633 гг., между прочим значатся сочинения «Manutius in officia Ciceronis» в 2 экз.: «Commentarii in orationes Ciceronis 3 v[olumina]» в 2 экз.; Bardani «De prudentia» и Machiavelli «De republica», а также «Manutii antiquitatum Romanarum». Следует заметить, что в списке 1632 г. Lipsius'a «Manuductio» и Machiavelli «De republica» (вместе с некоторыми другими записями) зачеркнуты. Ср.: Голубев, 1893. С. 72, 76, 83, 89.

⁶⁷ Рісот, 1896 (1). Р. 120.

⁶⁸ АЮЗР. Т. 3. № 14. С. 21.

⁶⁹ "Ekqesij kefa la..wn, parainetik ĩn scediasqe<sa par ! 'Agaphtoà diakonou tĀj ĳgiot&thj toà qeoà meg& lhj "kk lhs..aj prŃj basi lsa 'IoustinianŃn (MIGNE J. P. Patrologiae cursus completus: Series graeca. Paris, 1860. T. 86. P. I. P. 1163–1186). Русский перевод названия: «Любомудрейшего Кир Агапита диакона, блаженнейшему и благочестивейшему царю Иустиниану: Паче же всем праведно хотящим над страстьми царствовать Главизны поучительны, по Краегранессию еллински изложены, славенски же превее (sic) напечатаны в святой великой чудотворной Лавре Печерской Киевской, Ставропигиону святейшего патриархи вселен[ского], архиепис[копа] Константинопольского Нового Рима, лета Господня 1628». В конце книги на с. 21: «Конец изложение поучительному Агапиту диакона к Иустиниану Кесару, яже оу Еллин царский [наришается — А. Л.-Д.] свиток».

В греческом оригинале начальные буквы 72 глав образуют следующий акростих: «Tù qeiot&tw ka^ eŃsebest&tw basi le< 1m ĩn 'IoustinianŃ 'AgaphŃj Đ "lfcistoj di&konoj». Те же слова сохранены и в русском переводе, но не в виде акростиха, а в виде ряда букв славянского алфавита, проставленных сбоку, в порядке также 72 глав, но уже утративших прежний смысл; рядом с греческим текстом, набранным славянскими буквами, переводчик проставил еще славянские, в совокупности дающие перевод греческого текста.

⁷⁰ KRUMBACHER, 1897. S. 456–457.

⁷¹ PRAECHTER K. Der Roman „Barlaam und Ioasaph“ in seinem Verhältnis zu Agapets „Königspiegel“ // Byzantinische Zeitschrift. 1893. Bd. 2. S. 449, 450, 452, 458–460; сличение текстов из творений Василия и Григория Назианзина с отрывками из «Главизн» Агапита, изложенными согласно требованиям риторики, см.: Ibid. P. 455–458.

⁷² Главизны поучительные. С. 19, 20.

⁷³ Там же. С. 1, 7, 9, 13, 18, 19.

⁷⁴ Там же. С. 11.

⁷⁵ Там же. С. 2, 6, 11 и др.; в оригинале последняя фраза изложена следующим образом: «Xioj đ g.gnetai Qeoà, Đ mhđn e nax..wn pr&ftwn Qeoà, e 11! fron ĩn m'n t! aŃtoà, la l ĩn đ \$ frone<, poi ĩn đ \$ la le<».

⁷⁶ Там же. С. 7, 11–13, 15, 16, 18, 19.

⁷⁷ Там же. С. 1 («toà dika..ou fu lak»л), 9, 14, 18, 19; последняя фраза в нашем тексте не особенно удачный перевод слов: «kaˆ t ĩn θp0 sˆ basi leŭwn ʰnn0mwj».

⁷⁸ Там же. С. 9–14.

⁷⁹ Там же. С. 4, 12.

⁸⁰ Там же. С. 11 («союзы приязни» — «toˆj desmoˆj tĀj eŭno..aj»).

⁸¹ Там же. С. 5–6; ср. с. 4; «зело безместно» — буквальный перевод: «†topètat0n» (absurdissimum); «миру конца» — «toà k0smou t | pŕata»; «конец главы» — «kaˆ pr0j ˆs0thta t%n ˆnis0thta metenektš0n»; на полях с. 5–6 — ссыла (отсутствующая в издании Миня): Èue. ĀĪ KĀ ĪĪ ĪĀ надо думать, на Евангелие от Луки, гл. 11 (а не 12), зач. 61 («горе вам, фарисеи...» и проч.) и на гл. 16, зач. 83 (о богатом и Лазаре). Ср. еще рассуждение в «Главизнах» о том, чтобы «никто не величался прародительским благо-родием», на с. 2.

⁸² Там же. Предисловие на 4 нумерованных страницах. В оригинале, судя по изданию Миня, предисловие отсутствует. Оно, вероятно, составлено переводчиком. Составитель, между прочим, ссылается на «Агашита иеродиакона», имея в виду автора «Главизн», и сообщает, что его «поучения» «ныне превее типографским с Богом изображенная [на полях: славенским — А. Л.-Д.] писменем к сим пиложишася»; в конце: «исправи же ся от Еллинского идиомате с многим опаством в благочестии сияюшу Богоприемцу тезоименного Могилы Дакийских Земль начальника отрасли: твердоименного првопрестолника тезоименну произбранну с гм [господом] в предстательство старейшеа паствы постничествующих». Макарий полагал, что автор предисловия — Петр Могила (Макарий. Т. 11. С. 389; ср.: Голубев, 1886. Т. 1. С. 400). Во всяком случае, Петр Могила, вероятно, наблюдал за совершением перевода и мог разделять мысли, изложенные в предисловии.

⁸³ Забелин, 1872. С. 185–186; судя по выдержкам, приводимым автором, эта редакция существенно отличается от «Слова о правде и о неправде» в «Великих Минях Четиих» (М., 1910. Апрель. Тетрадь 1. Стб. 169–171). См. о Максиме Греке выше, в гл. 1.

⁸⁴ Пыпин, 1858. С. 127, 128. «Повесть о Варлааме и Иоасафе» в рукописях и в киевском издании встречается в библиотеках того времени, например, в домовый казне патриарха Никона (Переписная книга домовый казны патриарха Никона. С. 8, 100, 124, 128). Вероятно, между ними были и те рукописи, которые были приобретены Арсением Сухановым (Белокуров. Арсений Суханов. Ч. 1. С. 364, 379; ср.: Савва, 1855. С. 174). Отрывки сказания о Варлааме и Иоасафе встречаются также в «Измарагде» особой редакции (Яковлев, 1893. С. 298). Московское издание повести появилось в 1680 г.; ср.: Верюжский, 1908. С. 591, 613.

⁸⁵ Эйнгорн, 1894. С. 9, 10. В описных книгах Волоколамского Иосифова монастыря 7160 [1652] г., между прочим, значилось: «Заповеди Акроганского и Устинияна царя»; но такое упоминание слишком неопределенно (Опись книгам, в степенных монастырях хранящимся // ЧОИДР. М., 1848. Кн. 3. № 2156).

⁸⁶ Анфологион, сиесть цветословие: страдалчества и мучения святяя великомученицы Екатерины и святого великомученика Феодора Стратилата и житие святого и преподобного Алексея, человека Божия. М., 1660. Гл. 5: «Изложение главизн поучительных, написано от Агапита диакона святейший Божия великий перкве к царю Иустиниану». С. 82–114. Автор предисловия к «Анфологиону» сообщает, что в гл. 1, 2, 3, 6 и 9 «приведена суть и исследована с еллино-греческого языка на славенский монахом Арсением Греком»; но ничего не говорит о гл. 5, т. е. о «Главизнах» Агапита. Заглавие московского издания соответствует киевскому (перед текстом), судя по полному сходству отдельных текстов (за исключением разве написания некоторых слов и маловажных стилистических поправок), едва ли не переиздание киевского. Ср., например, тексты, приведенные выше на с. 63, 64, с соответствующими текстами в «Анфологионе» (с. 89 и 98); на полях московского издания те же ссылки и проч., что и в киевском. Впрочем, в московском издании нет предисловия и помещенного в конце киевского издания текста из сочинения Григория Богослова об исповедании.

⁸⁷ КАРАТАЕВ, 1884. № 450. С. 455.

⁸⁸ РИБ. Т. 4. Стб. 38.

⁸⁹ ПКРДА. Т. 2, ч. 1. № 7. С. 93, 94; Болховитинов, 1826. С. 12–20; ПЕКАРСКИЙ, 1862 (1). С. 581, 585, 593.

⁹⁰ ГОЛУБЕВ, 1897. С. 217 и др.

⁹¹ ПКРДА. Т. 2, ч. 1. № 8/10. С. 100–127; Летопись Самовидца. С. 10; ГОЛУБЕВ, 1886. С. 223 и др. Прил. 9, 10. С. 69, 73; ср., однако, сочувственный отзыв митрополита Иова Борецкого о запорожских казаках (1621 г.): «prezbiterzy maiać, piśma się ucząc, woga i zakon swój znając» (Жукович, 1910. С. 149).

⁹² КОПЫСТЕНСКИЙ. Палинодия. Стб. 900–901; автор добавляет: «А што ся теж ткнёт богословии правой, и тоєю всходною дыхают!» (Там же. Стб. 901).

⁹³ Выдержки из сочинения С. Коссова (Exegesis) см.: ГОЛУБЕВ, 1886. Прил. 12. С. 82.

⁹⁴ L...qoj albo Kamień z procy prawdy cerkwi świętej prawosławnej ruskiej // Архив ЮЗР. Ч. 1, т. 9. С. 375–377; автор, конечно, указывает и на то, что на славянском языке «ksiąg theologickich po Słowieńsku mało, a polityckich żadnych» (Там же. С. 376).

⁹⁵ Архив ЮЗР. Ч. 1, т. 6. № 280. С. 240.

⁹⁶ ПКРДА. Т. 2, ч. 1. № 14. С. 190. В том же году (1649) И. Пизель писал царю, что Петр Могила «совершил» училище «словенского и греческого языка, также и латынского, яко zde между латынами живущим, ко ухришению прелести иноверных зело благопотребного учения...» (АЮЗР. Т. 3. № 259. С. 323–324).

⁹⁷ Остен. С. 71 и др. «... Киевляне училися и учатся точию по латине и чтут книги токмо латинския... а [по — А. Л.-Д.] гречески не училися и книг греческих не чтут»; о преподавании греческого языка в коллегии, см.: Харлампович, 1902. Июль–август. С. 52–57.

⁹⁸ Архив ЮЗР. Ч. 1, т. 5. № 124. С. 388; РИБ. Т. 7. Стб. 485–486. Скарга признавал, что только два языка могут служить орудиями науки:

греческий и латинский. По словам Лаврентия Зизания, грамматика есть «ключ, отваряющий всем ум к познанию в преправый разум» (Харлампович, 1898. С. 446).

⁹⁹ Панегирик, поднесенный Петру Могиле «спудеями» его школы в 1632 г., см.: Голубев, 1886. Прил. 8. С. 46–69.

¹⁰⁰ ПЕКАРСКИЙ, 1862 (1). С. 593, 594. Впрочем, Л. Баранович в своих проповедях соблюдал церковный тон и довольно умеренно пользовался приемами схоластики (Строев, 1876; Горский, Невоструев, 1862. № 317. С. 517; Любимов, 1875. Сентябрь. С. 78).

¹⁰¹ Архив ЮЗР. Ч. 1, т. 5. № 88. С. 307. Здесь напечатана грамота Варлаама Ясинского 1691 г., в которой он пишет патриарху Адриану о желании своем, «дабы юность малороссийская... довольна и достойна быти могла ко помощи всеобщей церкви, ко исправлению самех себе и к ползе ближних».

¹⁰² ПЕТРОВ, 1895. С. 9–10 и др.; Харлампович, 1898. С. 363, 405 и др. Автор полагает, что они могли учиться и в «цезарской» (т. е. Венской) академии (Голубев, 1906. С. 13–15).

¹⁰³ «Phi[losophia]e defin[it]io. Phi[losophi]a nil aliud e[st] quam certa et evidens cognitio rei per causam; artes e[nim]ver[o] quae sola experientia nituntur, a phi[losophi]a excluduntur. Phi[losophi]a n[am] unuenim] d[e]be[t] cognoscere causas et principia rerum» (ИР ЦНБ НАНУ. Мел. М. (п. 128)]. л. 278 об.); «Phi[losophi]a e[st] cognitio rerum per causam» (Там же. л. 1). Ср.: Аристот. *Met.* IV 2, 1003 b 18: «τῆν οὐσίαν τῆν ἴδιαν δόξαν τῆς φύσεως καὶ τῆς αἰτίας ἐστὶν φιλοσοφία». Хотя Гизель в начале своего определения не вводит понятия о «принципах» (φύσις...), но в конце его упоминает и о «principia rerum»; представители схоластики, напротив, чаще настаивали на познании «принципов» или рациональных оснований (rationes) вещей. Во всяком случае, формула, принятая Гизелем, ближе к пониманию Аристотеля, чем ко взглядам новейших философов Гоббса и Декарта. Краткое описание рукописи, содержащей курс Гизеля, см.: Петров, 1895. С. 137, 138; Петров. Описание. Вып. 1. № 128. С. 233; Петров Н. И. Археологические заметки: Древнейшие руководства по философии в Киевской академии // ТКДА. 1888. Т. 1. Февраль. С. 290–294. В своем курсе Гизель иногда прямо ссылается на Аристотеля, а один из своих трактатов озаглавил: «Tractatus in libris meteororum Aristotelis» ([ИР ЦНБ НАНУ. Мел. М. (п. 128)]. Л. 412 об., 619 об., 279 и др.). Впрочем, Гизель не переобременял своего курса ссылками на разные авторитеты, что видно хотя бы из начала его трактата о метафизике ([ИР ЦНБ НАНУ. Мел. М. (п. 128)]. Л. 619 и др.).

¹⁰⁴ Лекции Иоасафа Кроковского, отличающиеся своей ученостью и массой собранных в них философских сведений, также были составлены «по Аристотелю» (Линчевский, 1870. С. 537). Не говоря о богословии или метафизике, даже физику профессора умудрялись читать «ad mentem peripateticorum» (например, И. Поповский в 1700 г.) и называли ее «scientia... speculativa» (Вишневецкий, 1903. С. 189, 265, 279). Ср.: Болхоитинов, 1818. Ч. 2. С. 316–317.

¹⁰⁵ Летопись Самовидца. С. 5–7; Величко. Летопись. Т. 1. С. 23–24, 27, 33, 44; Грабянка, 1854. С. 28, 31–32, 49, 111.

¹⁰⁶ ДЗРК. № 19. С. 260.

¹⁰⁷ Величко. Летопись. Т. 1. С. 81; ср.: Грабянка, 1854. С. 81 («Бе бо между ляхами велие непостоянство, ни бо кролеви повинуются, ни имут согласия с собою, но колико ляхов есть в Полской стране, толико советов; всяк бо свое слово и совет вишше поставити хочет другого, и сами составляют совети и писанием утверждают, но всего того отрицаются последи»).

¹⁰⁸ Летопись Самовидца. С. 4–5; Величко. Летопись. Т. 4. С. 152, 158. Я. Юзефович писал про него: «...in gymnasio Kiioviensi seu in Jaroslaviensi collegio apud patres societatis jesu studia puerilia didicisse putabatur» (Сборник летописей, относящихся к истории Южной и Западной Руси. С. 122; Южнорусские летописи. Т. 1. С. 57).

¹⁰⁹ Летопись Самовидца. С. 6; Величко. Летопись. Т. 1. С. 26, 88; Т. 4. С. 307; СГГД. Ч. 3. № 157. С. 487; Ч. 4. № 161. С. 497; Грабянка, 1854. С. 39; Маркевич. История Малороссии. Т. 4. № 11. С. 63. Рассуждение приведено в царской жалованной грамоте гетману И. Брюховецкому 7173 г. [1665 г.]; ср.: Величко. Летопись. Т. 1. С. 200.

¹¹⁰ АЗР. Т. 5. № 23. С. 78; ДЗРК. № 20. С. 312; Сборник летописей, относящихся к истории Южной и Западной Руси. С. 134, 152, 253; Величко. Летопись. Т. 1. С. 39, 83, 85, 86, 140, 290, 291; Т. 4. С. 15, 81, 82, 136–140, 176, 178, 180, 291, 292, 300–307. См. ниже о притеснениях «панов лядских», считавших казаков крестьянами и «подлюю чернью».

¹¹¹ Грабянка, 1854. С. 65, 78, 80 и др.; ср.: Там же. С. 161.

¹¹² ПСЗ. Т. 1. № 115. С. 316; АЮЗР. СПб., 1878. Т. 10. № 4. Стб. 218. Битва при Камонце произошла до Корсунской (Маркевич. История Малороссии. Т. 5. С. 36–38).

¹¹³ Маркевич. История Малороссии. Т. 1. С. 201, 202; ср.: Там же. С. 211, 212; АЮЗР. Т. 3. № 245. С. 349; ср.: АЮЗР. Т. 8. Прил. № 38. С. 362. Гетман, конечно, рассчитывал на то, что малороссийские вольности не будут нарушены (АЮЗР. Т. 10. № 4. Стб. 275; № 8. Стб. 434–435, 438–442 и др.; Бантыш-Каменский, 1858. С. 40, 41, 51–60, 60–67); ср. разговоры, которые Богдан Хмельницкий вел с А. Сухановым в 1649 и 1650 гг. (Белокуров. Арсений Суханов. Ч. 1. С. 230, 233) и др.; Маркевич. История Малороссии. Т. 3. № 17, 21, 22, 24, 25; Т. 4. № 1.

¹¹⁴ Маркевич. История Малороссии. Т. 1. С. 254, 255, 331–333; Величко. Летопись. Т. 1. С. 120, 167–173; Южнорусские летописи. Т. 1. С. 67. В Переяславле при чинении присяги казаки хотели, чтобы боярин В. В. Бутурлин с товарищами также «веру чинили» за государя, ссылаясь на то, что «польские короли поданным своим всегда присягают», но принуждены были отказаться от своего требования (Маркевич. История Малороссии. Т. 4. Прил. № 1. С. 13–18).

¹¹⁵ Составитель грамоты, писанной в Анофриевском монастыре по поводу статьи Андрусовского договора об уступке Киева Польше, заявляет: «Малая Россия... желала от многих лет прийти в державу истинного православного монархи, его царского пресветлого величества, не иные вины, токмо для сохранения святые восточные веры православные...» (АЮЗР. Т. 8. № 1. С. 1; Величко. Летопись. Т. 1. С. 309, 354 и др.).

¹¹⁶ МАРКЕВИЧ. История Малороссии. Т. 3. № 17. С. 67.

¹¹⁷ [ГИЗЕЛЬ И.] Синописис, или Краткое собрание от различных летописцев о начале славяно-российского народа... Киев, 1680. Гл. 75. Здесь автор почти не останавливается на истории татарского владычества и, напротив, очень подробно рассказывает о Куликовской битве. См.: Архив ЮЗР. Ч. 1, т. 10. № 270. С. 741; Сумцов. Иннокентий Гизель. С. 40; Эйнгорн, 1899. С. 915–916.

¹¹⁸ БАРАНОВИЧ. Письма. С. 53, 66; Сумцов. Лазарь Баранович. С. 121, 124, 137–138 (тексты из сочинений «Лютня» и «Новая мера»); впрочем, автор не указывает на связь их с известным проектом о союзе христиан против турок.

¹¹⁹ Сумцов. Иоанникий Галытовский. С. 60, 72, 73; Галытовский даже временно переселился из Киева во Львов, «где и прожил до 1669 г.» (Эйнгорн, 1899. С. 229, 363); ср. речь гетмана П. Дорошенко 1674 г. (Бантыш-Каменский, 1858. С. 259–261).

¹²⁰ Величко. Летопись. Т. 3. С. 6–8.

¹²¹ Галытовский И. Два слова, произнесенные в Москве в 1670 г. // ЧОИДР. М., 1895. Кн. 4. С. 2; АЮЗР. Т. 9. № 147. Стб. 744; Т. 11. № 169. Стб. 551 и др.

¹²² АЮЗР. Т. 9. № 41. Стб. 165.

¹²³ Баранович. Письма. С. 68, 69; АЮЗР. Т. 8. № 20. Стб. 107.

¹²⁴ АЮЗР. СПб., 1869. Т. 6. № 68. Стб. 229; ср.: Там же. Т. 8. № 20. Стб. 108; Сумцов. Иннокентий Гизель. С. 40; ср.: Эйнгорн, 1899. С. 424, 929.

¹²⁵ Баранович. Письма. С. 70. В другом письме от 14 октября 1668 г. он пишет: «... а я вижу, что Россия подвигается вперед. Мое мнение о русских такое, что настанет время, когда они не будут нуждаться в стороней помощи и даже будут пренебрегать ею» (Там же. С. 50). Впрочем, этот текст не совсем ясен: хотя автор под Россией и понимает, например, в вышеприведенном письме к Дорошенко и Великороссию, но в письме от 14 октября 1668 г. он сообщал архимандриту печерскому вести о враждебных действиях и «грабежах» князя Константина Шербатова в Новгороде Северском, а также, вероятно, по дороге к Трубчевску, и вскоре выступил посредником между казаками и великим государем; ср.: Там же. С. 61, 66, 67, 100. В одном из своих писем «до царского величества» Баранович приводит слова гетмана: «Мы добровольне избрали себе монарху...», но сам не останавливается на этой мысли (Там же. С. 121, но ср.: Там же. С. 209 и ниже).

¹²⁶ [Гизель И.] Мир с Богом человеку. Киев, 1669. Фронтиспис. С. 15, 16, 20. В своем «Синописисе» И. Гизель называл Киев «искони вечной скипетроносных его [паря Алексея Михайловича — А. Л. -Д.] прародителей отчиной» и писал, что Алексей Михайлович «яко природное царское его присвоение возврати» его и т. п. (Там же. С. 194).

¹²⁷ Баранович. Письма С. 57, 173, 209; ср.: АЮЗР. Т. 8. № 33. С. 136; Стров, 1876. С. 415–416.

¹²⁸ [Гизель И.] Мир с Богом человеку. С. 405; АЮЗР. Т. 8. № 30. Стб. 131; № 43. Стб. 47; Т. 10. № 16. Стб. 751, 752; Сумцов. Иннокентий Гизель. С. 12 и др.; Эйнгорн, 1899. С. 211–214, 607, 608.

¹²⁹ Баранович. Письма. С. 59, 68, 70, 71; АЮЗР. Т. 7. № 24. Стб. 52; Т. 9. № 147. Стб. 742–744.

¹³⁰ АЮЗР. Т. 9. № 147. Стб. 742–744; Баранович. Письма. С. 159, 160.

¹³¹ Баранович. Письма. С. 53, 59; АЮЗР. Т. 7. № 30. Стб. 64; Т. 8. № 6. Стб. 10–11; № 20. Стб. 95; Сумцов. Иннокентий Гизель. С. 12, 22; Сумцов. Лазарь Баранович. С. 98–101, 161–166.

¹³² Баранович. Письма. С. 54, 177; ср.: АЮЗР. Т. 8, № 11. Стб. 44; Эйнгорн, 1899. С. 331, 81, 389, 427, 458–460, 479–485, 493, 497–499, 532–533, 537–538 и др. Впрочем, несколько позднее, ввиду известных его отношений к митрополиту Киевскому Гедонеу и гетману Самойловичу Л. Баранович сам просил, «да будет он со всею своею епархией прямо под благословением святейшего патриарха московского, наравне с прочими великороссийскими архиереями...» (Баранович. Письма. С. 146).

¹³³ Галятковский И. Ключ разумения. Львов, 1663. Л. 316. Рассуждая о том, что «презначали» сыновья Ноя, автор заявляет: «Хам презначал стан посполитый, бо Хам служит двом братом своим, Симови и Уифетови, так люде посполитый служат паном и духовенству»; Эйнгорн, 1899. С. 482.

¹³⁴ АЮЗР. Т. 4. № 33. Стб. 41. Даже агент московского правительства М. Филимонович писал: «... ежели имети паря — [то — А. Л. -Д.] православного» — и возражал против принятия митрополита из Москвы (Там же. Т. 8. № 1. Стб. 1; № 11. Стб. 134; № 30. Стб. 133; Летопись Самовидца. С. 22; Величко. Летопись. Т. 2. С. 397, 541 и др.; Соловьев. История России. Т. 11. Стб. 150 и др.; ср.: Бантыш-Каменский, 1858. С. 198–199). Впрочем, Дионисий Балабан и некоторые другие в политическом отношении готовы были остаться под властью короля польского, а Ф. Гурский, С. Коссов и другие высказывали нежелание повиноваться распоряжениям Московского правительства (Терновский, 1872. С. 38–45, 48–49, 54–59). И. Тукальский, один из виновников мятежа Брюховецкого, даже перешел на сторону П. Дорошенко, но затем просил его подчиниться Москве (АЮЗР. Т. 9. № 34. Стб. 136; Т. 10. № 16. Стб. 133; ср.: Сборник летописей, относящихся к истории Южной и Западной Руси. С. 25). Можно думать, что подчинение Москве вызвало некоторое сочувствие в посольстве; может быть, обнадеженное тем, что они не станут нарушать местных обычаев, оно даже готово было принять царских воевод; Симеон Адамович явился истолкователем желаний посольства (Эйнгорн, 1899. С. 57–59, 107–109, 124, 166, 229, 232, 322, 326–327, 431, 465, 832, 838, 917 и др.; Белокуров. Арсений Суханов. Ч. 1. С. 230).

¹³⁵ Летопись Самовидца. С. 47, 49, 56, 117, 119, 123, 125–127, 130–131, 134–137; Грабянка, 1854. С. 127–129, 190–192, 200–201; СГГД. Ч. 3. № 168. Стб. 507; Ч. 4. № 14. Стб. 49; № 67. Стб. 227; Маркевич. История Малороссии. Т. 3. С. 242, 251, 257; ср.: С. 284–285, 296–297, 303–305; Величко. Летопись. Т. 1. С. 177–180 и др. Соловьев. История России. Т. 12. Стб. 380–383.

¹³⁶ Политика Г. Возражение на «Наставление малороссийской коллегии» // ЧОИДР. 1858. Кн. 3. С. 77 и др.

¹³⁷ АЮЗР. Т. 14. № 7. Стб. 175–176.

¹³⁸ Величко. Летопись. Т. 2. С. 96, 160–161.

¹³⁹ СГГД. Ч. 4. № 42. Стб. 150; Летопись Самовидца. С. 50; Величко. Летопись. Т. 2. С. 102; Грабянка, 1854. С. 209; Южнорусские летописи. Т. 1. С. 78, 80; Сборник летописей, относящихся к истории Южной и Западной Руси. С. 25, 28.

¹⁴⁰ Соловьев. История России. Т. 2. Стб. 378–379; о Глуховской раде и ее статьях см.: Там же. С. 380–383; Маркевич. История Малороссии. Т. 3. С. 246; ср. с. 275.

¹⁴¹ АЮЗР. Т. 8. № 10. Стб. 27; № 18. Стб. 59; № 24. Стб. 116; № 25. Стб. 118; № 102. Стб. 260; Т. 9. № 41. Стб. 167–168, 170; ср.: Там же. Т. 12. № 103. Стб. 301; Величко. Летопись. Т. 2. С. 296, 298; Бантыш-Каменский, 1858. С. 220, 293–295.

¹⁴² АЮЗР. Т. 8. № 12. Стб. 146. В то время Феофил Бобрович служил московскому государю (Там же. № 10. Стб. 139); в своем «сберегательном писании» он, однако, уже заявляет, что хотя «до времени» молчал, но теперь «больше утайть» не может и готов, в случае его писание попадет в руки царя московского или короля польского, «не точно пострадати, но и умерети»; в феврале 1669 г. сторонники московской политики уже называли Феофила Бобровича «вором и клятвoprеступником».

¹⁴³ Величко. Летопись. Т. 1. С. 30–31; Т. 2. С. 7; Т. 4. С. IV, V, 144–145; ср.: Там же. Т. 4. С. 293.

¹⁴⁴ Там же. Т. 2. С. 470.

¹⁴⁵ Там же. Т. 3. С. 246–254, 375–376, 389 и др. «Умер король, — писал известный Иосиф Шумянский, — умерла и уния!» В то же время бывали случаи перехода католиков в православие, а именно хорунжего Смоленского воеводства Доменека Полубинского, «дедовские антепессоры» которого были православными (Там же. С. 211–215).

¹⁴⁶ Там же. Т. 2. С. 57, 95, 98, 225; Маркевич. История Малороссии. Т. 3. С. 268 (Глуховские статьи, челобитная нежинских мешан, жаловавшихся на «насиельства и налоги», чинимые казаками мешанам и крестьянам); Терновский, 1872. С. 81–87 (о вражде между «светскими представителями козачества и представителями духовенства»); о раздорах между представителями южнорусского духовенства (Летопись Самовидца. С. 77; Бантыш-Каменский, 1858. С. 300 (челобитная генеральной старшины о том, что гетман И. Самойлович «самовласно владеет и хочет владеть Малой Россиею...»); Величко. Летопись. Т. 2. С. 559, 560 (Лист войска Запорожского от 26 апреля 1686 г. с жалобами на то, что гетман их «як дворових своих челядников албо и хлопцов...» бесчестит); ср.: Величко. Летопись. Т. 2. С. 470; Т. 3. С. 15–17; СГГД. Ч. 4. № 80. Стб. 266 (ст. 3, 4 и 10); № 93. Стб. 301 (ст. 12); Маркевич. История Малороссии. Т. 3. С. 276, 282, 289; Т. 4. № 23. С. 126.

¹⁴⁷ Архив ЮЗР. Ч. 1. Т. 5. № 12. С. 55; № 15. С. 71; СГГД. Ч. 4. № 80. Стб. 266 (ст. 2). Ср. любопытную приписку на синодальном списке «Палинодии», заканчивающуюся словами «нового патриаршества не хвалю» (Завитневич, 1883. Прил. С. XXIII).

¹⁴⁸ СГГД. Т. 4. № 178. Стб. 519.

¹⁴⁹ Там же. № 172. Стб. 495; № 175–177. Стб. 509–514; Архив ЮЗР. Ч. 1, т. 5. № 9. С. 50; № 13–14. С. 62–65; № 19. С. 85; № 22. С. 96; № 23. С. 102; № 33. С. 137. Ср.: Величко. Летопись. Т. 2. С. 602–612; Маркевич. История Малороссии. Т. 4. № 22. С. 119; Бантыш-Каменский, 1858. С. 285–288; Соловьев. История России. Т. 14. Стб. 986; Герновский, 1872. С. 87, 122–125, 135, 147.

¹⁵⁰ СГГД. Ч. 4. № 187. Стб. 555 (ст. 19); см. также: Бантыш-Каменский, 1858. С. 308–319; текст той же статьи, напечатанный Н. Маркевичем, кажется, менее исправен; здесь, между прочим, вместо «везде» читается «всегда» (Маркевич. История Малороссии. Т. 3. С. 315).

¹⁵¹ Величко. Летопись. Т. 4. С. 179; Грабянка, 1854. С. 92; Сборник летописей, относящихся к истории Южной и Западной Руси. С. 5, 6 (1622, 1632 г.), 121 (1648 г.), 155 (1650 г.) и др.

¹⁵² Грабянка, 1854. С. 78; ср.: Там же. С. 162.

¹⁵³ Летопись Самовидца. С. 120. 125. 128.

¹⁵⁴ Южнорусские летописи. Т. 1. С. 153. «Слово» попало в сборник «Пчела», составленный Петром Виноградским в Крупицполе, селе Борзенского уезда Черниговской губернии в 1679 и 1680 гг.; судя по припискам, можно заключить, что сборник принадлежал еще двум другим лицам, одно из них «обреталось в Новоместской сотне Стародубского полка» в 1740 г. Издатель полагает, что «Слово» сочинено после событий, случившихся в Малороссии в 1668 г., и считает возможным приписать его составление Лазарю Барановичу.

¹⁵⁵ Величко. Летопись. Т. 4. С. 81–82; в Немирове подданные «пана своего даровавши плугом волов и чтирема осмачками солоду, хотели по воле за тим от всей против него визутиися повинности и послушенства, кроме шось в год постановили были оному поклону готовими грошми давати».

¹⁵⁶ Летопись Самовидца. С. 24; Грабянка, 1854. С. 181. Сборник летописей, относящихся к истории Южной и Западной Руси. С. 34 (1687 г.). В своем универсале от 29 июля 1692 г. «в Орелские города» известный Петрик Иваненко, призывая их население к восстанию, ссылаясь на «незноснии кривди и долегливости, от Москвы и от панов наших немилостивих, вам деючиеся», что и «москали и свои драпежни пани» и их «арендары» «обиздили вам шии и худобы ваши все пооберали»; но «полтавские обыватели» в ответном своем листе уличали его в «явной лжи» и заявили, что «посполитий народ жадного необиклого не поносит утяжения» (Величко. Летопись. Т. 3. С. 111–112, 115).

¹⁵⁷ Грабянка, 1854. С. 233, 234, 238, 241, 254; автор, видимо, интересуется перипетиями борьбы христианской Европы против турок, борьбы в которой и казаки принимали участие.

¹⁵⁸ ZAŁĘSKI. Т. 1. S. 112–117; «I tam [при Киево-Братском монастыре — А. Л.-Д.] się w tym roku [т. е. в 1632 г. — А. Л.-Д.] stateczniej zaczęli aż po samą philosophią» (Иевлевич И. Автобиографическая записка... // Голубев, 1886. Прил. 11. С. 77; Линчевский, 1870. С. 437; Петров, 1895. С. 9, 84 и др.).

¹⁵⁹ Вишневский, 1903. С. 175–176; здесь автор приводит выписку из одного, правда, позднейшего курса логики, читанного Амвросием

Дубневичем в 1727–1729 гг. (ср.: ПЕТРОВ Н. И. Описание рукописей перковно-археологического музея при Киевской духовной академии. Киев, 1875. Вып. 1. № 49. С. 24), со ссылкой на многие авторитеты: 1) одни «отрицают, что логика — наука», а именно: «Averroes, quem citat Zabarella... Mirandulanus, Themistius, Vallius et Pollisius»; 2) другие «утверждают, что логика собственно есть наука», а именно: «Thoma [Аквинский — А. Л.-Д.], ...Scotus, Albertus Magnus, Avicenna, Arriaga et fere omnes philosophi...»; в другом месте, по поводу вопроса «Quodnam sit objectum attributionis logicae?» составитель курса замечает, что авторы далеко не согласны между собой и различает между ними шесть групп: «1) Arriaga, Comptonus, Vasquez et nonnulli alii; 2) Oviedo cum pluribus Scottistis et nonnullis recentioribus... 3) Suarez [Suarez? — А. Л.-Д.] Robius, Fonseca et multi alii; 4) Pallavicinus, Rodez, Semerij et cet; 5) Lyncaeus; 6) alii... plurimi recentiores approbatissimi, cum quibus et ego priori cursu tenebam... singulas [так — А. Л.-Д.] difficile est recensere, quas Lyncaeus ad 20 numerat...». Впрочем, такое перечисление еще несколько не свидетельствует в пользу того, что составитель курса перечитал труды всех вышеупомянутых философов-схоластиков. Он, вероятно, знаком был с мнениями многих из них из общеизвестных в то время учебников или курсов лекций, читанных в латино-польских, преимущественно иезуитских школах, хотя бы даже рукописных; ср. еще: Вишневский, 1903. С. 197, 203–206. Вообще даже в позднейшее время старые авторитеты оставались в силе. Автор одной гомилетики начала XVIII в., например, охотно ссылается на «ангельского учителя Фому Аквинуса» и на других авторов схоластики, а также признает Аристотеля «мудрейшим над всеми философами» (Савицкий, 1902. Сентябрь. С. 96; см. также об отношении автора гомилетики к Аристотелю, Фоме Аквинскому, Раймунду Луллию: Там же. Октябрь. С. 184, 190, 204; Ноябрь. С. 426, 433–435, 441–443, 451, 456).

¹⁶⁰ [Гизель И.] Мир с Богом человеку. С. 104.

¹⁶¹ Иоанн Дамаскин. Диалектика. С. 11, 106–107.

¹⁶² [ИР ЦНБ НАНУ. 617/393С]. л. 165 об. «Платон, по словам составителя, определяет понятие о философии «ex objecto» и «ex fine»; «ex objecto»: «sophia est divinarum humanarumque rerum cognitio»; под «божественными вещами» следует разуметь «res sempiternas», под «человеческими» — «res caducas»; «ex fine»: «philosophia est solutio animi a corpore...». Сравнивая такое «разрешение» со смертью, автор продолжает: «mortem duplicem esse necesse est, una quae in abscessu animae a corpore consistit, quum [или quod — А. Л.-Д.] mens uel animus, adhuc in corpore maneat, a multis cupidinibus abducit».

¹⁶³ [ИР ЦНБ НАНУ. 617/393С]. Л. 165–168. Впрочем, и сочинения Аристотеля об этике и политике, где он, в сущности, рассуждал об экономике (ARISTOT. Polit. I. 2–5) и о политике, уже содержали такую систему; ср.: Иоанн Дамаскин. Диалектика. С. 11.

¹⁶⁴ Величко. Летопись. Т. 3. С. 348–351; ср.: Харлампович, 1902. Июль–август. С. 64–65. В 1699–1701 гг. И. Поповский читал курс, озаглавленный «Universa philosophia, commentariis scholasticis illustrata, doctrinam peripateticam complectens» (ПЕТРОВ, 1895. С. 145).

¹⁶⁵ ПЕТРОВ. Описание. Вып. 1. № 148. С. 245; Вып. 2. № 87, 94, 442, 443. С. 39, 40, 141; Вып. 3. № 627, 629. С. 269, 270; ВИШНЕВСКИЙ, 1903. С. 191, 199, 216. Известия о философском курсе, преподанном в Замостье в 1665–1666 гг. «по Карпонттеру», части рукописного философского курса, оконченного в 1657 г. в Оломоуце Адамом Германом, со славяно-русскими вставками; о философско-риторическом сборнике ярославской иезуитской коллегии, а также о философских курсах, читанных Клеманским во Львовской иезуитской коллегии и Львом Кишкой во Владимирской униатской коллегии, хранимых теперь в киевских собраниях рукописей (ПЕТРОВ. Описание. Вып. 1. № 147, 148, 150. С. 245, 246; Вып. 2. № 94. С. 40; Вып. 3. № 621. С. 267; ПЕТРОВ, 1895. С. 31, 62; JAWŁONOWSKI, 1899–1900. S. 166). Сведения о философских курсах Кршоновича и Гизеля; см.: ГОЛУБЕВ, 1886. Прил. № 11. С. 78; ВЕЛИЧКО. Летопись. Т. 3. С. 348.

¹⁶⁶ [ИР ЦНБ НАНУ. VIII 60М/42]. *Agonis peripathetici cursus tertius metaphysica [iuxta mentem peripatheticorum principis Aristotelis] in arena gymnadii Mohilaeanae Kijoviensis orthodoxo-Rossiacis agonothesis aperta [anno Domini 1693]*; на заглавной странице помещено: 3 июня 1693 г. См.: *Ibid.* Л. 1, 173, 188, 443, 567.

¹⁶⁷ [ИР ЦНБ НАНУ. Мел. М. (п. 128)]. л. 268–269. «*Quid sit scie[nti]a speculativa et practica? Dicendum e[st] scie[nti]a[m] speculativam illam esse, quae e[st] de ob[ie]ct[o], n[on] ut e[st] operabile. Aliquo genere opera[tionu]m, sed sub alia fralitate [formalitate], meram specula[tion]em includente; Iam vero scie[nti]am practicam illam e[ss]e quae versa[tu]r circa rem operabilem quatenus illa est operabilis; Unde speculativa scientia non dirigit opera[tion]em ullam ex vi Sua, ideoq[ue] non tradit ulla p[rae]cepta, q[ui]bus aliquis uti possit circa ob[ie]c[t]a agenda; secus vero practica scientia;* «...non intendit scientia practica t[an]t[um] cognoscere, sed intendit efficere obiectum suum...»

¹⁶⁸ ARISTOT. *Ethica Nicomachea*. VI. 2; MICRAELIUS J. *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum...* 2. editio. Stetini, 1661. P. 824: «*Philosophia est vel theoretica seu contemplativa..., vel practica seu activa... vel tandem organica seu instrumentalis*».

¹⁶⁹ [ИР ЦНБ НАНУ. 617/393G]. л. 166 об., 167, 167 об., 168–170. Составитель курса, впрочем, о «механических искусствах» пишет: «...advertendum autem est artes mechanicas non es[se] partes sophiae nisi improrissimi sumptus, in quantum videlicet sunt famulae eius partis sophiae quae politica dic[itur]».

¹⁷⁰ В «*Opus totius philosophiae*» Гизеля можно было бы, пожалуй, отметить особый отдел под заглавием «*Axiomata philosophi*», содержащий разного рода философские сентенции. Они расположены в алфавитном порядке, некоторые из них касаются морали и политики, что видно хотя бы из следующих заглавий, проставленных на полях: «*Iudex*», «*Sex*», «*Princeps*», «*Prudentia*» и т. п., но под такими заголовками автор приводит лишь несколько кратких и отрывочных сентенций или общих мест.

¹⁷¹ [ИР ЦНБ НАНУ. Мел. М. (п. 128)]. Л. 311–338; ПКРДА. Т. 2, ч. 1. № 30. С. 317–324. Попытки в 1633 и 1658–1659 гг. исходатайствовать коллегии привилегию высшего учебного заведения окончились неудачей.

Ср.: ГОЛУБЕВ, 1901. С. 361; *Volumina legum*. СПб., 1859. Т. 4. Р. 639. Только в 1694 г. в силу грамоты от 11 января права коллегии были расширены. Еще позднее Киевская коллегия уже называется «Академией» в официальной грамоте 26 сентября 1701 г., окончательно утвердившей за ней все привилегии высшего учебного заведения (ПКРДА. Т. 2. № 31. С. 325; ср.: ВИШНЕВСКИЙ, 1903. С. 3, 4).

¹⁷² ЛИНЧЕВСКИЙ, 1870. С. 552; ВИШНЕВСКИЙ, 1903. С. 209–211, 215, 217–233, 244, 263; ГОЛУБЕВ, 1893. С. 88. При изложении курса богословия, который иногда прямо назывался «*Theologia scholastica*», преподаватели академии, вслед за имеющимися у них руководствами, преимущественно латино-польскими, часто придерживались системы Фомы Аквинского, но руководились также и другими авторитетами. Под таким влиянием они даже впадали иногда вклонения от православного богословия. Захарий Копыстенский, впрочем, указывает и на высокоумную книгу, которую писал Нил Кавасил «противно Фоме Аквинату»; она находилась «в Путьейском монастыре, в Волосех по словенску» (Копыстенский. Палинодия. Стб. 911).

¹⁷³ AQUINAS TH. *Summa theologiae*. II, 2. Q. LVII–LXXX; ПЕТРОВ. Описание. Вып. 3. № 538, 545–547, 549. С. 231, 234–236; ср.: БУЛАКОВ, 1843. С. 69; ВИШНЕВСКИЙ, 1903. С. 220, 240, 244, 245; и др. (курсы 1702–1706, 1706–1710 гг.).

¹⁷⁴ AQUINAS TH. *Summa theologiae*. II, 2. Q. LVIII. A. 12; [ИР ЦНБ НАНУ. 149 (VII. 40) II]. Disp. II. Sec. 1. § 4. В одном из своих трактатов автор [С. Яворский] пишет: «*Sequitur ut umbra solem, communem in scholis receptam praxin...*» (БУЛАКОВ, 1843. С. 73).

¹⁷⁵ AQUINAS TH. *Summa theologiae*. II, 2. Q. LVIII, A. 1; [ИР ЦНБ НАНУ. 149 (VII. 40) II]. Disp. 1. Sec. 1. § 1. [л. 67]: «*Dicendum est justitia est voluntas constans et perpetua tribuendi unicuique ius suum*». Составитель курса замечает, что это определение «*est communis theologorum*»; ср.: MŁODZIANOWSKI T. *Praelectiones theologicae*. Disp. I.

¹⁷⁶ AQUINAS TH. *Summa theologiae*. II, 2. Q. LVIII. A. 5; Q. CVIII. A. 1, 2.

¹⁷⁷ MŁODZIANOWSKI T. *Praelectiones theologicae*. Disp. IV. Q. 1–3.

¹⁷⁸ [ИР ЦНБ НАНУ. 149 (VII. 40) II]. Disp. II. Sec. 1. § 1 [л. 100–107 об.].

¹⁷⁹ Там же.

¹⁸⁰ «*U[tru]m co[m]mutativa et distributiva justitia specie differant*» (Там же. [л. 100]).

¹⁸¹ [ИР ЦНБ НАНУ. 149 (VII. 40) II]. Disp. II. Sec. 1. § 2. [л. 108]; «*Utrum jus[t]itia legalis sit specialis virtus*»; последний текст читается так: «*Ius jus[t]itiae legalis e[st] potestas com[munita]tis in bona privatorum tempore necessitatis, fundata in nexu ad com[munita]tem firmata lege nat[ur]a[li], quia independenter ab om[ni] placito pars d[e]bet tueri totum cum dispendio suo*» [л. 110 об.]; ниже: «*[justitia] legalis... exig[it] aequalitatem ad ius suum etia[m] c[um] jactura vitae...*» [л. 111]. В том же параграфе автор замечает: «*Legalis justitia n[on] e[st] aequalis in o[mn]ibus, q[ui]a in Principe e[st] imperative, in subditis executive*» [л. 111].

¹⁸² [ИР ЦНБ НАНУ. 149 (VII. 40) II]. Disp. II. Sec. 1. § 3: «*An jus[t]itia vindicativa sit species justitiae. Vindicare nil aliud e[st] quam repellere*

nocumenta, ne inferantur vel illatas iniurias ulcisci, non entione nocendi, sed removendi nocumenta...»; ниже автор замечает, что виндикативная справедливость занимается отвращением вреда «ulciscendo per poenam malum seu puniendo»; «Honestas puniendi legitima ob illatum malum est propria vindicativae, non tribuibilis aliis virtutibus...»; «Tum qua potest dari ius ad ponendam vindictam in gubernante, potest enim poni ab eodem aequalitas poenae cum delicto» [л. 113 об.].

¹⁸³ [ИР ЦНБ НАНУ. 149 (VII. 40) II]. Disp. I. Sec. 3: «De spec[ie]bus juris». «Utrum divisia rerum sit iure na[tura]e». Автор пользуется понятиями о «jus naturale, divinum, civile», но не вдается в рассуждение о смысле этих понятий. В Disp. III. Sec. 1. § 5 автор трактата замечает: «Quod ausum e[st] de iure patris e[st] filio, ide[m] illuc de iure domini ac servi q[ui]a deter[mi]natum e[st] p[er] legem positivam ut servus laboret commodit[at]i d[omi]ni sui. Caeterum etiam deter[mi]natum e[st] lege na[tura]li ut d[omi]nus laboret commo[d]it[ati] servi in illis quae p[er]tinent ad c[on]servat[i]one[m] vitae ipsius. Et quidem ex his bonis quae acqu[iri]t d[omi]nus ex obsequio si aliunde n[on] possit» [л. 150].

¹⁸⁴ AQUINAS TH. Summa theologiae. II, 2. Q. LX, LXII; BECANUS M. Summa theologiae scholasticae. Paris, 1658. Можно указать и на некоторые отличия: свое понятие о восстановлении нарушенных прав (restitutio) автор формулирует иначе, чем Бекан; последний писал: «Restitutio ex usa theologorum nihil aliud est, quam rei acceptae redditio vel damni illati compensatio» (BECANUS M. Summa theologiae scholasticae. P. 719). Наш автор полагает, что «restitutio e[st] voluntas ius suumprius laesum unicuique tribuendi» ([ИР ЦНБ НАНУ. 149 (VII. 40) II]. Disp. IV. Sec. 1. § 2. л. 157 об.). Ср.: MŁODZIANOWSKI T. Praelectiones theologiae. Disp. IV. Q. 3. § 125.

¹⁸⁵ «Praemitto... secundum aliquas considerabilites vindicativam revocari et ad commutativam et ad distributivam. Ad commutativam quidem quia princeps aut iudex ex contractu cum republica tenetur punire delicta...» (MŁODZIANOWSKI T. Praelectiones theologiae. Disp. IV. Q. 3. § 119). «Iudex e[ni]m obligavit se co[m]munitati se vindicaturum s[ecun]dum leges; unde si n[on] vindicat peccat contra ius co[m]munitatis cuius contractus n[on] satisfacit» ([ИР ЦНБ НАНУ. 149 (VII. 40) II]. Disp. II. Sec. 1. § 3. л. 115 об.).

¹⁸⁶ ПЕТРОВ. Описание. Вып. 1. № 149. С. 245.

¹⁸⁷ См. ниже.

¹⁸⁸ [ИР ЦНБ НАНУ. 149 (VII. 40) II]. Disp. II. Soc. 1. § 2; Disp. III. Sec. 1. § 2. [л. 104–113; 130 об.–133].

¹⁸⁹ ПЕТРОВ. Описание. Вып. 1. № 147, 148. С. 245; Вып. 2. № 441. С. 141. Ян Корман, «Rusín», сам учился в Италии, а в Вильне преподавал философию и этику (WIELIŃSKI. T. 3. S. 228).

¹⁹⁰ Ср. выше: Отд. I, гл. I. М. Смотрицкий в своем «Экстезисе», между прочим, указывал на то, что монархия — лучший способ управления (SMOTRZYŃSKI M. Exethesis... to jest rozprawa między apologią i antydotem... Lwów, 1629. S. 53, 56).

¹⁹¹ ПКРДА. Т. 2, ч. 1. № 30. С. 318, 321; ср.: Там же. № 32. С. 330, 331.

¹⁹² Петров, 1895. С. 66, 74, 83, 85, 111. В курсе философии, читанном И. Гизелем, вероятно, в 1645 и 1646 гг. и названном «Opus totius philosophiae», включены: диалектика, логика, «философские аксиомы», физика и метафизика (Петров. Описание. Вып. 1. № 128. С. 233); в известном ученом курсе И. Кроковского (1686–1687 гг.) мы находим те же части (Булгаков, 1843. С. 67–68); но ни в том, ни в другом нет отдела, который был бы посвящен изложению этики.

¹⁹³ Линчевский, 1870. С. 536; Петров, 1895. С. 115, 116; Петров. Описание. Вып. 1. № 152, 156, 157, 160. С. 246, 248, 249; Вып. 2. № 106. С. 42. Патриарх Паисий, в 1649 г. посетивший Киевскую коллегию, будто бы нашел в ней делателей: «благородных юношей надлежаше обучают языкам: славянскому как родственному же и латинскому как потребному для них, живущих среди латинов, отчасти же и нашему греческому...» (ПКРДА. Т. 2, ч. 1. № 14. С. 190). Приведенное известие содержит, однако, слишком мало определенных указаний, да и об обучении киевских благородных юношей «правам» ничего не известно. Даже особые курсы по каноническому праву в Киево-Могилянской коллегии также, по-видимому, в то время не читались. Впрочем, сведения о нем сообщались, по крайней мере, в позднейшее время в богословском классе (Линчевский, 1870. С. 557).

¹⁹⁴ Петров. Описание. Вып. 2. № 124, 171. С. 45, 56. В числе учителей Бояжвненской школы Игнатий Иевлевич упоминает в «синтаксисе» «Bazylego Berezeckiego, syna protopory kijowskiego, który potym był wziętym jurystą u trybunału koronnego» (Голубев, 1886. Прил. 11. С. 75).

¹⁹⁵ АЮЗР. Т. 7. № 8. Стб. 279; Голубев, 1874. С. 264; Вишневатский, 1903. С. 282–285. В составе библиотеки коллегии, вероятно, образовавшейся главным образом из собрания книг, завещанных ей Петром Могилой, могли входить и разные сочинения, а также руководства или лекции, преподаваемые в заграничных школах и попадавшие сюда иногда в рукописном виде. В числе таких книг, вероятно, полученных главным образом путем пожертвований, т. е. случайно, можно отметить руководства по некоторым философским дисциплинам. Современного реестра библиотеки, однако, не сохранилось. Преподаватели коллегии иногда могли, пожалуй, пользоваться такими пособиями для составления своих лекций, но едва ли можно то же сказать про их учеников: сведений о посещении ими библиотеки также не сохранилось. Афанасий Филиппович принял посвящение в монашество в Вильне, в церкви св. Духа; в своем «Diarium'e» он упоминает, что «по науках церковно-русских, служилем на розных местах, и у небожчика пана Сапеги, гетмана, 7 лет, служилем за инспектора Дмитровичу, якомусь царевичови Московскому»; ревностный борец за православие вообще едва ли был склонен к философским размышлениям и был замучен католиками в 1648 г. (РИБ. Т. 4. Стб. 83, 84, 106). В «Каталоге книг учителей, которых ся... уживало» до сочинения Палинодий, Захария Копыстенский, между прочим, ссылается и на «Ботеруса» [И. Ботеро], а также на «Латинника», известного лейденского профессора «Герарда Воссюса» (G. Voss), и на «Мартину Крусия», автора «Турко-Греции» (Копыстенский. Палинодия. Стб. 327, 329, 912).

¹⁹⁶ БУСЛАЕВ, 1907. С. 150–154; он же пользовался и «Зерцалом» прикладов или притчей, может быть, «Speculum exemplorum [ex diversis libris in unam laboriose collectum. Daventriae, 1481]»; ВЛАДИМИРОВ, 1884. С. 32 и др.

¹⁹⁷ См. о нем ниже.

¹⁹⁸ Сумцов. Иоанникий Галятковский. С. 2, 10–14, 27, 36, 79. «Doctor Angelicus» (Фома Аквинский) и «Doctor subtilis» (Дунс Скотт) были, конечно, известны И. Галятовскому. Он также ссылается и на Беллярмина, например, на его сочинения о папе и о соборах. Впрочем, в произведениях Галятовского можно встретить ссылки и на Цицерона, и на Сенеку, а также на Бодена, но ссылка на последнего сделана в защиту веры в существование демонов и ведьм. Подобно Л. Барановичу, и его ученик И. Галятковский очень мало знаком с протестантством. Мнение его о Макиавелли см.: GALATOWSKI J. Alphabetum rozmaitym heretykom... Czernichów, 1681; ср.: Величко. Летопись. Т. 2. С. 45, 69. См. также его ответ П. Пекарскому о трех формах правления: Величко. Летопись. Т. 2. С. 73.

¹⁹⁹ ГРАБЯНКА, 1854. С. 5, 15, 25, 100.

²⁰⁰ ГОЛУБЕВ, 1886. Прил. 12. С. 84. Некоторые монахи Киево-Печерского монастыря, по словам Павла Алеппского, были будто бы знакомы с «законодательством» (PAUL OF ALEPPO. The Travels of Macarius, Patriarch of Antioch. London, 1829. Vol. 1. P. 207, 216, 222); но отзывы Павла иногда довольно льстивы; под знаменем законодательства в данном случае, может быть, следует разуметь практические сведения в области действующего права.

²⁰¹ Сборник летописей, относящихся к истории Южной и Западной Руси. С. 37; ЛАЗАРЕВСКИЙ А. М. Замечания на исторические монографии Д. П. Миллера о малорусском дворянстве и о статутных судах. Харьков, 1898; ГОЛУБЕВ, 1901. С. 384. Гетман Самойлович уверял московское правительство, что «не точию здешних жителей дети, но из-за границы благочестия ревнителей сынове тех наук слушают» (Архив ЮЗР. Ч. 1, т. 5. № 14. С. 69). Смоленская шляхта, однако, долгое время еще продолжала посылать своих детей за польский рубеж и, значит, предпочитала польские латинские школы — киевским (Описание документов Синода. Т. 7. № 73. Стб. 73; ср.: Там же. Т. 8. № 487, 494, 507, 716. Стб. 471, 492, 503, 676). Лучшие из учеников, в особенности богословского и философского классов, поступали по выбору и по назначению префекта академии на кондиции в «инспекторы», надзиравшие за поведением и учением детей из достаточнейших шляхетских семейств, что могло, конечно, способствовать дальнейшему распространению той же образованности; но значение такого обычая едва ли поддается учету в изучаемом процессе.

²⁰² Сборник исторических материалов, извлеченных из древних актовых книг Киевского центрального архива при университете св. Владимира. Киев, 1890. Вып. 1. С. 42–51.

²⁰³ JAWŁONOWSKI, 1899–1900. S. 18–21; WISZNIEWSKI, 1851. T. 8. S. 382; ср.: ДИМИТРИЙ РОСТОВСКИЙ. Дневные записки. С. 38. О Киприане, монахе Киево-Печорской лавры, учившемся в Венеции и Падуе, см.:

АРХАНГЕЛЬСКИЙ, 1888. С. 99 (выписка из предисловия к изданию «Бесед» Иоанна Златоуста «на 14 посланий апостола Павла», 1623 г.); воспитанник Киевской коллегии Тышкевич, сочинивший панегирик «Felix Cometa...» (1633 г.) в честь Петра Могилы (Рисот, 1896 (1). Р. 130), отправился закончить свое образование в иностранных академиях, причем в Париже защитил диссертацию и получил степень магистра «utriusque juris», возвратился на родину, а затем принимал участие в войне поляков с Москвой и попал в плен, где он и провел несколько лет. См. о нем: SIARCZYŃSKI F. *Obraz wieku panowania Zygmunta III...* Poznań, 1861. Т. 2.

²⁰⁴ Булаков, 1843. С. 103; Голубев, 1901. С. 399–406; Смирнов, 1855. С. 81; Вишневецкий, 1903. С. 249, 299–302, 304–309. Филофей, митрополит Сибирский и Тобольский, в 1702 г. посылал боярского сына в Киев для приглашения двух «учителей латинской науки» и для покупки «книг грамматических» (Оглоблин Н. Бытовые черты начала XVIII в. // ЧОИДР. 1904. Кн. 1. С. 15–16).

²⁰⁵ Мальшевский И. Отзыв о сочинении Н. И. Петрова о Киевской академии в XVII в. // ТКДА. 1896. Т. 3. С. 149, 150; ср. длинный список лиц, принесших в дар академии «Евангелие» и другие предметы в 1702 г.; Голубев, 1900. Декабрь. С. 624–628.

²⁰⁶ [ИР ЦНБ НАНУ. Мел. М. (п. 128)]. Л. 412 об., 619 об. и др.

²⁰⁷ Баранович. Письма. С. 110, 155; ср.: АЮЗР. Т. 10. № 16. С. 735–738; Сумцов. Иннокентий Гизель. С. 1–5, 18 и др.; Н. Ф. Сумцов называет Гизеля «немцем»; Петров, 1895. С. 10, 12, 22–24, 84–85. Родная сестра И. Гизеля — Юлиана Федоровна Полторацкая с детьми Даниилом и Марией проживала в Вильне (Голубев, 1902. С. 44, 45). И. Гизель иногда употреблял полонизмы, например, в «Мире с Богом человеку»: «прозенных» (с. 384), «трефление власов» (с. 391), «балвер», «брытят» (с. 425) и т. д.; но вообще такие случаи довольно редки.

²⁰⁸ «Мир с Богом человеку, или Покаяние святое, примиряющее богу человека, учением от писания святого и от учителей церковных, собранным, в Святой Великой Чудотворной Лавре Киево-Печерской, типом изображенное благословением и исправлением пречестного о Христе отца Иннокентия Гизеля [sic — А. Л.-Д.] милостию Божию архимандриты тояжде Святыя Лавры. Стауропигии святейшего вселенского патриархи Константинопольского. В лето от создания мира 7177, а от Рождества Христова 1669». И. Гизель, значит, во всяком случае «исправлял» материалы, «собранные» в Печерской лавре. Я пользовался изданием 1669 г.

²⁰⁹ [Гизель И.] Мир с Богом человеку. Предисловие до его парского пресветлого величества. С. 226–228, 234, 404 и др. В числе добродетелей, прославляющих царя, автор упоминает еще о «мужестве с бодростью» и о «кротости с благостью». Он пользуется понятием о правде и в частных его приложениях, например, в рассуждении о лихоимстве, смертном грехе против правды, «егда кто со обидою ближнего желает что стяжати или чуждое удержати» или в учении о «возвращении, до него же нечий, согрешающий противу правды обвязуются... яко грех не отпущается, аще восхищенное не возвращается» (Там же. С. 226–228, 495–532).

²¹⁰ Там же. С. 28–29 (нумер.); впрочем, автор полагал, что «не токмо читати, но и хранити у себе книг еретических недостойт православному: пачеже в святом писании неискусному» и что «учащиежеся писания юный согрешают», читая «книги запрещенныя, студныя или и вере противныя из любопытства своего» (Там же. С. 94, 426).

²¹¹ Там же. С. 503, 514, 531, 555 и др. В редких случаях автор ссылается на иностранных писателей, например, на Стрыйковского (с. 9, нумер.). В своем «Опровержении латинского учения о пресуществлении» монах Евфимий заметил, что книга «Мир с Богом человеку» «вся переведена с латинских книг», против чего и С. Медведев не спорил (Миркович, 1886. С. 95, 103).

²¹² ZIEGLER, 1886. S. 569. Ср. в «Анфологионе» Петра Могилы (Киев, 1636) отдел, озаглавленный «Наука о споведи, тым которые ся споведати не умеют», и в описи книг митрополита Павла «Книга учений о Исповеди, печать печерская» (Ундольский, 1850. С. 72). Впрочем, сам Гизель довольно широко определяет цель своего сочинения. Он предлагал книгу, «яже поучает всякаго чину человека к искоренению грехов и очищению совести, к хранению господних заповедей и помножению добродетелей, ко притязанию благодати Божея и к приобретению вечной жизни» (Мир с Богом человеку. С. 28, нумер.). Но сам он озаглавил свое произведение «Мир с Богом человеку» и говорит, что «покаяние... есть мир, соединяющ с Богом человека» (с. 6); главная тема также видна из деления всего сочинения на три части, озаглавленные: 1) «О покаянии обще», 2) «О кающемся», 3) «О духовнику».

²¹³ [Гизель И.] Мир с Богом человеку. С. 1, 537; на с. 1 автор говорит о «заповеди Божией», но там же причисляет ее к «законам»; на с. 537 — о «законе Божиим».

²¹⁴ Там же. С. 270, 362, 383, 391, 403; впрочем, «заповеди Господня токмо запрещающия творити злаго, обязуют до хранения их всегда, повелевающия же творити благое обязуют до хранения их токмо тогда, егда есть того потреба и возможность». Ниже автор рассуждает о грехах советников, «на то глаголющих еже добру общему, но еже их особному угодно бы было».

²¹⁵ Там же. С. 403. В «Opus totius philosophiae» ([ИР ЦНБ НАНУ. Мел. М. (п. 128)]. л. 330) Гизель уже приводит сентенции: «Multa concedunt leges hu[mana]e, quae divina iustitia puniet» и «intentio legislatoris est cives officere bonos»; но он не развивает таких положений. Хотя ввиду отрывочности замечаний И. Гизеля, приведенных в тексте, трудно сказать, в какой мере он вообще следовал или уклонялся от учения Фомы Аквинского и в какой мере его отступления случайны. При сравнении «Summa theologiae» с только что приведенной группировкой легко заметить некоторое несоответствие отрывочных и довольно случайных заметок. И. Гизель, например, даже не упоминает о «lex aeterna», а только о «lex divina»; впрочем, и «Doctor Angelicus» [Фома Аквинский] учил, что моральные предписания Декалога относятся к «lex aeterna»; ср.: ZIEGLER, 1886. S. 290. Вместе с тем И. Гизель переносит на понятие о «lex divina» характеристику «lex naturalis»: «...Secundum quam [homines] bonum et

malum discernunt» (GISSIEL I. *Opus totius philosophiae*. Sec. I. Q. XCI. A. 2); признак же закона вообще, а именно тот, в силу которого «necesse est, eam [i. e. lex — *А. Л.-Д.*] semper ad bonum commune ordinari» (GISSIEL I. *Opus totius philosophiae*. Sec. I. Q. XC. A. 2), он ставит в связь с понятием о «законе естественном».

²¹⁶ [Гизель И.] Мир с Богом человеку. С. 10 (нумер.), 18, 227.

²¹⁷ Там же. С. 390, 398–400, 421 и др. Впрочем, автор, изредка употребляя термин «сожитие» (с. 224), рассуждает здесь о «сане супружников и господий», а не о союзах и прямо не называет челядь «домашними». В числе грехов господ он еще упоминает «аше удержуют достойную им [рабам — *А. Л.-Д.*] мзду или от нея что уемлют?».

²¹⁸ Там же. С. 222, 366, 403, 406. Автор советует судьям знать «уставы» и полагает, что им лучше обходиться без взяток, даже малых (Там же. С. 407). В «*Opus totius philosophiae*», в отделе, озаглавленном «*Axiomata*», автор пишет: «*Integritas praesidentium salus est subditorum*»; «*Boni pastoris est tondere crines, non deglubere*» ([ИР ЦНБ НАНУ. Мел. М. (п. 128). л. 335]).

²¹⁹ Там же. С. 222–224, 367, 405. В числе грехов, разрешение которых подлежит архиерейской власти, автор упоминает и о «писании или между людей разсеяние писмен, исполненных безчестия, злославия, лжи и хулы противу царей, архиереев, князей, бояр и прочих честных властей» (Там же. С. 558). В «*Opus totius philosophiae*», в отделе «*Axiomata*», автор пишет: «*Reges volentibus tyranni dominant inuitis*» ([ИР ЦНБ НАНУ. Мел. М. (п. 128). л. 335]).

²²⁰ Там же. С. 118–120; АЮЗР. Т. 8. № 31, 33, 82. Стб. 134, 136, 234; Т. 9. № 26. Стб. 118; Баранович. Письма. С. 142–144; Сумцов. Иннокентий Гизель. С. 19, 20, 25, 27, 28.

²²¹ Эйнгорн, 1899. С. 602–607; АЮЗР. Т. 8. № 33. Стб. 136; № 42. Стб. 146; № 82. Стб. 235. ВЕРЮЖСКИЙ, 1908. С. 581, 582 (здесь значатся 2 экз.).

²²² «*Principatum pluralitas non est bona*» ([ИР ЦНБ НАНУ. Мел. М. (п. 128). л. 334]).

²²³ Величко. Летопись. Т. 3. С. 178.

²²⁴ Баранович Л. Книга о преставлении блаженные памяти великого государя и царя и великого князя Алексея Михайловича всероссийского самодержца // [БАН. Собрание Петра I. Ч. 1. № 3]. Этот экземпляр, вероятно, был поднесен автором царю Федору Алексеевичу. На л. 10–16 поучение царю — большей частью выписки из книг Священного писания; на л. 18–25 краткие наставления царю числом 32 предлагаются в стихотворной форме, но с краткими же изъяснениями, писанными прозой. При грамоте от 24 февраля 1676 г. Лазарь Баранович препроводил царю Федору Алексеевичу «Вечерний плач о преставлении блаженной памяти великого государя царя и великого князя Алексея Михайловича, всея Великия и Малыя и Белья России самодержца», едва ли не тот самый, который имеется в Академии (ДАИ. Т. 9. № 1. С. 1). «Плач о преставлении», по словам митрополита Евгения, был напечатан в Киеве в 1676 г. (Болховитинов, 1818. С. 371).

²²⁵ ГРАБЯНКА, 1854. Предисл. С. III.

²²⁶ МАКСИМОВИЧ. Собрание сочинений. Т. 1. С. 804–805. В 1684 г. И. Максимович был заместителем новопечерским (Архив ЮЗР. Ч. 1, т. 5. № V, VI. С. 213, 215). Об его «селекции» в конце 1696 г. на архиепископии Черниговскую и проч. см.: ВЕЛИЧКО. Летопись. Т. 3. С. 419–423.

²²⁷ ДИМИТРИЙ РОСТОВСКИЙ. Дневные записки. С. 49; Максимович И. Зерцало от писания божественнаго. Чернигов, 1705; ср.: ПЕКАРСКИЙ, 1862 (2). Т. 2. № 98. С. 115; Сулоцкий, 1864. С. 8. Прим. 1; БАРАНОВИЧ. Письма. С. 204, 225, 243, 244; Сумцов. Лазарь Баранович. С. 24–39.

²²⁸ MARLIANUS A. *Theatrum politicum*. Еще в 1776 г. в Лейпциге появился трактат, озаглавленный: Q̄satron politikōn metaglw̄tisqn [sic — А. Л.-Д.] ἢk t̄Āj latinhkĀj [sic — А. Л.-Д.] e,j t̄ḡn ḡm̄steran ḡp l̄ḡn diē lekton par |... Niko Ifou toà Maurokordētou. Nān ḡk deut̄srou t̄p̄ojj ḡkdoqn ḡn Liy_v t̄Āj Saxw̄l.aj. 1776. Судя по числу глав и их содержанию книга есть перевод с «*Theatrum politicum*» Марлиана.

²²⁹ Феатрон, или Позор нравоучительный, царем, князем, владыком, и всем спасительный, в нем же что им творити и соблюдатьи начальник и киих устранитися, прилежно описася трудолюбным тщанием... Иоанна Максимовича. Чернигов, 1708. Ср.: ПЕКАРСКИЙ, 1862 (2). Т. 2. № 127. С. 169–171; И. Максимович изменил заглавие, частью, может быть, имея в виду начальные строки посвящения, в котором Марлиан называет свое произведение «*Theatrum hoc sacrarum virtutum...*».

²³⁰ MARLIANUS A. *Theatrum politicum*. P. 5, 85, 287, 334 и др. Феатрон, или Позор нравоучительный. Л. 7–7 об., 105 об., 359, 359 об., 409 и др. В одном месте, например, он отождествляет веру с католичеством и называет отпадение от нее ересью, в других местах расхваливает похвалы Карлу V и Филиппу II, который руководился «верою и благочестием» и «в правлении державы своей не имел себе подобного» и, наоборот, осуждает короля английского Генриха VIII, бывшего ранее «поборником и защитником веры», а затем осквернившего себя ересью, причем «едва не все царство в ересь от веры отпаде». И наоборот, автор причисляет к «ересеначальникам» и «святотатца Лютера, зело сладко определившего жизнь свою», и Пвингли, и «всескверного Кальвина». Вышеприведенным замечаниям, впрочем, едва ли можно придавать большое значение для характеристики убеждений самого переводчика книги. Вскоре он под своим именем напечатал другой труд, переведенный с сочинения одного лютеранского богослова и содержащий, по словам царского указа, «многую лютеранскую противность» (ПСЗ. СПб., 1830. Т. 6. № 3653. С. 244; ФИЛАРЕТ [Гумилевский], 1859. С. 212, 213; Тихонравов, 1898 (1). С. 267–274).

²³¹ Феатрон, или Позор нравоучительный. Л. 134, 138. MARLIANUS A. *Theatrum politicum*. P. 73, 191 v., 232 v., 234 v.

²³² Феатрон, или Позор нравоучительный. Л. 204, 204 об.; MARLIANUS A. *Theatrum politicum*. P. 166, 167.

²³³ Феатрон, или Позор нравоучительный. Л. 4, 131 об.; MARLIANUS A. *Theatrum politicum*. P. 3, 105.

²³⁴ Феатрон, или Позор нравоучительный. Л. 282–283 об.; MARLIANUS A. *Theatrum politicum*. P. 213.

²³⁵ Феатрон, или Позор нравоучительный. Л. 21, 354; MARLIANUS A. *Theatrum politicum*. P. 16, 24, 160, 283. Ср.: «Отложивши бо истинну, обыкн глаголати Августин, что есть царство, токмо вертеп разбойником явственный?» (Феатрон, или Позор нравоучительный. Л. 32).

²³⁶ Феатрон, или Позор нравоучительный. Л. 194, 232 об., 373; MARLIANUS A. *Theatrum politicum*. P. 158, 191, 288, 297, 298.

²³⁷ Феатрон, или Позор нравоучительный. Л. 9 об., 10, 15, 15 об., 17, 18. «*Vonum commune populorum*» (MARLIANUS A. *Theatrum politicum*. P. 12, 13, 70, 196. Автор «Феатрона» иногда в аналогичном смысле рассуждает и о «всенародной пользе» (Там же. Л. 261 об.).

²³⁸ ARISTOT. *Polit.* III. 4, 7, 11.

²³⁹ Феатрон, или Позор нравоучительный. Л. 3, 176, 176 об., 177 об., 178; MARLIANUS A. *Theatrum politicum*. P. 2, 3, 143; ср. понятие Аристотеля о «законах, основанных на обычае» (*Polit.* III. 11) с выражением Максимова «узаконенные предания».

²⁴⁰ Феатрон, или Позор нравоучительный. Л. 17, 19, 32; MARLIANUS A. *Theatrum politicum*. P. 13, 14, 24.

²⁴¹ Феатрон, или Позор нравоучительный. Л. 15, 15 об., 72; MARLIANUS A. *Theatrum politicum*. P. 12, 56.

²⁴² Феатрон, или Позор нравоучительный. Л. 9 об.; MARLIANUS A. *Theatrum politicum*. P. 7.

²⁴³ Феатрон, или Позор нравоучительный. Л. 385, 388, 389, 396; MARLIANUS A. *Theatrum politicum*. P. 309. Известное рассуждение папы Иннокентия III о двух светилах и проч. (*Decret. Greg. IX. Lib. 1. Tit. XXXIII. Cap. 4, 6: De majore et obedientia*; JANET, 1872. Т. 1. P. 384) повторяется нашим автором почти дословно на л. 389, но без указаний на источник заимствования.

²⁴⁴ Феатрон, или Позор нравоучительный. Л. 182, 182 об.; MARLIANUS A. *Theatrum politicum*. P. 147–148.

²⁴⁵ Феатрон, или Позор нравоучительный. Л. 182, 182 об.; MARLIANUS A. *Theatrum politicum*. P. 147–148; JANET, 1872. Т. 1. P. 358; Т. 2. P. 242.

²⁴⁶ Феатрон, или Позор нравоучительный. Л. 15 об., 16, 50 об., 183 (со ссылкой на слова Иннокентия III), 184; MARLIANUS A. *Theatrum politicum*. P. 12, 39, 148; ARISTOT. *Polit.* III. 5; VI. 8.

²⁴⁷ Феатрон, или Позор нравоучительный. Л. 5, 10; MARLIANUS A. *Theatrum politicum*. P. 4, 7.

²⁴⁸ Сличение подлинника с русским переводом показывает, что все 30 глав «Театра политического» нашли себе место в том же порядке и в «Позоре нравоучительном». Последний — большей частью перевод «Театра». Хотя Максимович и пишет, что он кое-что изменил в тексте подлинника, но объем его книги немного разнится от оригинала: в латинском издании 1631 г. 334 страницы убористого шрифта, в русском переводе — 410 листов меньшего формата и разгонистой церковно-славянской печати. Перевод, конечно, не всегда исправный; например, «*justitia*», «*memoria*», «*ratio status humani*», «*litterarum cognitio*» — в переводе: «истина», «держава», «узаконения человеческого», «премудрость» и т. д. В некоторых случаях переводчик передает стихи подлинника,

довольно часто в нем попадающиеся, в распространенном виде (MARLIANUS A. *Theatrum politicum*. P. 334; Феатрон, или Позор нравоучительный. Л. 410), а иногда заменяет подлинный текст, по его мнению, неподходящий, своим собственным и даже пользуется случаем изложить его виршами (MARLIANUS A. *Theatrum politicum*. P. 194, 195; Феатрон, или Позор нравоучительный. Л. 260 об., 261).

²⁴⁹ Филарет, упоминая о «Нравоучительном зеркале» Максимовича, также сообщает, что книга была напечатана «в Чернигове 1703, 1707 г.» (Филарет [Гумилевский]. Историко-статистическое описание Черниговской епархии: Общий обзор. Чернигов, 1873. Кн. 1. С. 66). Пекарский видел только одно издание 1708 г. и полагает, что митрополит Евгений ошибочно показал 1703 г. вместо 1708 г. (ПЕКАРСКИЙ, 1862 (2). Т. 2. С. 170). Едва ли, однако, можно назвать издание 1708 г. изданием «в лист», да и сам Пекарский пишет, что оно напечатано «в 4⁰». Впрочем, мне также не удалось видеть других изданий, кроме издания 1708 г.

²⁵⁰ Сулоцкий, 1864. С. 15.

²⁵¹ Вслед за переводом сочинения Марлиана И. Максимович принялся за перевод книги Дрекседия и уже в сане митрополита Тобольского издал ее под заглавием «Илиотропион» в Чернигове в 1714 г. (ПЕКАРСКИЙ, 1862 (2). Т. 2. № 243. С. 315–317; DREXELIUS J. *Heliotropium seu conformatio humanae voluntatis cum divina: libris quinque explicata...* Coloniae Agripp[inae], 1634; всего 5 книг под следующими заглавиями. 1: *De divinae voluntatis cognitione*; 2: *De humanae voluntatis ad divinam conformationem*; 3: *De humanae voluntatis ad divinam conformatae emolumentis*; cap. V: *Conformationem humanae voluntatis cum divina summum vitae bonum esse*; 4: *De humanae voluntatis ad divinam conformandae impedimentis*; 5: *De humanae voluntatis ad divinam conformandae adiumentis*). Книга Дрекседия была известна и в польском переводе 1630 г., но, по словам П. П. Пекарского, перевод черниговского издания «сделан с латинского без всяких перемен». Предисловие подписано «учителями, послушниками и всей о Христи братиею дома архиерейского черниговского». А. И. Соболевский полагает, что этот перевод с исправлениями и был вновь издан Н. И. Новиковым в Москве в 1784 г. и в С.-Петербурге в 1785 г. Другой перевод, с польского, был сделан в Москве в 1688 г. иеродиаконом Феофаном в Чудовом монастыре под заглавием: «Дрекседия солнечник или уравнение воли человеческия с волею Божиею» (Востоков, 1842. № 49. С. 168; ср.: СОБОЛЕВСКИЙ, 1903. С. 208).

²⁵² Яворский С. Проповеди. С. 277; действительно, в сочинении А. Marlianus'a «*Theatrum politicum*» (p. 84) можно найти то самое место, на которое ссылается С. Яворский. Книга Дрекседия, озаглавленная «*Heliotropium*» и переведенная И. Максимовичем, была, может быть, также известна Стефану Яворскому. По крайней мере, он часто ссылается на Дрекседия при составлении своих проповедей (Чистович И. Неизданные проповеди Стефана Яворского // Христианское чтение. 1867. № 5. С. 8).

²⁵³ Болховитинов, 1826. С. 121. А. Миславский скончался в 1714 г.

²⁵⁴ Ифика иерополитика, или Философия нравоучительная, символами и при уподоблении изясненна к наставлению и пользе юным... 1-е изд. 1712 (в Чудотворной лавре); я питурую по 2-му изд. СПб., 1718.

²⁵⁵ Там же. Л. 4, 29 об., 31, 48, 104, 129 об., 132 об., 138, 175 об.

²⁵⁶ Там же. Л. 39–44.

²⁵⁷ ПЕКАРСКИЙ, 1862 (2). Т. 2. № 216, 361, 561. С. 276, 400, 613 (издание 1718 г. сделано «повелением царя Петра Алексеевича»). Новые издания вышли в Москве, Львове и Вене.

²⁵⁸ Описание документов Синода. Т. 1. Прил. Стб. 36, 202.

²⁵⁹ Там же. Т. 5. Прил. Стб. 322.

²⁶⁰ «Философий нравоучительных, печатных... шестдесят пять» (Там же. Т. 1. Прил. Стб. 4).

²⁶¹ Колосов В. Библиотека тверского археолога XVIII в. Д. И. Карманова // Тверские губернские ведомости. 1897. № 30. С. 6. Некто Егор Иванович Псковитинов дал «из любви» в дар один экземпляр 2-го издания «Ифики» петрозаводскому жителю Тихону Васильеву в 1782 г.; к тому же экземпляру приложено рукописное оглавление, писаное старинным почерком.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

¹ МУРАВЬЕВ А. Н. Сношения России с Востоком по делам церковным. СПб., 1858. Ч. 1. С. 157, 158; здесь приведено содержание ответной грамоты александрийского патриарха Сильвестра 1585 г. Советы подобного рода повторялись и в последующее время, например, патриархом Мелетием Питасом и др. (МАКАРИЙ. Т. 11. С. 130; СМЕНЦОВСКИЙ, 1899. С. 4, 8, 12, 13, 43–44, 57).

² ГОЛУБЕВ, 1883. Т. 1. С. 14–19.

³ АЮЗР. Т. 3. № 33. Стб. 39; № 44. Стб. 47; ср.: НИКОЛАЕВСКИЙ. 1890. № 9/10. С. 458.

⁴ КАПТЕРЕВ. Характер отношений России. 1885. Январь. С. 37 и др.; КАПТЕРЕВ, 1889 (1). С. 66–70; КАПТЕРЕВ, 1891. С. 167; ПОЛИКАРПОВ, 1791. С. 295–297; МИРКОВИЧ, 1878. С. 1–62; БЕЛОКУРОВ, 1888. С. 377; ГОРСКИЙ, 1852. С. 173–176; РУМЯНЦЕВ В. Е. Древние здания Московского печатного двора // Древности: Труды Московского археологического общества. 1870. Т. 2. С. 16; о Е. Славинецком и «Чудовской школе» см.: РОТАР, 1900. Декабрь. С. 383–387; МАКАРИЙ. Т. 11. С. 71–73; СОБОЛЕВСКИЙ, 1903. С. 290; ЭЙНГОРН, 1899. С. 369.

⁵ БЕЛОКУРОВ. Арсений Суханов. Ч. 1. С. 354–421.

⁶ АИ. Т. 1. № 63. С. 112; Памятники прений о вере. С. 337, 338; ср.: ГОРСКИЙ, НЕВОСТРУЕВ, 1862. № 279. С. 375–376; ДРВ. Ч. 6. № 19. С. 406; ПАВЕЛ АЛЕПШСКИЙ. Путешествие. Вып. 2. С. 18, 19, 22, 37–39, 126, 131, 132. Другие примеры см.: МАКАРИЙ. Т. 11. С. 53–57 (прения Илии с Лаврентием Зизанием в 1627 г.); КАПТЕРЕВ, 1881. С. 74–77; КАПТЕРЕВ. Характер отношений России. 1884. Март. С. 303–308; Ноябрь. С. 521–540 и др.; о «смутах и колебаниях» в церковной жизни греков, особенно

в Константинопольской патриархии, см.: Там же. С. 540–560. Выводы автора, уже внесшего поправки в свою формулировку (Каптерев, 1887. С. 23–41), подвергались некоторым ограничениям и в последующей литературе (Белокуров. Арсений Суханов. Ч. 2. С. 165–168, 210–227, 242–244).

⁷ Каптерев. Характер отношений России. 1884. Ноябрь. С. 520 и др.

⁸ ААЭ. Т. 3. № 329. С. 482 и др.; Смотрицкий М. Грамматика. М., 1648. Предисловие. Ср.: Каптерев, 1887. С. 92 и след.

⁹ См. ниже: Отд. 2, гл. 2 (Слабость восточников); некоторые труды Боэция известны были, например, в Москве в греческих переводах (Савва, 1855. С. 51–52).

¹⁰ Каталог Баузе, 1862. № 1–4, 20, 21. С. 45–47; Ягич И. В. Рассуждения южно-славянской и русской старины о церковно-славянском языке. СПб., 1896. С. 303, 304. Известный толмач Дмитрий Герасимов, воспитанный в Ливонии, был знаком с латинским языком и своим переводом «Грамматики» Доната, вероятно, «желал дать русскому юношеству в руки учебник латинского языка»; см. также: Сухомлинов М. И. Языкознание в древней России // Сборник ОРЯС. СПб., 1908. Т. 85. С. 407–408. О переводе «Риторики» на церковно-славянский язык, «правильный и ясный, без полонизмов и западноруссизмов», старшие списки которого относятся к 1620 г., см.: Строев, 1882. С. 301; Соболевский, 1903. С. 118–120.

¹¹ АИ. Т. 2. № 34. С. 31; Голицын Н. В. Научно-образовательные сношения России с Западом в начале XVII в. // ЧОИДР. 1898. Кн. 4. С. 1–34.

¹² Сторожев В. К истории русского просвещения XVII в. // Киевская старина. 1889. Ноябрь. С. 329 и др. В домогилянкой Киево-Братской школе, а именно в русской школе, магистр Федор, уставник, был родом «москаль», неизвестно, однако, каким образом он попал в Киев и можно ли его признать одним из первых великороссиян, искавших образования в Киеве (Голубев, 1886. Ч. 1. Прил. № 2. С. 75).

¹³ Архив ЮЗР. Ч. 1, т. 5. № 64. С. 439; ПДС. Т. 7. № 38. Стб. 849–850; Макарий. Т. 11. С. 112. Ср.: Архив ЮЗР. Ч. 1, т. 9. С. 379. Впрочем, автор «Гармонии», латино-униат, указывал на то, что (в Юго-Западной Руси) некоторые из православных смеют утверждать, «иж зборы евангеличские ближние суть вере и перымоной церкви восточное с перымониями своими, анижли Рымляне» (РИБ. Т. 7. Стб. 170).

¹⁴ СГГД. Ч. 1. № 203. С. 604, 605, 608; ср.: Там же. Ч. 2. № 76, 97, 114, 142, 147. С. 158, 216, 249, 300, 308; ААЭ. Т. 2. № 48, 190, 203. С. 106, 238, 253; ДАИ. Т. 1. № 151. С. 255; Левитский Н. Лжедмитрий I как пропагандист католичества в Москве // Христианское чтение. 1885. № 5/6. С. 670–704; № 9/10. С. 372–424; 1886. № 1/2. С. 133–173; № 7/8. С. 48–101. Автор полагает, однако, что собственно в ереси князя И. Хворостинина, «бывшего при Растриге у него близко», мало общего с католичеством и что она могла сложиться под другим влиянием. Московское правительство обвиняло его в том, что он (уже при царе Михаиле Федоровиче) «учал приставать к польским и к латынским попам и к полякам и в вере с ними соединился» и проч., что он увлекся латинством и «латинскими книгами еретическими» и называл царя московского «деспотом», что он

хотел отъехать в Литву «на съезд с послы» и «нарядиться по-гусарски»; что он говорил, «будто на Москве людей нет, все люд глупой, жити ему не с кем и чтобы государь отпустил его в Рим или Литву». Но трудно сказать, можно ли усматривать в таких обвинениях намеки на сочувствие князя Хворостинина к политическому строю Речи Посполитой. Само московское правительство, во всяком случае, не придало им большого значения; после его покаяния оно показало милость над князем и велело ему «быть в дворянх по-прежнему» (СГГД. Ч. 3. № 90. С. 103, 104; ААЭ. Т. 3. № 147, 149. С. 212, 215; ср.: Котошихин, 1840. С. 130). Вообще о стеснительных мерах правительства против распространения книг литовской печати в Московском государстве и особенно об известном указе 1627 г., см.: СГГД. Ч. 3. № 77. С. 297; Дворцовые разряды. СПб., 1850. Т. 1. Стб. 980, 981; СПб., 1851. Т. 2. Стб. 821–822. Ср.: Каптерев, 1887. С. 3 и др. Свод известий о польском влиянии на Московскую Русь см.: JAWŁONOWSKI, 1899–1900. S. 263–275.

¹⁵ Соловьев. История России. Т. 11. Стб. 159 и др.; СГГД. Ч. 4. № 1–6, 91. С. 1–20, 295.

¹⁶ Тайные письма иезуитов. С. 235. В числе пленников, приведенных московскими войсками из Литвы в 1649 г., был, например, какой-то католический священник, родом поляк, у него выучился латинскому языку князь В. Голицын, впоследствии известный дядька царевича Петра Алексеевича.

¹⁷ Письма русских государей. С. 44–47; СГГД. Ч. 4. № 53. С. 182; АЮЗР. Т. 3. № 261–264. Стб. 326–330; Павел Алеппский. Путешествие. Вып. 2. С. 65 и след. В «Каталоге рукописей Баузе» сохранилось указание на «Космографию» Мартына Бельского, списанную царским духовником Андреем Савиновичем (Каталог Баузе, 1862. № 281. С. 68; ср.: Савва, 1855. С. 31).

¹⁸ Татарский, 1886. С. 48–50, 56. Дело было в 1656 г., писал Коллинс, «как его величество был в Польше, видел тамошний образ жизни и стал подражать польскому королю, круг его понятий расширился: он начинает преобразовывать двор, строить здания красивее прежнего, украшать покои обоями и заводить увеселительные дома» (Коллинс С. Нынешнее состояние России, изложенное в письме другу, живущему в Лондоне. М., 1846. С. 20); Эйнгорн, 1899. С. 237, 543; Иконников В. Ближний боярин А. Л. Ордин-Нащокин // Русская старина. 1883. Октябрь. С. 45.

¹⁹ Владимиров, 1884. С. V, 38–40. Надпись на синодальном списке «Великого зеркала» свидетельствует, что перевод был сделан «по желанию и по велению» царя.

²⁰ Соловьев. История России. Т. 12. Стб. 516; Т. 13. Стб. 805.

²¹ Там же. Т. 11. Стб. 66–70. Через несколько лет В. А. Ордин-Нащокин вернулся в Москву, и царь «отдал ему его вины» (Там же. С. 173, 174); ср.: Записки Отделения русской и славянской археологии Имп. Русского археологического общества. СПб., 1861. Т. 2. С. 767 и др.

²² Павел Алеппский. Путешествие. Вып. 4. С. 61, 89, 90, 116, 135.

²³ Белокуров, 1899. С. 33, 34; ср.: АЮЗР. Т. 3. № 304, 311, 313. Стб. 416, 431 437; Т. 10. № 2. Стб. 3.

²⁴ ПСЗ. Т. 1. № 398. С. 656; Т. 2. № 730. С. 172; СГГД. Ч. 4. № 59. С. 213. Ввиду политических соображений московское правительство, правда, писало киевскому губернатору П. В. Шереметьеву о киевских школах, что «лучше бы тех школ не заводить», но, отчасти, вероятно, под влиянием решительного протеста самого губернатора против такой меры, должно было оставить свое намерение (АЮЗР. Т. 6. № 34. С. 87).

²⁵ Белокуров, 1899. С. 34–35, 48.

²⁶ БАРАНОВИЧ Л. *Lutnia Apollinowa*. Киев, 1671. В посвящении своего произведения, написанного по-польски, царевичу Ивану Алексеичу автор заявляет: «Вем бо, яко вашего царского пресветлого величества Синклит сего языка не гнушается, но чтут книги и истории ляцкия в сладость» (перевод мой — А. Л.-Д.).

²⁷ Каталог Баузе, 1862. № 3, 83. С. 45, 51; АРХАНГЕЛЬСКИЙ. Образование и литература. 1898. Июль–август. С. 214; 1900. Сентябрь. С. 117–119.

²⁸ КАПТЕРЕВ, 1887. С. 3–10.

²⁹ БЕЛОКУРОВ. Арсений Суханов. Ч. 2. С. 231.

³⁰ ААЭ. Т. 3. № 176. С. 259; о переселении братии и сестер южнорусских монастырей в Московское государство в конце 1630-х гг. см.: ГОЛУБЕВ, 1897. С. 235 и др. Примеры таких же посещений и переселений в XVII в. ремесленников и купцов малорусских см.: ЭЙНГОРН, 1899. С. 95, 569, 759, 791, 996, 997. Переселенцы из южнорусского духовенства стали появляться в Московском государстве не позднее 1623 г. (Там же. С. 27, 29, 30, 44, 877; ХАРАМПОВИЧ, 1902. Сентябрь. С. 373; ср. еще: Архив ЮЗР. Ч. 1, т. 10. № 232, 235, 237, 256, 258, 276, 283. С. 626, 630, 633, 701, 719, 753, 797).

³¹ ГОЛУБЕВ, 1876. С. 363–377; МАКАРИЙ. Т. 11. С. 121–124, 393; КАПТЕРЕВ, 1887. С. 10–18; ср. с. 64–67; НИКОЛАЕВСКИЙ. 1890. № 9/10. С. 457, 466; 1891. № 1/2. С. 156–159, 167, 185. Впрочем, не следует упускать из виду, что «Книга о вере» была, вероятно, составлена известным почитателем греков Захарием Копыстенским и высказывала мнения, благоприятные для греков. Греческая церковь, по ее словам, «ни в чем установления Спасителя и апостолов, предания св. Отцов и устав 7 вселенских соборов, не нарушает.. и в малейшей части не нарушает.. и в малейшей части не отстает»; ср.: МАКСИМОВИЧ, 1850. С. 120; ЗАВИТНЕВИЧ, 1883. С. 276–285, 315–317, 319; БЕЛОКУРОВ. Арсений Суханов. Ч. 2. С. XXVII–XXVIII.

³² СГГД. Ч. 3. № 136. С. 449; Ч. 4. № 52. С. 182; Письма русских государей. № 44, 45. С. 44–47; АЮЗР. Т. 3. № 261–263. Стб. 326–328; ПСЗ. Т. 1. № 397. С. 649. Церковный собор поставил в вину Никону, что он в своих грамотах четырем вселенским патриархам, резко отзываясь о царе, назвал его и «латинумудреником» (ДРВ. Ч. 8. № 7. С. 158, 159. Ср.: ГУРЛЯНД, 1902. С. 47, 108, 109; БУСЛАЕВ, 1907. С. 158).

³³ Собрание писем царя Алексея Михайловича. М., 1856. С. 246; АЮЗР. Т. 3. № 316. Стб. 446; СОЛОВЬЕВ. История России. Т. 11. Стб. 168; МАКАРИЙ. Т. 11. С. 134–136. Об отношениях между Ртищевым и Морозовым см.: ДРВ. Ч. 18. № 10. С. 404; ТЕРНОВСКИЙ, 1872. С. 37, 38; КАПТЕРЕВ, 1887. С. 140, 141.

³⁴ ЗАБЕЛИН, 1854. С. 123, 124. Отзывы о Ф. М. Ртищеве см.: Соловьев. История России. Т. 11. Стб. 100, 105. А. Л. Ордин-Нащокин знал языки латинский и, кажется, польский. После возвращения с Глуховской рады он заведовал Малороссийским приказом, желая мира с поляками, и, между прочим, посылал дары Киево-Братскому училищному монастырю (АЮЗР. Т. 9. № 60. Стб. 254; см., однако, об отношении его к малороссийскому вопросу: Эйнгорн В. О. Отставка А. Л. Ордина-Нащокина и его отношение к малороссийскому вопросу // ЖМНП. 1897. Ноябрь. С. 93, 161, 162 и др.). А. С. Матвеев, побывавший в походах под Каменец-Подольском и Львовом и получивший начальство над тем же Малороссийским приказом после А. Л. Ордина-Нащокина, выказывал благорасположение к малороссиянам и оказывал им услуги (История о невинном заточении ближнего боярина Артемона Сергеевича Матвеева... СПб., 1776. С. 50; АЮЗР. Т. 9. № 138. Стб. 645; Соловьев. История России. Т. 12. Стб. 446, 447). Л. Баранович называл его «единым заступником Малороссии» (Эйнгорн, 1899. С. 834; о письмах к нему малороссиян: АЮЗР. Т. 9. № 85. Стб. 342). У Б. Хитрово были ключи киевской печати (Приложение к родословной книге рода Хитрово. СПб., 1867. № 14–19. С. 258, 259, 265–269, 273–279, 281–296). И. Гизель называл Б. М. Хитрово своим «благодетелем» (АЮЗР. Т. 9. № 85. Стб. 342). Князь Н. И. Одоевский во время литовского похода 1654 и 1655 гг. начальствовал передовым полком и участвовал в военных действиях под Смоленском, а затем в мирных переговорах с польскими и литовскими комиссарами и в других посольских делах. Вслед за А. С. Матвеевым он был назначен начальником Аптекарского приказа. По словам польского военнопленного вельможи, проживавшего в Москве, князь Н. И. Одоевский усердно занимался славянской литературой, а также был сведущ и в польской истории (Ротоски Р. Opera omnia... Varsaviae, 1748. P. 192, 195; Арсеньев Ю. В. Ближний боярин Никита Иванович Одоевский и его переписка с Галицкою вотчиной, 1650–1684. М., 1903. С. 12, 13, 18, 24). Думный дьяк Л. Т. Голосов был также сторонником «латинской науки» (Рейтенфельс, 1906. С. 160). Евфимий жаловался на то, что московская знать, имея в виду дать детям образование, стала держать у себя домашних иностранных учителей; между ними могли быть поляки и малороссияне. Так было, по крайней мере, в семьях Ордина-Нащокина и Матвеева. Последний, впрочем, пригласил для этой цели православного белорусского шляхтича Подборского и православного грека — известного Николая Спафария (Каптерев, 1889 (1). С. 12, 13).

³⁵ Горский, Невоструев, 1862. № 251. С. 217; ср.: Строев, 1882. С. 433. Рассказ о помешении митрополитом Павлом Епифания Славинецкого и других старцев на своем загородном дворе для перевода Библии, сохранившийся в предисловии к списку Евангелия из собрания В. Ундольского, см.: Болховитинов, 1818. Ч. 2. С. 185–197. Между книгами, принадлежавшими митрополиту Павлу, значатся: «Книга грамматика Донатова латино-польская» (один из самых любимых учебников латинского языка в Польше), «Книга словес приточных внешних философ», «Книга политика письменная» и «Книга политика венгерская или

ческая» (Харлампович, 1898. С. 26; ср.: Савва, 1855. С. 11, 12, 180; Брайловский, 1890. С. 401–403). Одну из своих проповедей С. Полоцкий написал «*jussu illustrissimi metrop. Pavli*» (Горский, Невоструев. 1862. № 340. С. 837).

³⁶ Котошихин, 1840. С. 88, 89; АЮЗР. Т. 4. № 33. Стб. 41; Т. 10. № 16. Стб. 705. Здесь в числе статей, содержащих изложение прав малороссийского духовенства, подтверждение которых просил киевский митрополит Сильвестр Коссов в конце июля 1654 г., одна из них формулирована следующим образом: «...чтоб никоторого духовных наших Малые Росии насилием до Великие Росии не затегали, а когда прилучится в потребах и делах каких ни есть с духовных наших с Великой Росии побывати, чтоб от его царского величества не были задерживаны» (Там же. Стб. 742); Остен. С. 125. См. также: Терновский, 1872. С. 27–29.

³⁷ АЮЗР. Т. 3. № 2. Стб. 4; ср.: № 14. Стб. 20.

³⁸ АЮЗР. № 250. Стб. 314; Т. 14. № 8. Стб. 221 и др.; Эйнгорн, 1899. С. 39, 41, 44, 94, 366, 546, 548, 876, 1025.

³⁹ АЮЗР. Т. 9. № 21, 26. Стб. 82, 118. Розыскные дела о Федоре Шакловитом. Т. 1. Стб. 839; Материалы для русской истории. С. 161–166 (ропись составлена в 1698 г.). В составе монастырских властей и братии Саввина-Сторожевского монастыря встречаются батурины, киевляне, нежинцы, свинчене, черниговцы, а также «Аршанец», «Густынец», «Кременецкой», «Корсунец», «Львовец», «Могилец», «Пинской». Почти в то же время, 23 июня 1699 г., иезуит Ф. Эмилиан писал следующее: «...non procul a Moscua urbe totum monasterium unitum, cui praeest archimandrita, vir sapientissimus et sanctae vitae [архимандрит Селиверст? — А. Л.-Д.], qui semper evocat candidatos occulte ex Polonia. Scit sua prudentia omnia bellissime disponere, de facto omnes habet Polonos in suo monasterio, sed bene ruthenicam callentes, qui supponuntur esse Rutheni ab aliis... Sunt tamen haec de facto solum tribus personis sub secreto nota» (Тайные письма иезуитов. С. 234; см. также: Эйнгорн, 1899. С. 29, 236, 238, 360, 509; Он же. Речи, произнесенные И. Галятовским в Москве в 1670 г. // ЧОИДР. 1895. Кн. 4. С. 1; Голубев, 1901. С. 340, 341). О «русских» монахах в Иверском Валдайском монастыре и о монастырях Новодевичьем и во имя св. Саввы (близ Девичьего поля), в котором были помещены «русские, т. е. казацкие монахи», которых царь привез из Смоленска и Могилева, см.: Павел Алеппский. Путешествие. Вып. 2. С. 51, 57, 111, 151, 152. О «похвальном слове» С. Полоцкого войску запорожскому по случаю их похода «на ратунок Чигирину» против турецких войск в 1677 г. см.: Величко. Летопись. Т. 2. С. 419; ср.: С. 530.

⁴⁰ Эйнгорн В. О. Иван Андреевич Шматковский, протопоп Глуховский и его сношения с московским правительством, 1653–1673. Киев, 1892. Однажды Шматковский на приеме у святейшего патриарха «поднес лист о похвале рапейной в лицах» (Там же. С. 18).

⁴¹ Эйнгорн, 1899. С. 39, 248, 368, 548, 1003, 1007, 1008; вслед за Грегори ведение комедийного дела поручено в 1675–1676 гг. С. Чижинскому (Цветаев, 1890 (1). С. 749; Барсов Е. В. Новые разыскания о первой эпохе русского театра // ЧОИДР. 1882. Кн. 3. С. 4–5). П. Негребекский рекомен-

довал еще правительству обратиться к Елисею Карабчикеевичу, игумену добромыльскому, и к Гавалевичу, иеромонаху «в великом ските», «мужам ученым в философии» (Горский, 1852. С. 179). В 1675 г. гетман И. Самойлович отправил сына своего Григория в Москву для «пребывания» вместе с «учителем» Павлом Ясилковским (АЮЗР. Т. 12. № 22. Стб. 62). В 1681 г. вместе с Г. Домецким и П. Негребецким появился в Москве и Я. Белободский.

⁴² Баранович. Письма. С. 86, 196, 225, 228; АЮЗР. Т. 8. № 64, 82, 88. Стб. 205, 234, 241; Т. 9. № 82, 84. Стб. 333, 337; Т. 12. № 171. Стб. 622; Архив ЮЗР. Ч. 1, т. 5. № 52. С. 208; ДАИ. Т. 9. № 1. С. 1; Сумцов. Лазарь Баранович. С. 55, 112, 139–142, 159, 161; Лазарь Баранович подносил свои произведения, иногда нарочно сочиненные для данного случая, и царю Алексею Михайловичу, и царю Федору Алексеевичу, и царям Ивану Алексеевичу и Петру Алексеевичу, и царевне Софье Алексеевне; Сумцов. Иоанникий Галатовский. С. 22, 47, 59, 62, 75, 81, 85; Голубев, 1876. С. 391–393; Эйнгорн, 1899. С. 354, 380, 602–607, 632, 669–670, 754, 820; Эйнгорн, 1894. С. 4–9. Случай поднесения книг Гизелем патриарху Иоакиму см.: Описание документов Синода. Т. 1. № 7. Стб. 3. Московское правительство, нуждаясь в политической поддержке малороссийского духовенства, содействовало изданию многих из малорусских сочинений. Впрочем, бывали случаи, когда оно отказывалось печатать их в Москве. Москву также посещали с просьбой об оказании помощи «посольства» от монастырей, например, Межигорского, Выдубецкого и Братского: приглашение некоторых лиц из малороссийского духовенства на собор 1668 г., кажется, не имело большого значения, по крайней мере для изучаемого нами явления (Эйнгорн, 1899. С. 348, 351, 352, 569, 675, 684, 687, 688, 746, 749. Ср.: Строев, 1882. С. 85; Мухин, 1893. С. 80, 86).

⁴³ АЮЗР. Т. 9. № 85. Стб. 342; Эйнгорн, 1894. С. 3; Эйнгорн, 1899. С. 29, 41, 235, 239, 368, 1026. Между прочим, книга Ф. Сафоновича «Выклад о церкви святей...» (1668 г.), в которой он при изложении латинского учения о пресуществлении «пошел гораздо дальше своих предшественников на литературном поприще», пользовалась распространением в Москве (Остен. С. 142–144; Миркович, 1886. С. 49–52, 56; Сумцов. Лазарь Баранович. С. 161–166).

⁴⁴ Любимов, 1875. Август. С. 146. Впрочем, вольная продажа книг шла туго, почему Л. Баранович обратился к московскому правительству с предложением продать ему «менее» 300 экземпляров своего сочинения «Трубы». Он добился согласия, но в то же время правительство запретило ему присылать в Москву какие бы то ни было книги для продажи. Те же сведения в несколько измененном виде изложены: Эйнгорн, 1899. С. 865–875.

⁴⁵ Николаевский. 1891. № 1/2. С. 149. Уже к концу 1649 г. из 1200 экземпляров «Книги Кирилловой» оставалось непроданных всего лишь 42 книги.

⁴⁶ Смотрицкий М. Грамматика. Автор присоединенного к московскому изданию обширного предисловия замечает, между прочим, что тот, кто не усвоил себе начальных основ знания, конечно, не будет в состоянии

разрешить «в писаниях обретаемые творческие силлогизмы, паче же писати и читати и глаголати добре». Ср.: ПЕКАРСКИЙ, 1862 (2). Т. 1. С. 182–186; Т. 2. С. 500–501; САВВА, 1855. С. 205 («Метафизика на южно-русском наречии», XVI–XVII вв.). Следует заметить, что в числе рукописей, вывезенных Арсением Сухановым, значится: «Императора Василия Македонянина наставления своему сыну Льву Философу...» (БЕЛОКУРОВ. Арсений Суханов. Ч. 1. С. 363). В Москве, значит, могли интересоваться «Тестаментом» и независимо от южнорусских влияний.

⁴⁷ ГОЛУБЕВ, 1886. С. 118. Впрочем, С. Полоцкий, сообщая В. Ясинскому, что затрудняется исполнить просьбу его исходатайствовать пособие Киево-Могилянской коллегии, пишет: «...его милость пан Ртищев, прибежиши наш, сделавшись дедушкою [дядькою? — А. Л.-Д.] государя царевича [Алексея Алексеевича — А. Л.-Д.], очень отдалился...» (Там же. С. 116); ср.: ДРВ. Ч. 18. № 10. Стб. 410. Профессор Н. Ф. Каптерев полагает, что и С. Потемкин, образованный противник никоновских реформ, оказал влияние на Ртищева (КАПТЕРЕВ, 1887. С. 19; ср.: ХАРЛАМПОВИЧ, 1902. Сентябрь. С. 375).

⁴⁸ КАПТЕРЕВ, 1887. С. 141–142; МАКАРИЙ. Т. 11. С. 134–136; ХАРЛАМПОВИЧ К. П. Т. Семенников-Зеркальников // Литературный вестник. 1901. Кн. 7. С. 222–225; ХАРЛАМПОВИЧ, 1902. Сентябрь. С. 374–376; МУХИН, 1893. Прилож. 16. С. 359; ср.: С. 117; ПЕРЕТЦ В. Московский книголюб XVII в. // Литературный вестник. 1901. Кн. 4. С. 430.

⁴⁹ АЮЗР. Т. 3. № 261–263, 266–267, 330; Стб. 326–328, 332, 479. СГГД. Ч. 3. № 136. С. 449; БРАЙЛОВСКИЙ, 1890. С. 431. В своей челобитной 1680 г. П. Т. Семенникову В. Ясинский писал: «...отнюдужо [т. е. из Киево-Могилянского Братского Богоявленского учительного монастыря — А. Л.-Д.] по благодетному усердию... царя... Алексея Михайловича... благододие твое благоразумных учителей к царствующему граду Москве иеромонахов: Епифания, Арсения, Дамаскина и прочих призвал был еси...» (МУХИН, 1893. Прилож. № 16. С. 360). Впрочем, приведенное известие едва ли отличается точностью (власти Братского монастыря послали в Москву Епифания Славинецкого вместо Дамаскина Птицкого; последний выехал на государево имя несколько позднее) и не выясняет, какую именно роль П. Т. Семенников играл в приглашении малорусских ученых в Москву.

⁵⁰ ПЕТРОВ, 1895. Прил. 3. С. 135.

⁵¹ ЯХОНТОВ, 1883. С. 88; РОТАР, 1900. Октябрь. С. 3.

⁵² ОСТЕН. С. 70; ср. также свидетельство Дамаскина: ЯХОНТОВ, 1883. С. 26; САВВА, 1855. С. 173; БРАЙЛОВСКИЙ С. Н. Филологические труды Епифания Славинецкого // Русский филологический вестник. 1890. № 2. С. 236–250.

⁵³ РОТАР, 1900. Октябрь. С. 9. Известие, приведенное в тексте, довольно вероятно: 1. Автор рассуждения о пользе греческого учения прямо свидетельствует, что так «поведаше вышепомяненый Епифаний Славинецкий о себе, глаголя...»; 2. Если признавать Епифания автором «Рассуждения», предположение, также не лишнее оснований, то ввиду близких отношений его к Е. Славинецкому и величайшего уважения,

с каким он относился к нему, интересующее нас известие приобретает еще большую достоверность. Текст рассуждения см.: Сменцовский, 1899. Прилож. С. XXIII.

⁵⁴ Ротар, 1900. Октябрь. С. 31; Декабрь. С. 390–392.

⁵⁵ Горский, Невоструев, 1862. № 247. С. 199–206. В своих проповедях Славинецкий ссылается иногда на древних авторов: Гомера и Геродота, Платона и Плутарха, а также Плиния (Певницкий, 1861. Август. С. 405–438; Сентябрь. С. 135–182). Для патриарха Никона он, между прочим, переводил какую-то «докторскую книгу», за что и получил денежную награду в 1658 г. (Николаевский. 1891. № 1/2. С. 182; Ротар, 1900. Ноябрь. С. 205).

⁵⁶ Ундольский, 1846 (1). С. 71; Ундольский, 1850. С. 79; ср.: Савва, 1855. С. 180 («Собрание Феологии», здесь упоминаемое, вероятно, «Summa theologiae scholasticae» св. Фомы Аквинского; в описи книг, принадлежавших Е. Славинецкому, кроме того, упомянута еще «Книга аксиомата, философская» и «Книга Мартина Бекана», последняя, надо думать, «Summa theologiae» известного М. Vesanus'a); ср.: Оглавление книг, 1846. № 79. С. 21.

⁵⁷ Ротар, 1900. Ноябрь. С. 205 (о переводе 133 вопросов из вопросов-ответов к князю Антиоху в «Скрижали»); Декабрь. С. 361, 388, 389.

⁵⁸ Ундольский, 1846 (1). С. 70. В известном своем письме в Киев Евфимий пишет про Е. Славинецкого: «Он же переводе... гражданство и обучение нравов детских».

⁵⁹ ERASMUS DESIDERIUS. De civilitate morum puerilium... [S. 1.] 1530. Об известности того же сочинения в Польше см.: TARNOWSKI, 1886. Т. 1. S. 83; GRABOWSKI, 1906. S. 261 и др.

⁶⁰ Славинецкий Е. Гражданство и обучение нравов детских // [ОР РНБ] Q. III. № 197. Л. 4. Краткое описание см.: Отчет императорской публичной библиотеки за 1903 г. СПб., 1910. С. 99, 100.

⁶¹ ERASMUS DESIDERIUS. De civilitate morum puerilium... P. 77–79.

⁶² Ундольский, 1846 (1). С. 70. Судя по «Оглавлению книг, кто их сложил» (№ 79. С. 21; № 88. С. 77), «Уставы гражданоправительныя» представляли из себя, вероятно, какую-то переделку или компиляцию; текст начинался словами: «Кикерон и Фукидид краток есть и тонкий...».

⁶³ Савва, 1855. С. 193, 194. Константина Арменопула «Сокращение церковных правил и изложение гражданских законов Льва Константина» и др. Е. Славинецкий перевел вместе с приложениями, изданными Левенклавием. Ср.: Петров. Описание. Вып. 3. № 228. С. 75; Болховитинов, 1818. Ч. 1. С. 174, 175.

⁶⁴ АЮЗР. Т. 3. № 330. Стб. 480; СГГД. Т. 3. № 136. С. 449; ПСЗ. Т. 1. № 47. С. 245; Строев, 1882. С. 107; Савва, 1855. С. 195. В 1651 г. А. Сатаповский заявил, что он «по-гречески не умеет» (Николаевский, 1891. № 1/2. С. 170). Старец Дамаскин Птицкий приехал в Москву в конце 1650 г. (АЮЗР. Т. 3. № 312. Стб. 435; ЧОИДР. 1908. Кн. 1. С. 34).

⁶⁵ АЮЗР. Т. 3. № 330. Стб. 480; СГГД. Т. 3. № 136. С. 449; ДРВ. Т. 18. № 10. С. 401; Мухин, 1893. Прил. 16. С. 360; Шляпкин, 1891. С. 118–133; Смирнов, 1855. С. 81; Соловьев. История России. Т. 11. С. 168; Каптерев, 1887. С. 140. В описи новгородского архиерейского дома упоминается:

«...справщика Никифора Семенова о человеке и исповедании и прочих разных вещах» (Описание документов Синода. Т. 5. Прил. Стб. 165). Н. Семенов был несколько знаком с латинским языком; в одной рукописи он приписал 4 члена символа веры на латинском языке, но русскими буквами; в сборнике, ему принадлежавшем, можно найти выписки о семи свободных мудростях, «сказание вкратце предисловия диалектики» и «от диалектики о разделении твари» (Горский, Невоструев, 1862. № 335, 336. С. 798, 802).

⁶⁶ Майков, 1889. С. 45–47. В «Разглагольстве о пресуществлении хлеба и вина» Епифаний Славинецкий прямо полемизировал с Симеоном Полоцким (Певницкий, 1861. Сентябрь. С. 176–177; Ротар, 1900. Декабрь. С. 390–392); но такое разногласие еще не привело их к той вражде, которая обнаружилась между их учениками.

⁶⁷ Остен. С. 70, 71, 130; Дамаскин говорит о том же (Яхонтов, 1883. С. 26; Горский, Невоструев, 1862. № 304, 310. С. 480, 509; Горский, 1852. С. 173; Болховитинов, 1818. Ч. 1. С. 185–197). В виде наглядной иллюстрации такой квалификации знаний С. Полоцкого можно привести следующий пример: в своих записках по моральной философии, перечисляя разные определения понятия о высшем благе, Полоцкий записал: «Bonum d[ic]tu[m]r macarismos seu beatitudo et afflu[en]tia gaudiorum. Sic Aristoteles Ethic., 2 [или 1? — А. Л.-Д.]. cap. 11. Ducta haec den[omi]na[t]io ab opinione antiquorum qui putabant felices et beatos $\epsilon\rho\upsilon$ ш. с. малиста харин id est a maximo». Несколько строк ниже автор курса ссылается на аристотелевское $\epsilon\upsilon\zeta\lambda\eta$ ([РГАДА. Ф. 381. № 1791. Л. 202 об.]; ср.: Харлампович, 1902. Июль–август. С. 52). Впрочем, автор [К. Харлампович] высказывает «убеждение», что «Симеон Полоцкий знал греческий язык, но по отсутствию практики не владел им в достаточной степени», не подтверждая, однако, своего предположения касательно познаний Симеона Полоцкого в области греческого языка каким-либо веским доказательством. Современники охотно называли С. Полоцкого «иезуитским учеником» (Остен. С. 70, 108, 130).

⁶⁸ Голубев, 1902. С. 24–26. Сведения о Залусском, Кояловиче и Рудзинском можно найти, кроме пособий, уже указанных С. Т. Голубевым, в известном труде: WIELŃSKI. Т. 2. S. 452; Т. 3. S. 31, 34, 360; все трое были иезуитами. В Замойской академии курс грамматики был низшим (schola); затем следовала риторика (scholae), а высший состоял из чтения по математике и философии (Koschanowski, 1899–1900. S. 129. Ср.: Строев, 1882. С. 256).

⁶⁹ «Показание како римскаго костела зломудрие в противность святой церкви о пресуществлении святыя евхаристии ввержся в российския книги» (Горский, Невоструев, 1862. № 310. С. 513; здесь же и перечисление их: Соколов, 1880. С. 131; Майков, 1889. С. 58, 65, 84, 85, 136, 161 и др.). Влияние западных Отцов церкви, например, весьма заметно в учении С. Полоцкого о времени пресуществления святых даров, уже высказанном им в «Жезле правления» и в «Венце веры»; в его проповедях встречаются ссылки на Беллярмина и т. д. (Миркович, 1886. С. 68).

⁷⁰ СИМЕОН Полоцкий. Вертоград многоцветный // [БАН. Собрание Петра I. Ч. 1. № 19]. Л. 401.

⁷¹ Остен. С. 71, 132; примеры «силлогизмов» указаны на с. 139. «„Венец веры“», — по словам патриарха Иоакима, — ...сплетен от вымыслов Скотовых, Аквиновых, Ансельмовых и тем подобных...». С. Полоцкий ссылается и на Альберта Великого. Ср.: Горский, Невоструев, 1862. № 251, 256, 340, 839; С. 218, 229, 233, 837–839; Майков, 1889. С. 41, 54, 74, 82, 100; Татарский, 1886. С. 179.

⁷² ДРВ. Ч. 6. № 19. С. 397–420; на с. 402 речь идет, вероятно, о логике, физике (в схоластическом смысле) и этике. Уже Г. Миркович заметил, что в «Привилегии» содержатся места, целиком взятые из проповедей С. Полоцкого, заключающихся в книге «Вечера духовная» (Миркович, 1878. С. 37; ср.: Майков, 1889. С. 19, 119, 120, 159; Татарский, 1886. С. 263).

⁷³ ZIEGLER, 1886. S. 569–577.

⁷⁴ «Bonum n[obis] non ab externa potentia, quae in illud tendit, sed ex se bonum» ([РГАДА. Ф. 381. № 1791]. Л. 203). «Ethyca igi[tur] summum bonum ostendit, viam ac media, q[ui]bus obtine[at]ur, ap[er]it...»; «Ethyca seu phi[losophi]a moral[is] e[st]...scie[n]tia morum seu prude[n]tia recte atq[ue] ex off[ic]io agendi et vivendi...jam v[er]o hujus scie[n]tia[e] n[on] alia finis e[st] q[ua]m honeste agere et vivere...» (Там же. Л. 199–199 об.). «Ethyca e[st] scie[n]tia practica q[uae] rendi bonum» (Там же. Л. 201). Ср.: «философия учит благо жити», «философия нравы исправляет» (СИМЕОН Полоцкий. Вертоград многоцветный. Л. 499–499 об.). В том же сборнике можно встретить и определение добродетели в духе учения Аристотеля или Фомы Аквинского, который учил, что моральная добродетель состоит в известной «medietas». Ср.: «Recte dicitur quaevis moralis virtus in medio seu mediocritate consistere» и проч.; «Non per se, sed quasi per accidens... virtutes theologicae in medio consistere dicuntur» ([РГАДА. Ф. 381. № 1791]. Л. 457).

⁷⁵ «Ethyca... contempla[tio]n[e] demum optimi sum[mi]q[ue] boni felices nos ac beatos facit. Sive monasticae vitae addicti nobis ipsis; sive economicas r[at]iones secuti, p[ro]pter nos e[ti]am familiae sive denique, ad publica evocati subselia, civitati ac reipub[lica]e vivamus. Illa q[uo]mo[do] nosmet ipsos illa q[uo]mo[do] nostros, illa q[uo]mo[do] regna integra beate feliciterq[ue] gubernemus edocet. Sine hac nihil publicum nihil privatum recte agitur» ([РГАДА. Ф. 381. № 1791]. Л. 199). В сочинениях Аристотеля (ср. выше, гл. 1) можно было найти зачатки такого деления, принятого и во многих других произведениях, преимущественно средневековой литературы. Фома Аквинский, кроме общего учения о добродетелях, в главе о мудрости рассуждает о том, что «prudentia ad unius regimen est ordinata», что «oconomica est species prudentiae, media inter politicam et prudentiam», а «politica est pars specifica prudentiae» и «finis...ultimus oconomicae est totum bene vivere secundum domesticam conversationem» и проч. (AQUINAS Th. Summa theologiae. II, 2. Q. L. A. 2, 3). Здесь этика в узком смысле, называемая монастикой, отличается от политики. То же деление можно найти и у других писателей средневековья, на что уже было обращено внимание в литературе: Vincentius de Beauvais (умер между

1260–1270 гг.) в своем «Speculum doctrinale» делит практические науки на монастику, экономику и политику; то же деление можно найти в трактате: Aegidius'a Colonna «De regimine principum libri III» ([Augsburg,] 1473) и т. д. Ср.: ZIEGLER, 1886. С. 296, 307; JANET, 1872. Т. 1. Р. 440.

⁷⁶ СТРОЕВ, 1882. С. 240, 250.

⁷⁷ СИМЕОН Полоцкий. Вертоград многоцветный. Предисл. «Вертоград» был «насажден» в лето 7186 (1678 г.), о чем свидетельствует заглавие; в черновом экземпляре стихотворения не приведены в алфавитный порядок (САВВА, 1855. С. 244, 245; СТРОЕВ, 1882. С. 251).

⁷⁸ AQUINAS TH. De regimine principum. Lib. 1. Cap. 1. P. 1, 5; Lib. 4. Cap. 2. P. 304. «Quod considerans Solomon dicit: Ubi non est gubernator, dissipabitur populus...» (Ibid. Lib. 4. Cap. 3. P. 309).

⁷⁹ AQUINAS TH. De regimine principum. Lib. 1. Cap. 10. P. 55; ср.: «Sic, igitur, Deus praefici permittit tyrannos ad puniendum subditorum peccata» (р. 62); СИМЕОН Полоцкий. Вертоград многоцветный. Л. 57 об.—58 об., 363 об. Впрочем, учение о том, что от Бога исходит только благо, а зло случается «Богу попускающе» (ср.: ИОАНН ДАМАСКИН. Изложение православных веры. М., 1774. Кн. 4. С. 249–251; МАКСИМ ГРЕК. Сочинения. Ч. 1. С. 414, 438 и др.), могло также привести Симеона Полоцкого к соответственному пониманию «мучительства».

⁸⁰ AQUINAS TH. De regimine principum. Lib. 1. Cap. 15. P. 83; Lib. 3. Cap. 3. P. 175. В книге 1 (Cap. 14. P. 79–80) автор трактата старается доказать, что «ultimus finis multitudinis congregatae est... per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam. Siquidem autem ad hunc finem perveniri posset virtute humanae naturae, necesse esset ut ad officium regis pertineret dirigere homines in hunc finem... Sed quia finem fruitionis divinae non consequitur homo per virtutem humanam, sed virtute divina... perducere ad illum finem non humani erit, sed divini regiminis...». С такой точки зрения автор приходит к заключению: «...unde in lege Christi reges debent sacerdotibus esse subjecti». В упоминаемых в тексте виршах Симеон Полоцкий воздерживается, однако, от таких рассуждений и говорит только, что начальник должен вести своих подчиненных к добродетелям божественным.

⁸¹ СИМЕОН Полоцкий. Вертоград многоцветный. Л. 306 об.—308 об. и др.; после слов «но паче любити, яко своя дети» автор добавляет еще: «и то в памяти выну содержати, яко земля тех и его, есть м[а]ти».

⁸² МЕДВЕДЕВ. Письма. С. 50.

⁸³ СИМЕОН Полоцкий. Вертоград многоцветный. Л. 90 об. («гражданство»), 306 об.—308 об. («начальство»), 375–375 об. («правитель»), 466 об.—477 («суд»). С. Полоцкий, кроме того, прославил русскую державу в сочинении, известном под заглавием «Орел Российский, в солнце представленный», и в своей «Драматической элегии», между прочим, вложил в уста царя Алексея Михайловича наставления его наследнику, царевичу Федору Алексеевичу, о том, как царствовать.

⁸⁴ МЕДВЕДЕВ. Письма. С. 50.

⁸⁵ ГОЛУБЕВ, 1901. С. 341.

⁸⁶ REUTENFELS J. De rebus Moschoviticis... Patavii, 1680. P. 206; РЕЙТЕНФЕЛЬС, 1906. С. 160; ТАТАРСКИЙ, 1886. С. 170–182. Дружественные

сношения Л. Барановича с С. Полоцким прекратились со второй половины 70-х годов (ТАТАРСКИЙ, 1886. С. 306; ГОЛУБЬЕВ, 1902. С. 29–31).

⁸⁷ Каталог Баузе, 1862 (№ 74. С. 50) содержит указание на «Наставление царевичу Алексею Михайловичу учителя его Симеона Полоцкого» — рукопись «по содержанию своему великого достоинства». Но самое заглавие ее в том виде, в каком оно приведено в «каталоге», содержит противоречия или списано ошибочно: «наставление» могло относиться к царю (а не царевичу) Алексею Михайловичу или к царевичу Федору Алексеевичу, что в виде самого названия («наставления») более вероятно.

⁸⁸ ЗАБЕЛИН И. Е. Заметка для биографии С. Медведева // Летописи русской литературы и древностей. М., 1863. Т. 5. № 25. С. 122–125; ГУРЛЯНД, 1902. С. 142. Ср.: ТАТИЩЕВ В. Н. Разговор о пользе наук и училищ. М., 1877. С. 116, 117; КАПТЕРЕВ, 1889 (2). 4. С. 27–29.

⁸⁹ КАПТЕРЕВ, 1889 (2). С. 72–74; впрочем, прямых указаний на принадлежность проекта С. Полоцкому мы не имеем.

⁹⁰ ГОРСКИЙ, НЕВОСТРУЕВ, 1862. № 252. С. 225; МАЙКОВ, 1889. С. 17, 19, 32, 40–42, 136, 152, 157; ТАТАРСКИЙ, 1886. С. 92–96, 116–122, 150; КАПТЕРЕВ, 1889 (2). С. 13; БРАЙЛОВСКИЙ, 1902. С. 259, 263; ЗАБЕЛИН, 1854. С. 126–133; С. Медведев читал проповеди С. Полоцкого в одной из курских церквей (УНДОЛЬСКИЙ, 1846 (2). С. 4).

⁹¹ ВЕРЮЖСКИЙ, 1908. С. 581, 582, 609, 613 (в своем «Увете» архиепископ Афанасий сделал немало заимствований из «Жезла»); ВОСТОКОВ, 1842. С. 632. В числе учеников С. Полоцкого, кроме известного С. Медведева, называют Симеона и Илью Казанцев, а также Василия Рябского (ЭЙНГОРН, 1899. С. 368, 369; ХАРЛАМПОВИЧ, 1902. Сентябрь. С. 383).

⁹² ФОРСТЕН, 1904. С. 144 (донесение Gibe, писавшего в начале 1676 г., что «Москву хотя оградить от Западной Европы» и проч.).

⁹³ Diariusz zabójstwa. С. 397, 406, 407; Летопись Самовидца. С. 71; Архив кн. Ф. А. Куракина. С. 44, 50. В рукописи Академии наук [БАН. Собрание Петра 1. Ч. 1. № 6], известной под заглавием «О представлении от земного царства в небесное... царя... Феодора Алексеича... Плач и утешение», а именно в посвящении «великой государыне царевне и великой княжне Софии Алексеичне всея великия и малыя и белыя России» автор пишет про себя, что он «недостойный богомолец вашего пресветлого величества многочастне и многообразне премногия его блаженной памяти великого государя сподобившися милости и словес от уст его царских яко зело приступен бе и милостив всем монарха удостоившися слышати...» (л. 12 об.).

⁹⁴ ДАИ. Т. 6. С. 199; КАЛАЙДОВИЧ-СТРОЕВ, 1825. Отд. 2. № 118. С. 286. Ср.: САВВА, 1855. С. 212; СОЛОВЬЕВ. История России. Т. 13. Стб. 770; СТРОЕВ, 1882. С. 263, 432; о более раннем «Сказании о семи свободных мудростях», которое Н. Спафарий включил в свой труд, и о последнем см.: СОБОЛЕВСКИЙ, 1903. С. 166–171. Труд Н. Спафария (по крайней мере, в отрывках) известен и в списках XVIII в. (Отчет Императорской Публичной библиотеки за 1902 г. СПб., 1910. С. 180).

⁹⁵ Материалы для истории раскола. Т. 7. С. 14; ЭЙНГОРН, 1899. С. 820; и др. Достаточно припомнить сыновей А. Л. Ордина-Нащокина и

А. С. Матвеева. Ордин-Нащокин дал хорошее образование своему сыну. Если верить словам одного из иностранцев, он «превосходно владеет один из всей русской знати не только латинским, но и французским и немецким языками» (Рейтенфельс, 1906. С. 160). Матвеев поручил греку Николаю Сподарию [Спафарию] обучать своего сына греческому и латинскому и приставил к нему воспитателя И. Л. Подборского, белорусского шляхтича православного исповедания; впрочем, кроме польского, А. А. Матвеев учился и немецкому (*Diariusz zabójstwa*. С. 407). Датский резидент Giёе писал о Н. К. Нарышкиной: «Elle n'a que 23 ans, jeune et pleine d'ambitions, nourrie à la Polonoise et avec plus de liberté que cette nation» (Форстен, 1904. С. 144; ср.: Розыскные дела о Федоре Шакловитом. Т. 1. Стб. 587, 659, 660; Замысловский, 1871. С. 181, 186; Брайловский, 1902. С. 205); Ф. И. Соимонов (род. 1682 г.) под надзором отца обучался дома русскому и латинскому языкам (Корсаков Д. Воцарение императрицы Анны Иоановны. Казань, 1880. С. 226, 227).

⁹⁶ Мордовцев Д. О русских школьных книгах XVII в. // ЧОИДР. 1861. Кн. 4. С. 1–102.

⁹⁷ Архив кн. Ф. А. Куракина. С. 50–55.

⁹⁸ ДРВ. Ч. 17. С. 284 и др.; Розыскные дела о Федоре Шакловитом. Т. 4. Стб. 55–57. Князю В. В. Голицыну принадлежал и сборник трудов Н. Спафария (Строев, 1882. С. 262–264).

⁹⁹ Эйнгорн, 1899. С. 547, 548.

¹⁰⁰ Макарий. Т. 11. С. 135; Каптерев, 1887. С. 136–141; Максимович. Собрание сочинений. Т. 2. С. 268; Эйнгорн В. О. К истории просвещения на Руси в XVII в. (Челобитная сибирца Андрея Незговорского, приехавшего из Тобольска в Киев «книжного ради учения», об отпуске его в Москву, 1661 г.) // ЧОИДР. 1891. Кн. 1. С. 5–8; Эйнгорн, 1899. С. 237, 791, 1026; Николаевский. 1891. № 1/2. С. 164–165. В 1700 г. известный Н. Зотов просил царя разрешить ему послать сына своего Конона Зотова в Киевскую академию для учения. Ср.: Брайловский, 1902. С. 205; Голубев, 1886. С. 219; Прил. № 2. С. 75.

¹⁰¹ Остен. С. 124; ср.: Горский, Невоструев, 1862. № 291. С. 431–435; Каптерев, 1889 (2). С. 588–679; Каптерев, 1889 (1). С. 10–13. Тот же автор в своей рецензии на сочинение М. Сменцовского [«Братья Лихуды»] обращает внимание на легендарность этого сказания о «юношах нещих» (Отчет о 44 присуждении награды графа Уварова. СПб., 1904. С. 100, 110 и др.), но самая возможность ссылки подобного рода характерна. Можно думать, что Иоаким в своей полемике с Медведевым не ссылался на подобного рода факты, если бы его легко было опровергнуть.

¹⁰² Медведев. Письма. С. 23, 25; Остен. С. 74, 140; Прозоровский, 1896. С. 52, 64–67, 72, 75, 76, 101, 136; Сменцовский, 1899. С. 166–169. О местопребывании С. Медведева в пустынях Молченской и Коренной, подле Курска см. замечание С. Н. Брайловского: Медведев. Письма. С. 43.

¹⁰³ Медведев. Письма. С. 7–11; Прозоровский, 1896. С. 75, 77, 151. Впрочем, автор не без основания предполагает, что С. Медведев был несколько знаком и с греческим языком (Прозоровский, 1896. С. 77–80).

¹⁰⁴ Горский, Невоструев, 1862. № 250, 251, 253–255, 257, 340, 341. С. 214, 219, 227, 228, 235, 835, 841; Прозоровский, 1896. С. 132, 140, 152, 183, 185, 186; Ундольский, 1846 (2). С. IV.

¹⁰⁵ Розыскные дела о Федоре Шакловитом. Т. 1. Стб. 827–832. Опись имущества С. Медведева значительно истлела; судя по сохранившимся полуистлевшим ее листкам, «в палатке... и по счету книги всяких печатных и писменных на словенском и на иных языках... в десть... 300, в десть московской печати... 37, в полдесть... 290, в четверть, в осьмушку и мелких... 370», значит, всего 997 книг, но при описи его «животов» встречается еще отрывочное указание на «книгу о военных» (Временник ОИДР. М., 1853. Кн. 16. С. 53–67). К 539 книгам, описанным в 1689 г., можно прибавить еще 14 книг, разобранных в 1700 г. (Белокуров, 1898. С. 128). По поводу «Оглавления книг, кто их сложил» А. И. Соболевский высказал несколько соображений в пользу того, что автором «Оглавления» должно считать Е. Славинецкого, а не С. Медведева (Соболевский А. И. Кто был первый русский библиограф? // Труды VII Археологического съезда в Ярославле 1887 г. М., 1891. Т. 2. С. 218, 219), но его мнение вызвало возражения со стороны А. А. Прозоровского (Прозоровский, 1896. С. 393–415). Нельзя не заметить, однако, что состав книг, описанных в «Оглавлении», мало соответствовал кругу интересов «латынника» и что в нем особое внимание обращено на труды Максима Грека и Епифания Славинецкого. Ср.: Савва, 1855. С. 10, 180, 215.

¹⁰⁶ Памятники к истории протестантства в России. № 20. С. 204, 214; Прозоровский, 1896. С. 157. Некоторые разногласия в мнениях С. Полоцкого и С. Медведева едва ли, однако, значительны (Прозоровский, 1896. С. 161–162). Следует заметить, однако, что С. Медведев временно служил также под начальством А. Л. Ордина-Нащокина для научения, может быть, немецкому языку (Там же. С. 91), часто виделся с иноземцем «дворянином Михаилом Гульским, его свояком» (Розыскные дела о Федоре Шакловитом. Т. 1. Стб. 522, 527, 573), переписывался с Гутменсом, вероятно «в докторстве искусным немцем Иваном Гутменшем», убитым стрельцами в 1682 г., а также посылал письма «Василию Немчину» и «малеру Андрею Абакумовичу» (Медведев. Письма. С. 7, 10, 45; ср.: Архив кн. Ф. А. Куракина. С. 46). С. Медведев находился в сношениях с А. Виниусом. Судя по письму его от 25 декабря 1673 г. С. Полоцкому, он надеялся получить какие-то книги, о которых он бил ему челом, ходатайствовал за какого-то Александра Типа (Медведев. Письма. С. 9, 32; Соколов, 1886. С. 601, 602). В библиотеке С. Медведева были «две книги немецких германским языком, книга немецкая в четь да книга немецкая германская» (Прозоровский, 1896. С. 92).

¹⁰⁷ Розыскные дела о Федоре Шакловитом. Т. 1. Стб. 709. Андрей Бурмистров показывал, что, «приехав... из Полши, жил все у него Сенки» [Медведева — А. Л.-Д.], Михаил Гульской (Гульц), иноземец, показывал: «Сильверстка Медведев ему, Мишке, свой, потому что сестра де его, Селиверстка родная за ним, Мишкою» (Там же. Стб. 573, 710). Иван Истомин показывал: «Сенка де Медведев ему дядя родной по матери, а он де, Ивашко, жил у вотчима своего у иноземца Михаила Гулскаго»

(Там же. Стб. 519). Михаил Гульской, живший «безпрестанно» у С. Медведева, судя по челобитью Заиконоспасского монастыря строителя Моисея, был у него стряпчим, бежал вместе с ним в Бизюков монастырь (Там же. Стб. 573, 711, 1057, 1059, 1061, 1163, 1175). «Присланный из-за рубежа» поляк Дмитрий Силин, умевший смотреть на солнце и узнавать в нем, кому что будет, по его словам три года жил в келье С. Медведева и по его просьбе предсказывал ему судьбу заговорщиков (Там же. Т. 3. Стб. 1233–1238).

¹⁰⁸ СМЕНЦОВСКИЙ, 1899. С. 275, 276; Остен. С. 75; Тайные письма иезуитов. С. 230. Иезуиты называли С. Медведева «*vir optimus sacerdos unicus*».

¹⁰⁹ МЕДВЕДЕВ. Письма. С. 9, 13; ссылку на «Воетия» см.: Там же. С. 35; Миркович, 1886. С. 28, 29, 95, 202; трактат G. de Coninck'a «*Commentariorum ad disputationii an universam doctrinam D. Thomae de sacramentis [et] censuris tomi duo*» (Antverpiae, 1616), по словам Г. Мирковича, был в руках у лиц южнорусской партии и служил С. Медведеву при составлении «Манна». См. также: Соколов, 1886. С. 605, 606.

¹¹⁰ Остен. С. 75, 139; Прозоровский, 1896. С. 85, 203, 262, 474, 526.

¹¹¹ «*Cum infidelitatis peccatum Deo et primae veritati, cui fides innititur... adversetur... etc.*» (AQUINAS Th. Summa theologiae. II, 2. Q. XXXIX. A. 2). Причем выше речь шла о «*peccatum infidelitatis, sive idolatriae*».

¹¹² «*Charitas est quaedam singularis amicitia hominis cum Deo*»; «*super hanc communicationem (hominis ad Deum)... oportet aliquam amicitiam fundari*» (AQUINAS Th. Summa theologiae. II, 2. Q. XXIII. A. 1; МЕДВЕДЕВ. Известие истинное. С. 2). Вопреки указанию П. М. Строева (Строев, 1882. С. 245) Г. Миркович приписывает составление «Известия истинного...» Иннокентию Монастырскому (Миркович, 1886. С. 75, 83, 94, 132–139, 214); С. А. Белокурову удалось разыскать список, на который указывал П. М. Строев: этот список несколько полнее списка В. М. Ундольского и действительно содержит в заглавии известие, что «написан... монахом Силвестром Медведевым. Лета 7197-го месяца сентеврия» (Белокуров, 1885. С. 710). О других признаках принадлежности «Известия истинного» Сильвестру Медведеву см.: Там же. С. 711; ср. с. 716.

¹¹³ «*Quatuor ex charitate diligenda: Deus, proximus, corpus nostrum, et nos ipsi*» (AQUINAS Th. Summa theologiae. II, 2. Q. XXV. A. 12); «*Rex proprius est charitatis effectus, ut ipsa charitatis dilectio se ad Deum et proximum extendit*» (Ibid. Q. XXIX. A. 3); «*Cum seditio speciali bono unitatis et pacis multitudinis opposita sit, ipsa quoque speciale peccatum est*» (Ibid. Q. XLII. A. 1); МЕДВЕДЕВ. Известие истинное. С. 1–2. Впрочем, в данном случае С. Медведев ссылается только на 118 псалом Давида, на 11 притчу Соломона, на 7 диалог Платона о гражданстве и на кн. 4 и 5 нравочений Аристотеля.

¹¹⁴ AQUINAS Th. Summa theologiae. II, 2. Q. CXXII, CXXIII, CXXVIII, CXXLI; МЕДВЕДЕВ. Письма. С. 13, 14. В числе других добродетелей — «*prudencia*» и «*justitia*» фигурировали и на известном портрете царевны Софьи Алексеевны, воспроизведение его см.: Розыскные дела о Федоре Шакловитом. Т. 1. Стб. 596, 677.

¹¹⁵ PLATON. De republicae, 7 (диалог о гражданстве); ARISTOT. Ethyc. 4, 5; МЕДВЕДЕВ. Известие истинное. С. 1, 2.

¹¹⁶ МЕДВЕДЕВ. Письма. С. 18, 39. С. Медведев, может быть, интересовался и политическо-сатирическим романом «Рассуждение об Аргениде», экземпляр которого принадлежал ему (Соболевский, 1903. С. 173 и ниже о переводе «Ключа на Аргении» из библиотеки князя Д. М. Голицына). Профессор А. Архангельский полагает, что «едва ли перевод не принадлежал Сильвестру Медведеву», но не мотивирует своего мнения (АРХАНГЕЛЬСКИЙ. Образование и литература. 1900. Сентябрь. С. 86). Мнение С. Медведева о мире с поляками см.: Розыскные дела о Федоре Шакловитом. Т. 1. Стб. 549.

¹¹⁷ МЕДВЕДЕВ. Письма. С. 13, 16, 19, 33, 49. Ср.: Каталог Баузе, 1862. № 86. С. 52.

¹¹⁸ МЕДВЕДЕВ. Письма. С. 32.

¹¹⁹ Прозоровский, 1896. С. 75, 102, 140, 154.

¹²⁰ Прозоровский, 1896. С. 415–430, 452–538; Яхонтов, 1883. С. 24; Остен. С. 12, 71, 190. В одном месте «Манн» С. Медведев отождествляет «слово Божие» со словом «евангельским и святых апостол и пророк»; соответствующие тексты см.: Сменцовский, 1899. С. 177, 178, 186; Обращение Сеньки Медведева // ЧОИДР. 1870. Кн. 2. С. 9. Мнение о том, что пресуществление св. даров совершается во время произнесения «слов Христовых» (т. е. «примите, ядите...»), уже было высказано Фомаю Аквинским; о церковных книгах западнорусской и киевской печати, в которых то же учение задолго до С. Медведева стало проникать в Москву, см.: Остен. С. 143, 144.

¹²¹ Остен. С. 98; Розыскные дела о Федоре Шакловитом. Т. 1. Стб. 553, 554, 632, 707.

¹²² Горский, Невоструев, 1862. С. 469, 503, 504, 515; Материалы для русской истории: О Сильвестре Медведеве // Москвитянин. 1843. № 9. С. 144; Прозоровский, 1896. С. 221, 227–280. С. Медведев, как известно, нашел временную поддержку своему мнению и в малорусской церкви (Прозоровский, 1896. С. 302, 311, 312, 315, 319). Об Иннокентии Монастырском, «написавшем книгу в утверждение латинской ереси», см.: МЕДВЕДЕВ. Известие истинное. С. 80–84; АИ. Т. 5. № 194. С. 337; Смеловский, 1845. Февраль. С. 43; Миркович, 1886. С. 75, 96–98, 123–129; ср.: Шляпкин, 1891. С. 198, 199. О митрополите Рязанском Павле см.: Древние грамоты и акты Рязанского края. СПб., 1854. № 51. С. 130, 131. Гавриил Домецкий «испестрил» Симоновский монастырь «латинскими штукаами» и ввел в него новый, будто бы «польский» устав. Иеродиакон Дамаскин говорил про Гавриила Домецкого, что на него подозрение в измене царскому величеству было и неизвестно еще, прощено ли ему (Яхонтов, 1883. С. 12, 13). О диаконе Афанасии см.: Розыскные дела о Федоре Шакловитом. Т. 1. Стб. 675, 705–707.

¹²³ ПСЗ. Т. 3. № 1352; Розыскные дела о Федоре Шакловитом. Т. 1. Стб. 150, 214, 519, 520, 561, 569, 598, 605, 606, 608, 609, 660, 673, 675, 707 и др. Князь В. В. Голицын также оказал поддержку С. Медведеву в споре о пресуществлении (Там же. Т. 1. Стб. 545; Т. 3. Стб. 1221; ср.: Стб. 1225).

¹²⁴ СМЕНЦОВСКИЙ, 1899. С. 194, 195.

¹²⁵ Остен. С. 106; Розыскные дела о Федоре Шакловитом. Т. 1. Стб. 555, 706, 707.

¹²⁶ В своем письме к Евфимию от 25 декабря 1673 г. Медведев просит его взять принадлежащие ему «две книги... на полском языке Аристотелевы» у Т. Д. Литвинова (Ундольский, 1846 (2). С. IV). Даже люди иного направления, например Афанасий Холмогорский, находились в сношениях с С. Медведевым и даже брали у него книги для переписки (Строев, 1882. С. 250; Верюжский, 1908. С. 496, 670).

¹²⁷ Розыскные дела о Федоре Шакловитом. Т. 1. Стб. 519, 522, 703, 1057, 1059, 1061; Истомин К. Отрывки из «Катехизиса» // Брайловский, 1902. Прил. 1. С. 373 и др.; здесь К. Истомин почти буквально повторяет латинумудрствующее мнение Медведева; об отношениях между Медведевым и К. Истоминим (Брайловский, 1902. С. 28, 92–96, 225, 226, 263).

¹²⁸ Остен. С. 115–116.

¹²⁹ Розыскные дела о Федоре Шакловитом. Т. 1. Стб. 569, 706–709; Гурлянд, 1902. Прил. № 1. С. 345; Прилежаев Е. М. Школьное дело в России до Петра I // Странник. 1881. Январь. С. 216, 217; МЕДВЕДЕВ. Известие истинное. С. XII, XV. Если доверять сказке школьника Ермила Григорьева, то школа С. Медведева была первоначально предназначена для одного только обучения грамоте (Розыскные дела о Федоре Шакловитом. Т. 1. Стб. 180). В таком случае расширение круга ее занятий можно было бы приписать С. Медведеву. Школа была закрыта не ранее 1687 г.; за год до ее закрытия в ней числилось до 23 учеников. Ср.: Каталог Баузе, 1862. № 11. С. 46.

¹³⁰ ДРВ. Ч. 6. С. 405–410. В академии при Заиконоспасском монастыре по предложению С. Медведева должен был преподавать, между прочим, некто игумен Елисей Карабчикеевич, «в философии... и богословии ученый муж» (Памятники к истории протестантства в России. Ч. 1. № 20. С. 206, 207; там же см. о других кандидатах С. Медведева).

¹³¹ МЕДВЕДЕВ. Письма. С. 64; письмо от 14 мая 1678 г.

¹³² БРАЙЛОВСКИЙ, 1902. С. 278, 335. Прил. 7. С. 426.

¹³³ Розыскные дела о Федоре Шакловитом. Т. 1. Стб. 331, 378, 551, 552, 618, 631, 639, 676, 680; Иоаким [Савелов]. Житие и завещание святейшего патриарха Московского Иоакима. СПб., 1879. С. 64.

¹³⁴ Розыскные дела о Федоре Шакловитом. Т. 1. Стб. 715, 717, 718.

¹³⁵ БУСЛАЕВ, 1907. С. 158, 161.

¹³⁶ ГОРСКИЙ, НЕВОСТРУЕВ, 1862. № 3. С. 818. Ср.: ГОРСКИЙ, 1852. С. 179. По мнению некоторых исследователей, Белободский был индифферентистом в делах веры, другие полагают, что он, «видимо, склонялся к протестантству», ср.: Миркович, 1886. С. 85, 86.

¹³⁷ СТРОЕВ, 1882. С. 261.

¹³⁸ САВВА, 1855. С. 220, 229, 241; Никольский, 1862. С. 169–178. Скибинский отправился в Рим в 1688 г., пробыл там 8 лет, затем побывал в Константинополе, а оттуда с благословением патриарха приехал в Россию. В библиотеке Афанасия, архиепископа Холмогорского, была

«Книга о покаянии Григория Скибинского, письменная в полдесять» (ВЕРЮЖСКИЙ, 1908. С. 589). Сохранилось еще известие о чернеце Гедеоне Одорском, который «такового же ради прелыщения пришел в Москву» (ГОЛУБЕВ, 1900. Октябрь. С. 173). В опись «тетрадей» книгохранительницы митрополита Иова Новгородского составитель записал: «Предисловие школьного учения, Скибинского сочинения» (Описание документов Синода. Т. 1. Прил. Стб. 92).

¹³⁹ Каталог Баузе, 1862. № 201. С. 61; ср.: БУСЛАЕВ, 1907. С. 164, 183–187.

¹⁴⁰ Смотрицкий М. Грамматика. Предисловие.

¹⁴¹ [РГАДА. Ф. 9. Отд. II. Оп. 4. Ч. III. № 90]. Л. 520 и др.

¹⁴² Смотрицкий М. Грамматика. Л. 1, 2, 4, 18–19 об., 41, 347–360 и др.

¹⁴³ Там же. Предисловие. Л. 36 об.–37. Автор «Грамматики», сам приверженец латино-польской образованности, между прочим, указывает на то, что простоту душевную нельзя смешивать с простотой умственной: «...не неразумного зде глаголет всяка душа проста — благословена, ниже паки неведающего что, но не лукавого не злодея и разумного»; в противном случае «излиха бе, еже глаголати: будите мудри яко змия (sic) и цели яко голуби».

¹⁴⁴ СМЕНЦОВСКИЙ, 1899. Прил. № 3. С. VII; ср.: МИРКОВИЧ, 1878. С. 20–30; КАПТЕРЕВ, 1889 (1). С. 46; ПЕТРОВ. Описание. Вып. 3. № 175. С. 55. Здесь автор едва ли на достаточном основании приписывает это рассуждение самому Епифанию Славинецкому. Во всяком случае оно писано сторонником греческого и славянского, а не латинского учения, тем не менее и он уже различает простоту душевную от простоты умственной. Уже Арсений Глухой в своей челобитной боярину Салтыкову писал: «И аше кий архимандрит или поп сим речением („в Богородичных больших догмат гласе“) не даст сказания, и сей ничимже разствуует невежду и поселянина» (ГОРСКИЙ, 1852. С. 153. Ср.: НИКОЛАЕВСКИЙ. 1890. № 9/10. С. 443–444).

¹⁴⁵ [РГАДА. Ф. 9. Отд. II. Оп. 4. Ч. III. № 90]. Л. 520. «А чи научатся, чи не научатся [прибавляет практичный автор — А. Л.-Д.], а вишепомянутие прибыли с таких вишеписанных всяких мирских и духовных чинов с детей [т. е. плата за учение или штрафы за непосещение школы — А. Л.-Д.] в государеву казну будут бесконечно» (Там же. Л. 535).

¹⁴⁶ Смотрицкий М. Грамматика. Предисловие; увещания подобного рода исчезли из последующих изданий «Грамматики»; см.: ПЕКАРСКИЙ, 1862 (2). Т. 1. С. 182–186; Т. 2. № 448. С. 500–501.

¹⁴⁷ В библиотеке Соловецкого монастыря при описи его в 1676 г. оказалось, между прочим, до «пяти диалектик» и т. д. (Материалы для русской истории. С. 16).

¹⁴⁸ ПЕТРОВ Н. И. О словесных науках и литературных занятиях в Киевской академии // ТКДА. 1866. Апрель. С. 306.

¹⁴⁹ Описание документов Синода. Т. 2. № 160, 176, 177. Стб. 160, 176.

¹⁵⁰ Там же. № 174. Стб. 174.

¹⁵¹ СМЕНЦОВСКИЙ, 1899. С. 173; ПРОЗОРОВСКИЙ, 1896. С. 262.

¹⁵² П. Скарга высказал мнение, что нельзя сделать славянский язык языком науки ввиду полной его неразработанности, но З. Копыстенский выражал убеждение, что славянский язык равняется по силе и богатству греческому и превосходит латинский; ср.: ЖИТЕЦКИЙ П. И. Очерки литературной истории малорусского наречия в XVII в. Киев, 1889. Ч. 1. С. 4–9 и др.

¹⁵³ [РГАДА. Ф. 9. Отд. II. Оп. 4. Ч. III. № 90]. Л. 520об.–522. Согласно с такими характерными взглядами самое изучение латинского языка в Москве, вероятно, усилилось к концу XVII в. «В прошлых годех, — пишет составитель „Доношения о славено и греческо-латинских книгах, надлежащих до учения славено и греческо-латинского“, — книжицы Элементарь и Альвар привозилися в славнейший град Москву с иных государств и продавалися Элементарии по гривне, а Альвары по рублю. И ныне таким книжицам с иных государств виходу и привозу нет и в славнейшем граде Москве их ныне мало, а почитат нечего нет» (Там же. [Л. 533 об.]).

¹⁵⁴ ПЕКАРСКИЙ, 1862 (2). Т. 2. № 143. С. 196–198.

¹⁵⁵ БЕЛОКУРОВ, 1902. Прил. С. 175.

¹⁵⁶ Русских переводов каких-либо сочинений Фомы Аквинского и И. Д. Скотта я не могу указать; в числе книг Посольского приказа упоминается (в обеих описях XVII в.) «Книга: Прения теологийские меж Фомою де Аквинас и Шкотом»; в описи Заиконоспасской библиотеки — творения Фомы Аквинского под № 284, 287, 360, 402 (Временник ОИДР. Кн. 16. С. 53, 61, 63, 64). Латинское печатное издание сочинений «Иоанна Скотуса» встречается в собрании иеромонаха Н. Симеонова; в библиотеке Посольского приказа также находилась книга Иоанна Дунса Скотта «Сентенции» (JOANNES DUNS SCOTUS. *Perutiles questiones in III libros sententiarum... Venetiis*, 1617. Т. 1; см.: Бессонов, 1870. Январь. С. 147). И. Скота не должно смешивать с Михаилом Скоттом, рассуждение которого об естествознании было переведено на плохой церковно-славянский язык с полонизмами в XII в. (Соболевский, 1903. С. 100); ср. выше замечания об Епифании Славинецком (Горский, Невоструев, 1862. С. 511).

¹⁵⁷ Ундольский, 1850. С. 79; Временник ОИДР. Кн. 16. № 240. С. 60.

¹⁵⁸ Каталог Баузе, 1862. № 208. С. 62. Соболевский, 1903. С. 158, 159, 174, 442; Безобразова М. В. О «Великой науке» Раймунда Люллия в русских рукописях XVII в. // ЖМНП. 1896. Февраль. С. 383–399. Автор полагает, что описанные его рукописи из Румянцевского музея «или перевод какого-нибудь малоизвестного латинского или польского комментария, или же... переделка» (Там же. С. 384); Соколов Н. А. «Философия» Раймунда Люллия и ее автор // ЖМНП. 1907. Август. С. 331–338; перевод, по мнению автора, вероятно, сделан с какого-нибудь малоизвестного латинского комментария (к «Ars Magna») с собственными рассуждениями переводчика, в которых ясно сказывается приспособление к русской действительности в период между 1667–1700 гг. (может быть, между 1680–1690 гг.) и принадлежит, по всей вероятности, А. Белободскому. Надо думать, что это тот самый А. Белободский, который

состоял переводчиком Посольского приказа и упоминается в 1686 г., на что уже было указано А. И. Соболевским (Соловьев. История России. Т. 14. Стб. 1931; ср.: СОБОЛЕВСКИЙ, 1903. С. 174, 205, 442, 443). Краткая риторика «философа Андрея Христофоровича», приписываемая Белободскому, также составлена, во всяком случае, под влиянием Раймунда Луллия (Издания общества любителей древней письменности. СПб., 1878. Т. 18. С. 1–100; Савицкий, 1902. Ноябрь. С. 444). Гомилетика, составление которой Д. Савицким приписывается Иоакиму Богомолевскому, также написана отчасти под влиянием Раймунда Луллия. Основные философские понятия, принятые автором гомилетики при изложении «первой философской формы поучений» (понятия о «величестве, качестве, отношении, деянии, страдании, положении, месте, времени, имени»), например, вполне совпадают, по его словам, с предикатами Раймунда Луллия (*accidentium praedicamenta*) (Там же. Ноябрь. С. 435; вообще о влиянии Раймунда Луллия на вышеназванную гомилетику см.: Там же. Октябрь С. 204; Ноябрь. С. 426, 433, 435, 456 и др.). Кроме рукописей, указанных в вышеназванных статьях, можно еще привести указание на список, бывший в библиотеке князя Голицына (Материалы для истории Академии наук. С. 185), и упомянуть о списке XVIII в. из собраний П. Савваитова (Бычков, 1900. С. 143).

¹⁵⁹ Временник ОИДР. Кн. 16. № 463. С. 66; ср.: Там же. № 336. С. 62: «Книга вручение начальнической, латинская»; Каталог Баузе, 1862. № 61. С. 50.

¹⁶⁰ ЗАБЕЛИН, 1872. С. 96. «Не знаю, — писал еще Ю. Крижанич, — кто первый посеял на Руси столь ложный предрассудок или мудроборскую ересь, по которой говорят: „богословие, философия и языков учение несть ино, неже ересь“» (Крижанич. Политика, 1860. Ч. 1. С. 110); но Крижанич писал в 1663–1664 гг., когда только что начиналось рассмотренное нами образовательное движение.

¹⁶¹ [РГАДА. Ф. 9. Отд. II. Оп. 4. Ч. III. № 901. Л. 252, 527–527 об.]

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

¹ Переписная книга домового казны патриарха Никона. С. 117–134. Здесь в числе книг, которые были вывезены старцем Арсением Греком, например, упомянуты сочинения Гомера, Гесиода, Эхила, Софокла, Пиндара, Аристофана, Феокрита, Геродота, Фукидида, Эпиктета, Демосфена, Плутарха и др. Здесь же можно упомянуть и о других сочинениях, приобретенных тем же старцем, например, о сборниках статей философского и риторического содержания и о письмах и речах Ливания и Синезия. Ливаний пользовался произведениями многих классических писателей, Синезий не лишен был знакомства с творениями Платона и Аристотеля. Впрочем, Ливаний охотно подражал Темистию, а Синезий находился преимущественно под влиянием Диона Хризостома, а также Темистия в тех рассуждениях, какие они высказывали относи-

тельно добродетелей, приличных правителям (BARNER G. Comparantur inter se Graeci de regentium hominum virtutibus auctores. Marpurgi, 1889. P. 41, 61; ο Ρηθειρον πλῆθος Константина Арменопула в патриаршей библиотеке см.: САВВА, 1855. С. 93). Вместе с произведениями греческих писателей и несколькими сборниками богословско-философского и духовно-нравственного содержания Арсений Суханов вывез и несколько сочинений или отрывков Боэция, Петра Испанского (его «Диалектику» и др.), Фомы Аквинского и др., но, по крайней мере некоторые из рукописей, на греческом языке (Белокуров. Арсений Суханов. Ч. I. С. 354–421; САВВА, 1855. С. 47, 51, 55, 58, 68, 73, 76, 95, 122, 127, 131, 135, 145, 147, 148).

² Каталог Баузе, 1862. № 292. С. 69: «Италия, подробная и историческая география Италии, соч[инение] или перевод духовника царя Алексея Михайловича [Андрея Савиновича — А. Л.-Д.] в годах 1673–1674, превосходного писма и, без сомнения, самой подлинник, сам протоиереем назначенный для употребления государя». Тот же интерес сказывался и в других областях, кроме собственно литературной. Он давно уже обнаружился, например, в области архитектуры, значительно позднее в области иконописи и т. д.

³ Пыпин, 1858. С. 276 и др.; И. Галятовский, по словам его биографа, в конце своего сочинения «Лебедь», приводя примеры склонности магометан к колдовству, пользуется одним примером, заимствованным из польского перевода «Освобожденного Иерусалима» Тассо (Сумцов. Иоанникий Галятовский. С. 75).

⁴ Временник ОИДР. М., 1853. Кн. 16. № 201, 260, 330, 397, 400, 426, 432, 462, 539. С. 59, 60, 62, 64, 65, 67. Ср.: «Книга богословских предчитаний, творение Фауста Сапина, латинская» (Там же. № 241. С. 60).

⁵ АРХАНГЕЛЬСКИЙ. Образование и литература. 1898. Июль–август. С. 235.

⁶ Каталог Баузе, 1862. № 184, 194, 242. С. 60, 61, 65; Соболевский, 1903. С. 155–157 (о «Проблематах» псевдо-Аристотеля) и др.; «Римские деяния», «Александрия» и т. д. также способствовали распространению у нас славы Аристотеля.

⁷ Опись книгам, взятым в патриаршую ризную казну из Воскресенского монастыря и с Иверского подворья / Изд. под ред. В. Ундольского // ЧОИДР. 1846. М., 1847. Кн. 3. № 17–24, 39, 43; ср.: № 534. См. также: «Логика, книга греческая, письменная» (№ 306, 307); «Плутарха философа», книги «греческие письменные» и его же две книги печатные греко-латинские (№ 367, 368, 392–394); «Иродота философа книга греческая», «Иродота книга греко-латинская», обе печатные (№ 247, 248); «Фукидита, философа афинского, книга письменная греческая» (№ 464); «Михаила Псела философа, книга письменная, греческая» (№ 332); и др. Ср.: Переписная книга домово́й казны патриарха Никона. С. 117–134; Белокуров. Арсений Суханов. Ч. I. С. 366, 368, 371, 382, 383, 411, 412 (в том числе некоторые из рукописей, содержащих сочинения Аристотеля, со схолиями и толкованиями, а также издания его творений, сделанные в Венеции, Флоренции и Франкфурте в XVI в.);

Бессонов, 1870. Январь. С. 147, 148. Н. Симеонов вместе с Иосифом Белым и С. Медведевым принимал участие в исправлении Апостола (Прозоровский, 1896. С. 175–183); Н. Симеонов умер в 1686 г.

⁸ Переписная книга домовая казна патриарха Никона. С. 127; ср.: Белокуров. Арсений Суханов. Ч. 1. С. 382; Савва, 1855. С. 47, 74; указания на рукописи с толкованиями разных средневековых писателей на «Метафизику» Аристотеля и на другие его сочинения см.: Там же. С. 42, 43, 55, 57, 77, 90, 122, 131.

⁹ Ундольский, 1850. С. 79; Временник ОИДР. Кн. 16. № 94, 389. С. 56, 64. Здесь в библиотеке Заиконоспасского монастыря, кроме «Политики», может быть, принадлежавшей С. Медведеву, значится еще «Книга, учение гражданское Аристотелево, разделено на 3 части». Среди книг митрополита Павла также была книга «Политика... в полдесть» (Ундольский, 1850. С. 67; Шляпкин, 1891. С. 74).

¹⁰ Белокуров, 1898. С. 36, 39, 44, 46, 58, 59, 62, 73, 78, 79, 159, 172, 310, 313; Прил. 2. С. 176, 177, 181. В Московской синодальной библиотеке и теперь еще хранится несколько сочинений Аристотеля, в том числе «нравственные и политико-экономические», но только в греческих списках XV–XVII вв. (MATTHAEI C.-F. Accurata codicum graecorum mss. bibliothecarum Mosquensium sanctissimae synodi notitia et recensio... Lipsiae, 1805. № 6–8, 220, 226, 227, 305. P. 22–25, 144, 149, 200; ср.: Савва, 1855. С. 46, 47).

¹¹ Соловьев. История России. Т. 11. Стб. 114.

¹² Замысловский, 1871. Прил. 4. С. XXXVI. Русские переводы псевдоаристотелевских сочинений указаны в кн.: Соболевский, 1899. С. 95–97.

¹³ ЧОИДР. 1846. Кн. 4. С. 69 и др.; Ундольский, 1850. С. 79 (опись книг Е. Славинецкого), 127. В числе книг, вывезенных Сухановым, можно указать здесь на сочинения Плутарха; 22 трактата о разных предметах нравственной философии в рукописях XI–XIII вв. и его биографии в рукописи XV в. и печатные его сочинения, а также на «Сентенции» Катона (Белокуров. Арсений Суханов. Ч. 1. С. 360, 369, 370, 385, 387, 411).

¹⁴ Временник ОИДР. Кн. 16. № 458. С. 65; под «Образцами гражданскими» Липсия надо, вероятно, разуметь: «Книга о гражданстве, латинская, творение Якова Зевекота». Ср. еще из книг исторических: «Книга Тита Ливия Патавсакого о историях, латинская» (№ 363. С. 63); «Книга удобному познанию историческому, творение Бадино латинская» (№ 414. С. 64); последняя, вероятно, есть: VODINUS J. Methodus ad facilem historiarum cognitionem. Amstelaedami, 1650.

¹⁵ Белокуров, 1898. С. 69–74; здесь же упоминается еще «Книга о разделении судебном», но она могла иметь и более практическое значение.

¹⁶ KNUST, 1869. S. 153, 157, 162, 274, 275, 279 (автор указывает, между прочим, на то, что переделка сочинения в переводе на английский язык была издана в Лондоне еще в 1702 г.); Сперанский, 1908. № 171. С. 13, 14, 16, 80–113; Аристотелевы врата. С. 175, 189, 190.

¹⁷ КАРСКИЙ Е. К истории звуков и форм белорусской речи // Русский филологический вестник. 1892. Т. 28. № 2. С. 173 и др.; 1893. Т. 30. № 3.

С. 1–86 (автор признает язык виленского списка чисто белорусским); Соболевский, 1903. С. 419–423.

¹⁸ Аристотелевы врата. С. 238.

¹⁹ Там же. С. 154; Впрочем, Г. Кнуст полагает, что рассуждение о происхождении протяженной материи, изложенное во «Вратах», могло отражать в себе гностические учения (KNUST, 1869. S. 291).

²⁰ Аристотелевы врата. С. 154.

²¹ СПЕРАНСКИЙ, 1908. С. 53 (рассуждение Бавора Родовского, известного в чешской литературе XVI в. и сделавшего вольный перевод «Тайная тайных» с хорватского на чешский).

²² Аристотелевы врата. С. 160.

²³ Там же. С. 141, 142, 152, 153; ср.: «Ведай иже гроза умная влечется за справедливостью, якоже рекуть фарисей аральский» (с. 147). В латинском тексте можно отметить следующее место: «Scias itaque per fidem sit hominum aggregatio: ciuitatum habitatio, uirorum opinio, regna, per fidem castra tenet, ciuitates seruantur, regnant; si quidem tollas fidem: cuncti homines ad statum pristinum reuertuntur» (см.: Aristotelis Philosophorum maximis secretum secretorum (alio nomine liber moralium de regimine principum) ad Alexandrum: de regum regimine; de vanitatis conseruatione, de physionomia eiusdem de mineralibus... Vononiae, 1516). Но латинский текст далеко не соответствует русскому, приведенному выше. Впрочем, трудно судить о том, в каком отношении русский перевод находится к латинскому тексту, представляющему другую редакцию.

²⁴ Аристотелевы врата. С. 141, 142; в данном случае автор, очевидно, принял во внимание учение Аристотеля о золотой середине.

²⁵ Там же. С. 151, 238; в числе «частей», которые царю подобает ведать, автор упоминает и следующую — «водить ряд царский» (Там же. С. 239).

²⁶ Там же. С. 135, 143, 151, 153, 155, 160–161.

²⁷ Там же. С. 144–145; этот совет преподан в форме пожелания («да [в] праздник великий народу единова, а тогда бы указался народу...»), но ниже автор требует от царя, чтобы он остерегался «изменить присяги своея» и «дабы был верен словом своим» (Там же. С. 150, 162).

²⁸ Там же. С. 152–154; ср.: с. 158, 167, 228.

²⁹ Там же. С. 141, 148–150, 163, 164.

³⁰ Там же. С. 148, 149.

³¹ Там же. С. 145, 170–174.

³² Стоглав. Казань, 1887. С. 86, 89. Максим Грек, упоминая в своем послании к Федору Карпу об «аристотелевых астрологиях», вероятно, также имеет в виду «Аристотелевы врата» (СПЕРАНСКИЙ, 1908. С. 4).

³³ О русских переводах «Тайная тайных» см.: Оглавление книг, 1846. № 18. С. 5, 6; СТРОЕВ, 1882. С. 397; САВВА, 1855. С. 157; СОБОЛЕВСКИЙ, 1903. С. 419–423; БЫЧКОВ, 1900. С. 162; СПЕРАНСКИЙ, 1908. С. 128.

³⁴ ЗАБЕЛИН, 1854. С. 122–126 (Опись имущества царей). «Аристотелевы врата» иногда просто назывались «книга Аристотеля», а рукопись, принадлежавшая Никону, без заглавия, и в ней вместо «врат» стоял «главы» — обстоятельства, которые, может быть, «не дали возможности

Никону признать в рукописи отмеченную индексом книгу» (СПЕРАНСКИЙ, 1908. С. 4, 5, 125).

³⁵ ВЕРЮЖСКИЙ, 1908. С. 590.

³⁶ Аристотелевы врата. С. 163–164. В главе «О тех, кто перечитает народы и рассматривает обиды народов» автор советует царю выбирать человека, который был бы «добронравен и смирен, не гневлив, а не будет ли сяков, отженет от тебе народ...» и т. д.; ср.: Там же. С. 158, 162, 163. Впрочем, мне не удалось подыскать текста, буквально сходного со словами царя; его письмо см.: Гурлянд, 1902. С. 49.

³⁷ Аристотелевы врата. С. 142. Слова Алексея Михайловича см.: Ключевский В. О. А. Л. Ордин-Нащокин // Научное слово. 1904. Кн. 3. С. 129.

³⁸ Оглавление книг, 1846. № 18. С. 5, 6.

³⁹ Там же.

⁴⁰ СПЕРАНСКИЙ, 1908. С. VII. 126. 127; об отношении «Тайная тайных» к «Александрии» см.: Там же. С. 127. Автор полагает, что «Сказание о сотворении книги сеа...» и «Сказание» об Аристотеле, отсутствующие в старейшем списке (виленском), прибавлены уже к дословному переводу (Там же. С. 77–79, 133, 134, 240, 241).

⁴¹ Владимиров, 1884. С. II–III, 4, 8, 12, 14, 30, 47, 58, 64; об отличиях таких списков «первого типа» см.: Там же. С. 42–44; Он же. К исследованию о Великом зеркале. Казань, 1885. С. 54. Симеон Полоцкий переводил «Сказание о Махомете» из «Зеркала исторического Викентия Бургундия, епископа бельювакенского» (СТРОВЕВ, 1882. С. 256), т. е. из «Speculum majus» Винченца из Бовэ (Vincentius de Burgundia), и, судя по указанию переводчика, из той части его, которая носит название «Speculum historiae». Сильвестр Медведев купил польское «Wielkie zwierciadło» в 1687 г. (Владимиров, 1884. С. IV, V, 37).

⁴² Владимиров, 1884. С. 75. 76. Прил. № 2. С. 45. Автор указывает, что «Учение Филиппу...» взято из «Institutiones Philippo primogenio filio a S. Ludovico Rege sub mortem proposita. Ex. IV tomo de Sanctis. Surii»; в польском оригинале также ссылка: «Surius». Получение встречается в списках «первого типа».

⁴³ Владимиров, 1884. Прил. № 3. С. 65; эта статья встречается в списках «второго типа», «части А»; последняя имеет свой порядок глав, отличный от того, который принят в польском оригинале, и по языку и изложению отличается от списков «первого типа» (Там же. С. 57–58).

⁴⁴ Пыпин, 1858. С. 263.

⁴⁵ BUDNY W. Krótkich a węzłowatych [sic — А. Л.-Д.] powieści, które po grecku zowią apophtegmata, ksiąg czworo... Kraków, s. a. О заглавии, изданиях книги (3-е — 1614 г., 4-е — 1642 г.) см.: MASIEJOWSKI, 1852. P. 372, 374.

⁴⁶ Апоффегмата, то есть кратких витиеватых и нравоучительных речей книги три. В них же положены различные вопросы и ответы, жития и поступки, пословицы и разговоры древних философов. СПб., 1745. С. 71, 89, 95, 96, 99.

⁴⁷ Там же. С. 6, 36, 72.

⁴⁸ Там же. С. 7, 16, 51, 76, 134, 135, 146, 149.

⁴⁹ Там же. С. 135, 136.

⁵⁰ Там же. С. 46.

⁵¹ САВВА, 1855. С. 157. Составитель указателя называет ее «переводом» с польского (полуустав, XVII в., на 277 л.); приписка: «трудоивый-ся многогрешный Никита Усачев».

⁵² Каталог Баузе, 1862. № 60. С. 50 и др.; Пыпин, 1858. С. 261, 262, 359 (там же указания на рукописи. Я не сличал их с польским оригиналом. Судя по изданию 1745 г., перевод, не говоря уже об отсутствии четвертой книги, не совсем полный. Книга четвертая озаглавлена: «Гадательства честных жен и благородных дев непростых»; есть в нем и другие изменения). Об изданиях 1711–1723 гг. см.: ПЕКАРСКИЙ, 1862 (2). Т. 2. № 206, 220, 310, 322, 547. С. 264, 279, 360, 366, 598; Бычков И. А. Каталог собрания рукописей Ф. И. Буслаева. СПб., 1897. С. 320. Список с печатного издания 1716 г. с надписью: «...сия тетрадь ярославского посадского человека» М. А. Осьминина «куплена в 1771 году...».

⁵³ СОБОЛЕВСКИЙ, 1903. С. 20. Старшие списки XV в. ср.: Там же. С. 281.

⁵⁴ Иоанн Дамаскин. Диалектика. С. 3, 12, 107.

⁵⁵ См. гл. I. В курсе философии, читанном в начале XVIII в. в Киевской академии, в отделе, озаглавленном «*Philosophiae peripateticae facultas quarta: Ethica*», мы читаем следующее: «*Ethica dividua... in monasticam, economicam et politicam... Monastica ethica est quae docet in genere de moribus; Economica vero est quae de iisdem moribus docet ut exercendi sunt a patre vel [?] rectore domus unius; politica autem quae enim de iisdem docet moribus, ut sunt exercendi a rectore civitatis, provinciae, republicae, regni, imperii...*» Такое же разделение мы встречаем еще и в позднейших курсах этики [ИР ЦНБ НАНУ. КДА, 43 (Р. 65). II.] Л. 250 об.

⁵⁶ PETRYCY S. *Polityka Aristotelesowa*.

⁵⁷ DESIDERIUS. *Dialogus vere pius, et cum primis iucundus de expedita ad Dei amorem via. Ex hispanico in italicum, gallicum, germanicum, belgicum et latinum sermonem conversus, ac nunc demum, variis collatis versionibus, recognitus. Coloniae, 1617.* Испанский оригинал вышел под заглавием: *Espejo de Religiosos. Burgos, 1548; Salam, 1580.* Автор книги — неизвестный по имени монах (GRAESSE J. *Trésor de livres rares et précieux ou Nouveau dictionnaire bibliographique... Dresden, 1861.* Т. 2. Р. 369).

⁵⁸ СТРОЕВ, 1882. С. 213. Автор обращает внимание на появление в печати в 1647 г. перевода «Книги о Христово подражании», сделанного логофетом Орестом Настуролом с латинского на «славенский» язык. Книга была переведена и напечатана в «господарской типографии, яже в Делском монастыри» иждивением «княгини госпожды Елены, начальницы Угровлахии Запланенской и супружницы пресветлого господара и воеводы Ио. Матфеа Басарабы» (ср.: КАРАТАЕВ, 1884. № 633. С. 529). См. еще перевод «О подражании Христу», сделанный не позднее 1689 г. «недостойным рабом Христовым А. Х. Б.», может быть, «Андреем Христофоровичем Белободским» (СОБОЛЕВСКИЙ, 1903. С. 204, 205). Русский перевод начала XVIII в. нескольких книг «Из подражания Иисусу Христу» с французского см.: Каталог Баузе, 1862. № 54. С. 49; САВВА, 1855. С. 261–274.

⁵⁹ Десидерий. С. 2 (нумер.), 2, 91.

⁶⁰ Там же. С. 4, 10, 12, 91, 114, 138, 162, 237 и др.

⁶¹ Там же. С. 12, 92, 111, 113, 114, 184, 187, 226 и др.

⁶² Там же. С. 169, 171 и др.

⁶³ Там же. С. 168, 172, 200.

⁶⁴ Там же. С. 53, 108 и след., 115, 117, 120, 133, 178, 221. «Моление, — по словам автора, — далече изряднейшее и полезнейшее есть, нежели чтение»; или: «Да Бога и пути его познаеши и любиши... к сему немного потребно книг...».

⁶⁵ Там же. С. 182, 185, 197, 199, 201, 226.

⁶⁶ Там же. С. 225, 226.

⁶⁷ Судя по предисловию, «Десидерий» выходил под разными заглавиями: «... именование сим книгам разнии разное даш; едини сокровишем благоговения, друзии — кратким путем истинного спасения...».

⁶⁸ *Desidorosus albo ścieżka do miłości Bożej i do doskonałości żywota chrześcijańskiego... na polski przelożony przez Kaspara Wilkowskiego*. Kraków, 1589. Несколько сведений о польском переводчике Каспаре Вильковском, перешедшем из лютеранства в католичество и, между прочим, побывавшем в Италии, см.: *Starożytności historyczne polskie...* / Ed. A. Grabowski. Kraków, 1840. Т. 1. S. 485–492. Польский перевод выдержал целый ряд изданий: в 1589, 1594, 1599, 1625 (в краковском издании 1625 г. напечатано: «Teraz znowu do druku podany przez ojca Kassiana Sakowicza»), 1734 и 1747 гг., что свидетельствует о его популярности, особенно до 1625 г. (ESTREICHER K. *Bibliografia polska*. Kraków, 1897. Т. 15. S. 158; ср.: Голубев, 1906. С. 19, 20).

⁶⁹ Димитрий Ростовский. Сочинения. М., 1839. Т. 1. С. 488. Монах Феофан вел, по-видимому, довольно бродячую жизнь. Трудно сказать, можно ли признать его в том «белорусе» Феофане, который приезжал для совещания к Никону по его низложению (МАКАРИЙ. Т. 12. С. 466). Во всяком случае, он был пострижен в Батуриномском монастыре, затем ездил за границу; по словам Димитрия Ростовского, он вышел из своего монастыря в 1684 г., но уже в 1674 г. (или 1678 г.? — А. Л.-Д.), по-видимому, он же называется монахом Савво-Сторожевского монастыря. Перевод «Десидерия» был сделан им «в монастыре Чуда архистратига Михаила в 1688 г.», а в 1691 г. он возвратился в Батуриномский монастырь.

⁷⁰ Востоков, 1842. № 20, 92. С. 22, 160; Петров. Описание. Вып. 3. № 602. С. 261; Болховитинов, 1818. Ч. II. С. 668; Строев, 1882. С. 307; Шляпкин, 1891. С. 88, 90, 91, 103, 132, 133, 232; Соболевский, 1903. С. 206, 207, 209. Книга «Десидерий» попадаетея и в числе книг, принадлежавших князю Д. М. Голицыну (Материалы для истории Академии наук. № 34. С. 178; и др.).

⁷¹ Каталог Баузе, 1862. № 52. С. 49. Не сличив перевода «Десидерия» с польским текстом, нельзя сказать, в какой мере русский перевод полон. О списках «Десидерия» см.: Строев, 1882. С. 307. В изданном тексте, которым я пользовался, может быть, есть кое-какие исправления в слого, впрочем, едва ли значительные. В заключительной главе написано, что «Десидерий» в молитве к Богу обещает веровать во все,

«еже церковь твоя святая Соборная восточная верует», что едва ли соответствовало тексту оригинала (Десидерий. С. 235); но мне не удалось заметить других поправок подобного рода.

⁷² «Вероятно, перевод с польского. Сей список начала XVII в., в четверку» (Каталог Баузе, 1862. № 233. С. 64).

⁷³ PETRUSY S. Oekonomika Aristotelesowa albo raczej nauka domowego gospodarstwa. Kraków, 1601; я пользовался вторым изданием: PETRUSY S. Oekonomika Aristotelesowa. В своих «добавлениях» к «Экономике» (Ibid. S. 110, 132) он, например, выразил свое отрицательное отношение к протестантству. Говоря, например, о том, какими картинами можно украшать дом свой, он упоминает и о тех из них, которые не годится иметь у себя, и причисляет к ним изображения Лютера, Кальвина, Меланхтона и «иных злых людей», так как они своею развратною жизнью или своими сочинениями, нагло и смело нападая на единую откровенную истину, многих святых отцов и ученых завлекли в ложные мнения и ереси; они люди недостойные не только изображения, но и воспоминания. Та же точка зрения, вероятно, повлияла и на советы нашего автора молодым шляхтичам воздерживаться от изучения немецкого языка и не ездить в Германию, где обычаи совсем иные, чем в Польше, а в исповедании веры обнаруживается великий раскол и всюду распространено учение Лютера, отрекшегося от святой католической церкви.

⁷⁴ «Mówie jako synom poddanym i niższym od ojca» (PETRUSY S. Oekonomika Aristotelesowa. S. 91).

⁷⁵ Ibid. S. 1, 10, 18, 48, 66–71, 88, 90. Рабы, однако, не имеют быть равными скоту, но с непослушными рабами (урожденными) жестоко поступать подобает (перевод мой — А. Л.-Д.; Ibid. S. 112).

⁷⁶ Описание документов Синода. Т. 2. № 1235. Стб. 584; здесь речь идет о духовном завещании, сделанном в 7196 г. [1688 г.] «Федором Богдановым, когда он находился при посольстве». Был ли Ф. Богданов сыном известного Григория Богданова, подьячего, дьяка, а затем и думного дьяка, неизвестно.

⁷⁷ К сожалению, я не имел под руками труда Петриция в издании 1601 г. В дополненном виде он вышел в 1618 г. Сравнительно с изданием 1618 г., в русском переводе «Przydatka» я заметил пропуски стихотворения и посвящения Олесницкому, а также обращения к читателю и, кроме того, 9 глав (с. 44, 45, 52, 55, 71, 91, 104, 119, 133). В русском переводе оглавление подробнее, чем в оригинале (изд. 1618 г.). Перевод сделан довольно чистым языком. Полонизмы встречаются редко, например: «рада» (л. 12); «рухомые и нерухомые» (л. 16 об.); «заложит» (л. 130; ср. «Гезподуш» на л. 5); «Папернушева жена» (л. 29 об.); «Бизанчиков» (л. 48 об.). Но, вероятно, список сделан не всегда тщательно, например: вместо «розусја» — «посиция» (л. 1); вместо «w gziemieslach» — «временах» (л. 2); вместо «atheńskie» — «атейское» (л. 20) и проч.

⁷⁸ Каталог Баузе, 1862. № 268. С. 67 («подлинник переводчика»; здесь рукопись названа «О домостроении, из сочинений Аристотелевых», что более соответствует сказанному в предшествующем примечании). «Экономики Аристотелесовой, сиречь Домостроения, с приданием книги

двои, с которых учится всяк домостроитель, как имать управлять жену, чад, рабов и имения. В конце книг сих суть придания, в которых ширей и удобней придается, что до той же вещи принадлежит». Список, вероятно, сделан около половины XVIII в., почерк не один и тот же ([ОР РГБ. Музейные собрания. № 627]. Л. 86; ср.: Соболевский, 1903. С. 116). В подлиннике (изд. 1618 г.) заголовки на полях напечатаны и на латинском и на польском языках, чем, вероятно, и объясняются слова русского переводчика: «предложно с языка латинского и польского»; но текст весь на польском языке. Переводчик переводил иногда оба заглавия даже в тех случаях, когда они содержали одно и то же, например: Кн. 1, гл. 1, § 1.

⁷⁹ PETRUSY S. *Oekonomika Aristotelesowa*. S. 2.

⁸⁰ PETRUSY S. *Polityka Aristotelesowa*. Уже самый объем сочинения (2 фолианта в 893 страницы в лист) мог, конечно, послужить препятствием для перевода.

⁸¹ MÜNCH, 1909. S. 44; и др. О сочинении Эразма Роттердамского, вышедшего в 1518 г. под заглавием: «*Institutio principis Christiani*», см.: Ibid. S. 53–63. Впрочем, В. Мюнх интересуется такими сочинениями с педагогической, а не морально-политической точки зрения, преимущественно принимаемой во внимание на нижеследующих страницах настоящего сочинения. О республиканских идеалах гуманизма в теории и умении его приверженцев приспособляться ко всякого рода правлению на практике см.: SZUSKI, 1888. S. 47, 48.

⁸² LORICNIUS R. *De institutione principum loci communes: ex diversis, iisdemque optimis auctoribus collecti...* Francofurti, 1538.

⁸³ LORICNIUS R. *Księgi*; перевод сделан неким Станиславом Кошутким (Koszutzki).

⁸⁴ «Koniec a skutek sposobienia towarzystwa a zachowania ludzkiego własny a przedniejszy ten jest, aby pan Bóg między nimi był uznan. Urząd jest stróżem tego to sposobnego towarzystwa a złączenia ludzkiego. A przeto... ma być skutku tego, dla którego się ludzie między sobą sposobnie łączą a jednoczą... Mać urząd każdy, większa druga powinność, to jest, obronę wszyskiego zakonu, pierwszej i wtórej tablicy Mojżeszowej...» (Ibid. S. 94–95).

⁸⁵ «Gdy na początku ubogie pospólstwo cisnęli ci którzy więcej majątności mieli, do jednego się więc kogokolwiek cnotliwego ubodzy uciekali, który broniąc ich od krzywdy, a pomierzanie między nimi czyniąc, najbogatsze i najuboższe pod jednym prawem zachowywał. A stąd ci to przyszło, że zwyczajne a mądre króle ustawiono, którzy ludzi ubogich mniejszego stanu od krzywd bronili. A która była przyczyna ustawowania królów, ta była i ustawowania praw, których byśmy nie potrzebowali by wszyscy ludzie byli sprawiedliwi, a każdemu to co jego jest, przywłaszczali. Ale iż wszędzie szalonych a złośliwych ludzi pełno, prawa przeto postanowiono, że dobrych a sprawiedliwych niewiele, a potrzebnie między ludzie wwiedziono, aby ludzie złośliwi dobrych nie gnietli a nie tłumili... Dla tegoć prawa między poddane a między pany, między ubogie a między bogate w pośrodek włożono, aby je wszyscy z obudwu stron zarówno chowali. Bo jako poddani mają wedle prawa opisanego żyć, a wedle się ustawy w sprawiedliwości rządzić, takżeż też i panowie i królowie, mają we wszyskim pomierzeniu praw posłuszni być...» (Ibid. Fol. 160v).

⁸⁶ Ibid. S. 21, 26, 27, 28, 35, 171.

⁸⁷ АРИСТОТЕЛЬ. Политика. С. 179; LORICIUS R. Księgi. S. 33–34, 37, 172–174; говоря о любви подданных к государю как наилучшем средстве его охраны, автор в одном месте (s. 26–27) прямо ссылается на Сенеку; впрочем, подобно Эразму, он не раз замечает, что добродетели языческих государей тем с большею силой должны обнаружиться в государствах христианских.

⁸⁸ Ibid. S. 5–17, 20, 59, 60.

⁸⁹ Ibid. S. 9, 10, 18–24, 59, 72, 136; в том же отношении характерна глава: «Jeśli panowie złą chwałę Boską odmienić mają, gdy Biskupi albo inni panowie zwierzchniejsi, albo sami nie odmieniają, albo odmienić bronią?»; вопрос решается в утвердительном смысле.

⁹⁰ Ibid. S. 9, 20, 23, 136; после только что приведенной ссылки на естественное право автор рассуждает о пчелиных обществах, так что в данном случае под естественным правом понимает, может быть, право, общее животным и людям.

⁹¹ Ibid. S. 20, 24–26, 77, 89–92.

⁹² АРИСТОТЕЛЬ. Политика. С. 136.

⁹³ LORICIUS R. Księgi. S. 32, 34, 39, 58, 141, 142, 171. Автор прибавляет, что государь в качестве вольного человека повелевает вольным, а не скотом, как правильно учил Аристотель (Ibid. S. 33).

⁹⁴ Ibid. S. 58–62, 161, 162, 165–167.

⁹⁵ Ibid. S. 34.

⁹⁶ Ibid. S. 38, 141, 142, 175; АРИСТОТЕЛЬ. Политика. С. 179, 212, 213.

⁹⁷ LORICIUS R. Księgi. S. 9, 29, 34, 35, 85, 130.

⁹⁸ Ibid. S. 33.

⁹⁹ MÜNCH, 1909. S. 314.

¹⁰⁰ [Владими́ро-Сузда́льский историко-художественный и архитектурный музей-заповедник. № 138/172].

¹⁰¹ См.: гл. I.

¹⁰² ШОКИЕР J. O odmianie panstw, i zgubie panujących, i o słusznym ratunku. Vilnae, 1652; LORICIUS R. Księgi. S. 26–29.

¹⁰³ САВВА, 1855. С. 240.

¹⁰⁴ Пташицкий С. Л. Средневековые западноевропейские повести в русской и славянских литературах // Историческое обозрение. 1893. Т. 6. С. 193–197. Автор указывает на то, что рукописных сборников собственно польского перевода деяний «не только не сохранилось, но их вовсе не было»; подлинники старейшие из таких изданий (1553 и 1663 гг.) до сих пор еще не разысканы. Краковское издание 1663 г. известно в переводе на «словенский язык», сделанном в 1691 (1719) г., но среди 39 рассказов, содержащихся в «известных польских сборниках», нашего трактата «О погибели и сохранении царства» не имеется.

¹⁰⁵ ARISTOT. Polit. VIII, 2, 6, 7, 8, 9. Впрочем, рассуждения о том, чтобы государь «novas leges restricte ferat... nec antiquitas [sic — А. Л.-Л.] timere mutet...» (ШОКИЕР J. Thesaurus politicorum aphorismorum. Lib. 2. P. 4).

¹⁰⁶ ШОКИЕР J. Thesaurus politicorum aphorismorum. Lib. 1. P. 9; Lib. 2. P. 3; Lib. 5. P. 8; Lib. 6. P. 2, 5, 11–13. Издание 1625 г. (apud Ioannem

Kinckium sub Monocerote) содержит, кроме издания «Thesaurus...» 1619 г., и несколько других сочинений (р. 35, 56, 250, 306, 328, 337, 346, 353 и др.). В указанном издании 1625 (1619) г. гл. 2 и 3 книги 6 припечатаны в самом конце ее. Некоторые из текстов, приводимых Хокиером, почти дословно совпадают с вышеприведенными выдержками, например: «Imo, nullam vim tantam esse quae premente odiis ac metu possit esse diuturna...»; «manitatem... cole clementiam...» (р. 306); «Breviter ac vere Sophus noster: unum est inexpugnabile munimentum — amor civium...» (р. 328); «Porro quem vetuunt, oderunt, ut deinceps dicam, et quem quisque odit, periisse cupit» (р. 344).

Впрочем, такие «афоризмы» могли, конечно, попасть в нашу компиляцию и не из «Тезавра» Хокиера. Но последний, во всяком случае, пользовался довольно большой известностью; «imprimatur» подписано 28 августа 1610 г., издание 1619 г. — уже четвертое, в 1625 г. надо думать, пятое; ср. ниже о Ю. Крижаниче. В числе других, менее характерных «вин к гибели царств» автор рассматривает еще «завидство», порождающее различные злобы (между прочим, наушничество, «наговорство» и т. д.), и «лакомство», особенно «начальников, которые государством владеют», ибо «лакомый душу свою продает, государством торгует», и проч. Он также указывает на «злобу, неправду и лукавство» (или хитрость), от которых «слава государства гибнет» и т. д.; он обращает внимание на другие пороки начальных людей, на их праздность и ленность, на «хотение чужих царств» и проч. и полагает, что властители царств должны целостность их содержать и т. д.

¹⁰⁷ СНОКИЕР J. Thesaurus politicorum aphorismorum. Lib. 4. P. 2 («Secundo [ut principes — А. Л.-Д.] loquendi libertatem admittant». В сборнике стоит: «вольного творити...» [РНБ. Ф. XVII. № 16. Л. 27]; в рукописи: «вольны молвити...» [РНБ. Q. II. № 40. Л. 25]; в другой рукописи: «вольно молети...» [РНБ. Q. II. № 3. Л. 30]; вслед за словами, приведенными в нашем тексте, стоит «бояся тех, которые межю себя соединение и единомыслие имеючи всякие дела по своей воли делают...».

¹⁰⁸ [РНБ. Q. II. № 40.]

¹⁰⁹ [БАН. № 17. 8. 10]. На обложке: «Книга о содержании царств»; список конца XVII (или начала XVIII) в., не особенно исправный, но довольно красивый, не из царской ли библиотеки?

¹¹⁰ Таково, например, сочинение: BUDNY V. Krótkich a węzłowatych powieści, które po grecku zowią Apophtegmata, ksiąg czworo...; о нем см.: MACIEJOWSKI, 1852. S. 371, 372; JOCHNER A. Obraz bibliograficzno-historyczny literatury i nauk w Polsce od wprowadzenia do niej druku po rok 1830 włącznie. Wilno, 1840. T. 1. № 83. S. 11. Русские переводы уже известны в XVII в., а один из них (с изменениями) напечатан в 1711 г. и выдержал несколько изданий (ПЕКАРСКИЙ, 1862 (2). Т. 2. № 206, 220, 310, 322, 547. С. 264, 279, 360, 598; ср.: ПЫПИН, 1858. С. 260–262).

¹¹¹ САВВА, 1855. С. 199, 254; Временник ОИДР. Кн. 16. № 98, 100, 110, 114, 300. С. 53, 56–61; СОВОЛЕВСКИЙ, 1903. С. 90–92; БЕССОНОВ, 1870. Ноябрь. С. 669–672.

¹¹² КАПТЕРЕВ, 1889 (2). С. 93; ТАТАРСКИЙ, 1886. С. 260, 261; ГОРСКИЙ, 1852. С. 177.

¹¹³ STAROWOLSKI S. *Institutorum rei militaris libri octo*. Cracoviae, 1639; переиздан во Флоренции в 1646 г. О русском переводе И. Копиевского, см.: ПЕКАРСКИЙ, 1862 (2). Т. 1. С. 21, 22, 524; Т. 2. № 23. С. 24, 25; STAROWOLSKI S. *Dwór cesarza tureckiego i rezydencja jego w Konstantynopolu*. Kraków, 1647; один из русских переводов сделан с издания 1649 г. Перевод М. Кропоткина сделан в 1690 г. (Соболевский, 1903. С. 90–92).

¹¹⁴ В числе переводов исторических сочинений можно отметить, например, перевод Б. Папроцкого: «Вертоград королевский, содержащий историю Чехии, Польши и Юго-Западной Руси» (PAPROCKI B. *Ogród królewski, w którym o początku cesarzów rzymskich, archyksiążąt rakuskich, królów polskich, czeskich, książąt śląskich, ruskich, litewskich, pruskich rozrodzenia ich krótko opisane najdziesz*. Praha, 1599).

¹¹⁵ «Училища, — писал Паисий Лигарид, — суть... [источник — А. Л.-Д.], отнюдужо дух животный чрез жилы во все тело разливается, суть крыла орля, ими же слава пролетает всю вселенную... В училищах благоговения же и благоговейства писмена на скрижалех [сердца — А. Л.-Д.] пишутся...» (Паисий Лигарид. Опровержение челобитной попа Никиты. С. 232–246).

¹¹⁶ Подобно большинству переводчиков того времени, выходивших обыкновенно из слоя приказных и часто иноземцев по происхождению, и переводчики политических сочинений принимались за дело без всякой предварительной подготовки. Многие из них совсем не знали литературного языка Московской Руси — церковно-славянского языка — и даже плохо владели живым русским языком того времени. Естественно, что при таких условиях переводы их не отличались доброкачественностью: «одни переводят с польского так, что их перевод не что иное, как переписанный русскими буквами польский текст оригинала; у других мы встречаемся то с так называемым белорусским языком, то со смешною смесью элементов церковно-славянского, великорусского, белорусского и польского; у третьих такой русский язык, что читателю нужно много думать, чтобы догадаться, что говорится в иностранном оригинале. Но не следует думать, что подобные переводы оставались у нас без употребления. Нет, хотя не всегда, но часто сведущие читатели и переписчики постепенно исправляли их текст и превращали его язык в приличный церковно-славянский. Конечно, при этом местами изменялся смысл оригинала» (Соболевский, 1899. С. 12–13).

¹¹⁷ ААЭ. Т. 3. № 105, 121. С. 143, 168; окружная грамота 1619 г. составлена, вероятно, под влиянием патриарха Филарета; ср.: СГГД. Ч. 3. № 16. С. 82; Гулянд, 1902. С. 96, 97, 104.

¹¹⁸ В указе от 8 июня 1680 г. царь запретил стольникам и стряпчим и дворянам московским и жильцам писать в своих челобитных на имя государя, чтобы он «пожаловал, умилосердился, как Бог»; за исключением общей ссылки на то, что употреблять такие выражения «непристойно», указ не содержит, однако, более подробной мотивировки вышеприведенного запрещения (СГГД. Ч. 4. № 130. С. 396).

¹¹⁹ СГГД. Ч. 4. № 130. С. 398, 399; то же, но без подписи: ПСЗ. Т. 2. № 905. С. 373–374. Кто составлял речи царя Федора, сказать, конечно, трудно, едва ли он сам. В то время, например, Сильвестр Медведев, вероятно, уже пользовался влиянием при дворе, а во главе комиссии, образованной для «рассмотрения в государских ратях» и для «лутшего [их — *А. Л.-Д.*] устройства», стоял князь В. В. Голицын, который мог покровительствовать С. Медведю (ср.: Прозоровский, 1896. С. 2, 344, 345, 372). Но кто бы ни сочинял речь, достаточно в данном случае того, что она была произнесена самим царем на соборном деянии. Речь патриарха гораздо менее характерна (ср.: «Поучение» патриарха Иоакима царям Иоанну Алексеевичу и Петру Алексеевичу при венчании их на царство (ПСЗ. Т. 2. № 931. С. 430–433; АИ. Т. 5. № 75. С. 109). Впрочем, и патриарх Иоаким, например, рассуждая в одном из своих писем к гетману Самойловичу о «самодержавстве едином благочестивейших великих государей...», «в котором вей едино есь мы тело», добавлял: «Кольми паче подобает нам о лучшем и потребном всенародном добре промышление творити»; ниже он же говорит о попечении государей о всенародной пользе (Архив ЮЗР. Ч. 1, т. 5. № 4. С. 37; ср.: Там же. № 5. С. 40).

¹²⁰ Ср. указ 8 июня 1680 г. и указ 3 июля 1681 г. о том, чтобы «разных чинов служилые люди чинили земные поклоны одному только великому государю, а не боярам, думным и ближним людям...» (ПСЗ. Т. 2. № 826, 875. С. 268, 329). Идеи, возникшие, вероятно, не без влияния знакомства московского правительства с польским государственным строем, иногда, однако, мало согласовывались с требованиями «добра общего». Достаточно припомнить известный проект разделения государства на несколько наместничеств и распределения их между «великородными боярами» со значением несменяемых наместников целых царств (например, царства Казанского) или областей. Этот проект, кажется, отражал не столько византийские, сколько польско-литовские порядки: польско-литовские воеводы и каштеляны, будучи членами Сената, в то же время стояли и во главе областного управления. Недаром патриарх, возражая против проекта и против «хотящих тому быти палацких подустителей», указывал на опасность, которая может угрожать царскому самодержавию от постоянных и «великородных» наместников. Впрочем, автор проекта росписи высших чинов и должностей по степеням обнаружил склонность называть должности, придерживаясь византийской терминологии (СГГД. Ч. 4. № 110. С. 372; Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, изд. Н. В. Калачовым. М., 1850. Кн. 1. Отд. 2. С. 19–40; ср.: Замысловский, 1871. С. 127 и др; Прил. 3. С. 34). Если редактором проекта признавать грека Н. Спафария, то и влияние византийских традиций станет понятным (Ключевский В. О. Боярская дума древней Руси. М., 1902. С. 492–496; Иловайский Д. И. История России. М., 1905. Ч. 1. С. 500, 501). Во всяком случае, польское влияние обнаружилось в другом мероприятии. Судя по известию Татищева, царь Федор Алексеевич «желал учредить, по обычаю польскому, чтобы ротмистры, поручики и хоронжие всегдашние были и всякой бы знал у кого в роте записан, которое и указом утвердил» (Замысловский, 1871. С. 6).

ОТДЕЛ ВТОРОЙ

¹ Каптерев, 1888. С. 65.

² Материалы для истории раскола. Т. 1. С. 66, 67, 150. О распространенности рукописей, содержащих известное «Прение с греками» с разными старообрядческими дополнениями, см.: Белокуров. Арсений Суханов. Ч. 2. С. XXXVI и др.; об «Изъявлении о греках», встречающемся в раскольничьих «Цветниках» и тому подобных сборниках см.: Там же. С. XX, 207–210 и др.

³ Материалы для истории раскола. Т. 1. С. 487; Т. 5. С. 3, 298, 299, 334, 335; Бороздин, 1898. С. 85; ср.: Харлампович, 1902. Сентябрь. С. 391, 392.

⁴ Материалы для истории раскола. Т. 6. С. 230–232; Бороздин, 1898. С. 108.

⁵ Владимиров, 1884. С. VIII, 10, 45, 73, 76; Владимиров. К исследованию о «Великом зеркале». Казань, 1885. С. 62 и др.; Архангельский. Образование и литература. 1900. Сентябрь. С. 100 и др. «Палинодия» известна и в поморском списке нового письма; см.: Славяно-русские рукописи В. М. Ундольского, описанные самим составителем и бывшим владельцем. М., 1870. Стб. 306. О виршах в раскольничьей литературе, см.: Харлампович, 1902. Сентябрь. С. 392, 383. С. Яворский утверждал, что «богомерзкая люторская хула» и «в раскольники вниде» (Яворский С. Камень веры. М., 1705. С. 153).

⁶ Любопытный П. Исторический словарь и каталог библиотеки староверческой церкви. СПб., 1863; ср.: Бычков, 1900. С. 143, 144.

⁷ АИ. Т. 5. № 91, 100, 117. С. 144, 161, 190; ААЭ. Т. 4. № 284. С. 419; ПСЗ. Т. 2. № 1102. С. 647 и др.

⁸ СГД. Ч. 4. № 152, 158, 192. С. 459, 472, 585; ААЭ. Т. 4. № 258, 272. С. 368, 396; АИ. Т. 5. № 65. С. 94–97.

⁹ ААЭ. Т. 4. № 260. С. 311; АИ. Т. 5. № 98. С. 154. При составлении своего «Увета духовного», изданного от лица патриарха Иоакима, Афанасий (архиепископ Холмогорский) пользовался, например, «Жезлом» Симеона Полоцкого, а «в корректурной отделке» ему помогли и другие лица, например Карион Истомина (Верюжский, 1908. С. 605, 607 и др.).

¹⁰ Паисий Лигарид. Обличение соловецкой челобитной // Прибавления к творениям св. Отцов в русских переводах. 1845. Ч. 3. С. 161, 162.

¹¹ Каптерев, 1888. С. 147, 148; Аввакум, Никита, Лазарь, Феодор, Сергей, Авраамий и другие рассуждали в таком же духе.

¹² Яхонтов, 1883. С. 16 (Слова иеродиакона Дамаскина). Впрочем, в числе противников латинской науки можно указать и на таких людей, как Арсений Суханов. Выступая с резкими нападками против современных греков, он вместе с тем заявлял, что в латинской науке «много лукавства бывает», и называл ее «езуитской» (Суханов А. Прение о вере // Белокуров. Арсений Суханов. Ч. 2. С. 46; ср.: Там же. С. 195; Ч. 1. С. 111, 112, 258, CVII и др.).

ГЛАВА ПЕРВАЯ

¹ ААЭ. Т. 3. № 329. С. 482; КАПТЕРЕВ, 1895. С. 35–43. В своем стремлении опереться на «греческие книги» преподобный Дионисий и старец Арсений Глухой встретили поддержку со стороны иерусалимского патриарха [1619 г.] (КАПТЕРЕВ, 1887. С. 36).

² КАПТЕРЕВ, 1887. С. 48, 98; КАПТЕРЕВ, 1895. С. 141 и др.

³ КАПТЕРЕВ, 1887. С. 48–60; БЕЛОКУРОВ. Арсений Суханов. Ч. 1. С. 169–177; РОТАР, 1900. Октябрь. С. 33 и др. Е. Славинецкий мог повлиять на Никона и его церковную реформу, а также выступить в его защиту, особенно на соборе 1660 г. (РОТАР, 1900. Ноябрь. С. 192; Декабрь. С. 351, 353, 373).

⁴ Розыскные дела о Федоре Шакловитом. Т. 1. Стб. 707; Смирнов. Иоаким, патриарх Московский. 1879. Февраль. С. 194, 195; Яхонтов, 1883. С. 87. Г. Домецкий относил к числу сочувствующих тем взглядам, которые были выражены в книге «Остен», нескольких иерархов: Афанасия Холмогорского, Гавриила Вологодского, Никиту Коломенского, Тихона Казанского. Впрочем, архиепископ Афанасий, близко стоявший к патриарху Иоакиму и поддерживавший сношения с монахом Евфимием, в своей «Книге православного исповедания» решал вопрос «без всяких сторонних побуждений», не вдаваясь в оценку греческого или латинского учения (ВЕРЮЖСКИЙ, 1908. С. 599, 616, 625, 666, 670).

⁵ Рассуждение Евфимия: «...учение ясная луча есть, ею же невежества тма разрушается и естественный человеческого разума очеса просвещаются и есть велее благо...» (СМЕНЦОВСКИЙ, 1899. Прил. № 3. С. VII). Та же мысль высказана и в «Поучении от иерея детем духовным», сочинение которого М. Сменцовский также приписывает Евфимию, и в одном из писем Иова, митрополита Новгородского (Там же. С. 17, 333). К. Истомин был твердо убежден в пользе книжного учения и уговаривал правительство «устроить [в Московском царстве — *А. Л.-Д.*] науку свободну» (Смирнов, 1855. Прил. 1. С. 396–400; Брайловский, 1902. С. 66, 69, 271, 280, 301, 332).

⁶ МАКАРИЙ. Т. 11. С. 135.

⁷ «Довод вкратце: яко учения и язык еллино-греческий наипаче нужно потребный, нежели латинский язык и учения...» (КАПТЕРЕВ, 1889 (2). С. 89–96). Возражения против предположения о принадлежности «Довода» Евфимию, высказанного С. Н. Брайловским (Брайловский, 1889. С. 280–282) и М. Сменцовским (Сменцовский, 1899. С. 32) см.: Харлампович, 1902. Октябрь. С. 36; ср.: Харлампович, 1898. С. 308; ТАТАРСКИЙ, 1886. С. 260, 261.

⁸ Остен. С. 71 (слова Е. Славинецкого).

⁹ Яхонтов, 1883. С. 15. Ср.: Якубов К. И. Россия и Швеция в первой половине XVII в. М., 1897. С. 452.

¹⁰ Горский, Невоструев, 1859. № 112. С. 42; Горский, Невоструев, 1862. № 247, 337, 338. С. 199, 804, 813; СТРОЕВ, 1882. С. 99–104. Хотя

Евфимий, по-видимому, не получил систематического школьного образования, но во всяком случае, благодаря Е. Славинецкому, практически изучил греческий язык и по его завещанию получил его книги (ср.: Яхонтов, 1883. С. 23, 24, 26; Любимов, 1875. Август. С. 136). Иеродиакон Дамаскин был также учеником Е. Славинецкого.

¹¹ Остен. С. 93. В «Обращении Сеньки Медведева» он же называется «самый православный муж и правды ревнитель» (ЧОИДР. 1870. Кн. 2. С. 6; Яхонтов, 1883. С. 11, 26).

¹² Горский, Невоструев, 1862. № 310. С. 497–502; ср.: Там же. № 306, 307, 309. С. 481, 483, 495; Брайловский, 1889. С. 265–272. Poleмика Евфимия с Симеоном Полоцким началась с 1667 г. (Остен. С. 93).

¹³ Каптерев, 1891; Каптерев, 1895. С. 222–373; Матченко, 1878. Февраль. С. 223, 229 и др.

¹⁴ Архив ЮЗР. Ч. 1, т. 5. № 35. С. 147.

¹⁵ СГГД. Ч. 4. № 135. С. 417; Каптерев. Характер отношений России. 1884. Сентябрь–октябрь. С. 294, 295.

¹⁶ Sftaj, NeoeIhnik% fi lo log-a. С. 379. Сочинения и издания патриарха Досифея здесь перечислены (Матченко, 1878. Январь. С. 82–83; Февраль. С. 228–239; Каптерев, 1895. С. 341 (здесь в одной грамоте Петру Великому 1704 г. Досифей ссылается, например, на нравоучительную философию Аристотеля).

¹⁷ Архив ЮЗР. Ч. 1, т. 5. № 35. С. 154; Каптерев. Характер отношений России. 1884. Сентябрь–октябрь. С. 249, 264, 350, 353.

¹⁸ СГГД. Ч. 4. № 135. С. 421, 422; Каптерев, 1891. С. 171–173; Прил. № 15. С. 67.

¹⁹ Матченко, 1878. Май. С. 38; вероятно, в том смысле следует понимать увещания патриарха царю, «да не сотворит митрополитом или патриархом грека [т. е., вероятно, одного из пришлых], к которым он относится подозрительно — А. Л.-Д.), серба или русянина» [т. е. малоросса — А. Л.-Д.]. Впрочем, в обличительном послании к Стефану Яворскому (1703 г., ноябрь) Досифей писал, что «знати кому латинский язык, то не худо, а наипаче приятно, ибо многие употребляют его для отрицания латинских басней...»; он также предлагал обучать в академии «грамматике и свободным учениям», и, надо думать, разумел под ними «artes liberales», но высказывался против предпочтения философии другим наукам (Собрание разных записок... императора Петра Великого. Ч. 10. С. 111, 116).

²⁰ СГГД. Ч. 4. № 135. С. 421; Каптерев, 1895. С. 248; ср.: Архив ЮЗР. Ч. 1, т. 5. № 35. С. 154.

²¹ Лихуды И. и С. Мечец духовный. С. 40; Собрание разных записок... императора Петра Великого. Ч. 10. С. 111, 114–116; Каптерев, 1895. С. 264; Каптерев. Характер отношений России. 1885. Январь. С. 59, 60.

²² Горский, Невоструев, 1862. № 306, 310. С. 481, 496; Савва, 1855. С. 13; Каптерев, 1895. С. 296, 306, 307. Дело о печатании греческих книг в Москве, возникшее в 1693 г., впрочем, не состоялось; об аналогичном предприятии в Яссах см.: Матченко, 1878. Февраль. С. 228.

²³ Архив. ЮЗР. Ч. 1, т. 5. № 34, 35. С. 146, 157; КАПТЕРЕВ, 1895. С. 241, 247, 249, 366. Кроме того, в прошении своем против подчинения Киевской митрополии Москве [он] предлагал издать повеление, что впредь «священника, который пойдет в папешския места учиться, архимандритом, игуменом и епископом не поставлять, а если будет мирянин, не делать его иереем» (Там же. С. 263, 264).

²⁴ Остен. С. 105.

²⁵ Горский, Невоструев, 1862. № 310. С. 496.

²⁶ Сменцовский, 1899. Прил. № 3. С. XXV; Горский, Невоструев, 1862. С. 501; ср.: Миркович, 1878. С. 20–31.

²⁷ Макарий. Т. 11. С. 130.

²⁸ Сменцовский, 1899. С. 38–44 (сведения о школе 1681–1686 гг.); Брайловский, 1902. С. 27. По поводу учреждения школы, находившейся под начальством иеромонаха Тимофея, патриарх Досифей выразил свою радость и употребил выражение, приведенное в тексте. См. также: СГГД. Ч. 4. № 135. С. 421; ср.: Савва, 1855. С. 13.

²⁹ Каптерев. Характер отношений России. 1885. Январь. С. 38, 39; Соболевский, 1903. С. 349 и др.

³⁰ ДРВ. Ч. 6. С. 397–420, особенно с. 409, 416, 417.

³¹ Горский, 1852. С. 188; Каптерев, 1889 (2). С. 74–89. Впрочем, вопрос о том, кто именно был автором академической «привилегии», до сих пор нельзя считать окончательно решенным. Новое свидетельство в пользу мнения, что устав не был утвержден, дано М. Сменцовским (Сменцовский, 1899. С. 36, 37). Впрочем, еще В. М. Ундольский указывал на надпись, сделанную на «копии или черновом отпуске» проекта: «поднесена... ввечеру, а подносил Ф. Л. Ш. и подписано ввечеру» (Ундольский, 1846 (2). С. VII).

³² ПСЗ. Т. 1. № 501. С. 861; СГГД. Ч. 4. № 76. С. 260; ср.: Матченко, 1878. Май. С. 38, 42.

³³ ААЭ. Т. 4. № 214. С. 290; Каптерев. Характер отношений России. 1884. Июль–август. С. 87–91; Каптерев, 1895. С. 236–238. Приговор 10 сентября 1676 г. заключается словами: «Во всем против того, как было со 155 года [1647], а к Москве им ездить не велено».

³⁴ АЮЗР. Т. 12. № 12. Стб. 37 (в 1675 г. по случаю продажи книги Лазаря Барановича в казну великий государь указал, чтобы он впредь «книг никаких в царствующий град в Москву на продажу не присылал...»); Оглоблин Н. Н. К истории гонений на литовские книги в XVII в. // Библиограф. 1890. № 1. С. 6–8.

³⁵ АЮЗР. Т. 4. № 155. Стб. 264 («Послушание к нашему верхнейшему пастьрю константинопольскому, — по словам И. Гизеля, — первая волность, яже есть всех волностей и прав коренем на сем об основании всеняши волности созданы суть»); АЮЗР. Т. 10. № 16. Стб. 751–754; Смирнов. Иоаким, патриарх Московский. 1881. Апрель. С. 482 и др., особенно с. 525–529.

³⁶ Лихуды И. и С. Мечец духовный. С. 261. Ср.: с. 176, 178 («аз не срамлюся поведати малый разум...» и проч.).

³⁷ Собрание разных записок... императора Петра Великого. Ч. 10. С. 108–111, 115, 116.

³⁸ Там же. С. 111; Любимов, 1875. Август. С. 141.

³⁹ ЧОИДР. 1896. Кн. 4. С. 554; ср.: Миркович, 1886. С. 11.

⁴⁰ Лихуды И. и С. Мечец духовный. С. 26, 28, 45, 115; ср. там же выражения, вложенные в уста иезуита, спорившего с греком: «Аристотель ваш» (с. 153, 350).

⁴¹ Поликарпов, 1791. С. 298; по его словам, грамматика и «пиитика» преподавались только на греческом, риторика, диалектика, логика и физика — на языках греческом и латинском (с. 299); ср.: Сменцовский, 1899. С. 64–66.

⁴² Горский, 1852. С. 191 и др.; Каталог Баузе, 1862. № 209. С. 62 («Философия и Богословие Софрония Лихудия... едва ль не оригинал его собственной руки, на греческом языке»). А. Смеловский уже заметил, что Иоанникий Лихуд в своей риторике «следует Аристотелю только в некоторых частных риторических правилах» (Смеловский, 1845. Март. С. 77, 78).

⁴³ Смеловский, 1845. Март. С. 81. И. Лихуда, между прочим, составил учебник «психологии» (Смирнов, 1855. С. 60–63).

⁴⁴ Впрочем, учебники Лихудов пользовались некоторою известностью: сочинение С. Лихуды «О силе риторической», переведенное с греческого языка на «славенский» Козьмою Афоно-Иверским Святогорцем, иеромонахом из греков, проживавшим в Москве, «за многое тщание и иждивение ученика его», крашенинного ряда купца И. И. Короткого, распространилось в «довольно большом числе списков» и даже вызвало подражание, а «Зерцало естествозрительное», включавшее курс метафизики и других отраслей «физики» и, может быть, принадлежавшее одному из Лихудов, также существовало в русском переводе, сделанном на иждивении того же «любомудрственного мужа» (Смеловский, 1845. Февраль. С. 31, 32; Март. С. 70, 75, 84 и др.; ср.: Миркович, 1878. С. 53 (Г. Миркович считает переводчика учеником братьев Лихудов); Соболевский А. И. Московский меценат петровского времени // Литературный вестник. 1901. Кн. 7. С. 128, 129. Перевод риторики, сделанный Козьмою Афоно-Иверским, относится к 1698 г., а перевод «Зерцала» (имя переводчика неизвестно) — к 1713 г. При составлении своей риторики Козьма следовал за учителем «Франкийском Скифом Критским», падуанским философом и ритором, но находился и под влиянием риторики Лихудов (Смеловский, 1845. Март. С. 86–88).

⁴⁵ Лихуды И. и С. Похвальное слово царевне Софье Алексеевне // ЧОИДР. 1910. Кн. 2. С. 24–26; термин «*ῥησις*» я передаю согласно русскому переводу «Этики» Аристотеля, вышедшему под редакцией Э. Л. Радлова (СПб., 1908. С. 107–111).

⁴⁶ Горский, Невоструев, 1862. № 299, 308. С. 461, 469, 493, 494; Смеловский, 1845. Март. С. 65, 70, 78; Май. С. 166.

⁴⁷ Во время своего «разспроса» в Посольском приказе в 1692 г. Николай Семенов [Головин? — А. Л. -Д.] заявил, что он «совершенно выучился» у братьев Лихудов «греческого и еллинского языков» и учится у них же «в начале философии» (ЧОИДР. 1908. Кн. 1. С. 34). О переводе Ф. Поликарповым сочинения Севаста Киминита Трапезунтского, по содержанию аналогичного с «Акосом», см.: Миркович, 1886. С. 237–243.

⁴⁸ Лихуды И. и С. Мечец духовный. С. 113.

⁴⁹ СМЕЛОВСКИЙ, 1845. Март. С. 67; ГОРСКИЙ, НЕВОСТРУЕВ, 1862. № 302. С. 477.

⁵⁰ ГОРСКИЙ, НЕВОСТРУЕВ, 1862. № 299. С. 466; САВВА, 1855. С. 198. «Акос» встречается в сборниках того времени, он послужил также источником многих литературных заимствований (СМЕНЦОВСКИЙ, 1899. С. 169, 170).

⁵¹ СМЕНЦОВСКИЙ, 1899. С. 155–174, 192–194, 232–244, 272–275, 334–335. Сочинение «Мечец духовный», по словам Петра Артемьева, принадлежит одному Лихуду. Евфимий внимательно читал и делал отметки на сочинениях Лихудов (ГОРСКИЙ, НЕВОСТРУЕВ, 1862. № 299. С. 466, 472, 481).

⁵² СМЕНЦОВСКИЙ, 1899. С. 181–191, 207–214, 275–278; обозрение содержания «Известия истинного» С. Медведева, книги И. Монастырского, «Тетратей» диакона Афанасия см.: МИРКОВИЧ, 1886. С. 128–131.

⁵³ БРАЙЛОВСКИЙ, 1889. С. 279–290.

⁵⁴ СМЕНЦОВСКИЙ, 1899. С. 247, 249, 250, 252, 263, 264, 329; впрочем, известия, приводимые автором не все одинаково убедительны. В споре о времени пресуществления святых даров на стороне Лихудов и Евфимия были патриарх, а также Тихон, впоследствии митрополит Казанский, Гавриил Вологодский, Никита Коломенский и Адриан, будущий патриарх Московский; архиепископ Афанасий находился в довольно близких отношениях к братьям Лихудам (СМЕНЦОВСКИЙ, 1899. С. 247–248; ВЕРЮЖСКИЙ, 1908. С. 29–30; ср.: С. 666, 668, 670 и др.). О влиянии Е. Славинецкого на Кариона Истомина и о близости его к патриархам Иоакиму и Адриану см.: БРАЙЛОВСКИЙ, 1902. С. 79–94, 259, 260; ЧИСТОВИЧ, 1861. С. 81.

⁵⁵ СГГД. Ч. 4. № 135. С. 420–422.

⁵⁶ КРЕКШИН, 1841. С. 32; СМЕРНОВ. Иоаким, патриарх Московский. 1881. Май. С. 591–593, 596.

⁵⁷ Архив ЮЗР. Ч. 1, т. 5. № 48. С. 219; Терновский, 1872. С. 111, 112, 166–169; о покровительстве, какое патриарх Иоаким оказывал Межигорской обители, см.: ГОЛУБЕВ, 1900. Декабрь. С. 607.

⁵⁸ АИ. Т. 5. № 196. С. 338; Розыскные дела о Федоре Шаковитом. Т. 1. Стб. 553, 554, 632, 673, 674, 705.

⁵⁹ ГОРСКИЙ, НЕВОСТРУЕВ, 1862. № 299. С. 468; Архив ЮЗР. Ч. 1, Т. 5. № 48, 187, 189. С. 219.

⁶⁰ ГОРСКИЙ, НЕВОСТРУЕВ, 1862. № 310. С. 503, 504, 514; АИ. Т. 5. № 194. С. 338 (А. А. Прозоровский не без основания сомневается в его подлинности, но оно все же является характерным признаком настроения «восточной части»; см.: Прозоровский, 1896. С. 367–371; ср.: Розыскные дела о Федоре Шаковитом. Т. 1. Стб. 213, 543, 546, 606, 705, 717, 718; Т. 3. Стб. 1235–1238; Т. 4. Стб. 567); МИРКОВИЧ, 1886. С. 211. Приговор см.: ПСЗ. Т. 3. № 1352. С. 40; об участии патриарха в деле С. Медведева, см.: Розыскные дела о Федоре Шаковитом. Т. 1. Стб. 595, 596, 829, 830; о смертной казни С. Медведева см.: Остен. С. 77.

⁶¹ Димитрий Ростовский приписывал сочинение его «Остена» патриарху Иоакиму (СТРОВЕВ, 1882. С. 130, 131); Дамаскин свидетельствует,

что патриарх Иоаким для составления книги пригласил в помощь себе братьев Лихудов и некоторых других, между прочим монаха Евфимия (Яхонтов, 1883. С. 21, 25, 86, 87; Савва, 1855. С. 216). Патриарх Адриан говорит о книгах «врачестве [«Остен» — *А. Л.-Д.*] и „Щите веры”, юже собора святайший Иоаким патриарх...» (Смирнов. Иоаким, патриарх Московский. 1880. Май. С. 594). Во всяком случае, по словам Г. Домецкого, книгу «развозили тайно из Чудова монастыря», а первые ходатаи были Афанасий, архиепископ Холмогорский да Игнатий Корсаков; Дамаскин возражал только против того, что книга развозилась «тайно» (Яхонтов, 1883. С. 20–21). На том основании, что составители «Остена» касательно того, «когда [в церкви — *А. Л.-Д.*] главы открывати» руководствовались правилом, которое изложено в «Типиках или уставах церковных», употреблявшихся до 1682 г., редактор полагал, что «Остен» «составлен до 1682 года» (Остен. С. 158), но в напечатанной редакции, в том же рассуждении «О поклонении на Литургии телу и крови Господни» можно встретить ссылки на «покаянное писание» С. Медведева, а в статье «О росстриге бывшем монахе Сильвестре Медведеве» упоминаются факты, случившиеся после смерти митрополита Иоакима, например, встречаются ссылки на 1691 г. (7199 г., февраль). Книга «Остен», по словам Г. Домецкого, написана после смерти патриарха Иоакима (Любимов, 1875. Сентябрь. С. 98). Редактор, издавший «Остен» по списку 1708 г., полагает, что изданный им «Остен» «есть или первоначальный, дополненный разными статьями впоследствии, или же сокращенный...» (Остен. С. 15). Составитель «Обличения...» прямо заявляет, что, «время же получивши ключимно», он соберет «болшая свидетельства иных святых...» и проч. и издает «явленное на болшее и известнейшее обличение лживого одного „Выклада“»... (Остен. С. 63), что даст основание признать изданную редакцию скорее первоначальной, чем сокращенной. См. сведения, сообщаемые о краткой редакции Г. Домецким: Любимов, 1875. Сентябрь. С. 97. Об участии в составлении «Сборника» патриарха Иоакима см. приписки на полях рукописи текста «Обличения»: Остен. С. 22, 27, 28, 38 («словеча патриарха Иоакима»), 41, 43, 48, 49, 54, 62. Известно, кроме того, зашишение «Остена» и ответы на это зашишение (Филарет [Гумилевский], 1859. С. 369, 377).

⁶² Строев, 1882. С. 32, 33, 124–129; Савва, 1855. С. 271, 272; Верюжский, 1908. С. 627–630; Афанасий, архиепископ Холмогорский, по предположению его биографа, составил «Щит веры» в его первоначальной редакции; прежние мнения см.: Верюжский, 1908. С. 627; Любимов, 1875. Сентябрь. С. 84, 86; ср.: Миркович, 1886. С. 225.

⁶³ АИ. Т. 5. № 194. С. 338; Баранович. Письма. С. 102, 103; Остен. С. 130, 143, 145–147; ср.: Любимов, 1875. Август. С. 130; Эйнгорн, 1894. С. 10–12. Впрочем, митрополит Павел разошелся с С. Полоцким в оценке книги Гизеля «Мир с Богом человеку»: он дал о ней неблагоприятный отзыв.

⁶⁴ Каптерев. Характер отношений России. 1884. Сентябрь–октябрь. С. 267–269; ср.: Баранович. Письма. С. 148, 150.

⁶⁵ Между бумагами С. Полоцкого находятся документы, касающиеся цензуры малороссийских книг, и сами малорусские ученые, например,

Л. Баранович, просили московское правительство поручать ему такую пензуру; митрополит Павел осматривал и не допустил к продаже некоторые из книг в лавке И. Гизеля (Горский, 1852. С. 173; Эйнгорн, 1899. С. 548).

⁶⁶ Архив ЮЗР. Ч. 1, т. 5. № 48, 74. С. 219, 262; Горский, Невоструев, 1862. № 310. С. 512.

⁶⁷ Архив ЮЗР. Ч. 1, т. 5. № 79. С. 284; Горский, Невоструев, 1862. № 310. С. 496; известно, что малороссийское духовенство на соборе, бывшем в 1689 г., а также Киевская академия, должны были дать обещание «о евхаристии святой мудрствовать согласно с греческим православным учением», но и после того все еще продолжали держаться прежнего образа мыслей (Вишневыский, 1903. С. 221–222).

⁶⁸ АИ. Т. 5. № 194. С. 338; Остен. С. 130–144.

⁶⁹ СГГД. Ч. 4. № 203. С. 617. Ксендзы назывались: Давид и Товия.

⁷⁰ Голубев, 1900. Декабрь. С. 604, 605; Голубев, 1901. С. 364.

⁷¹ Сменцовский, 1899. С. 232.

⁷² Архив ЮЗР. Ч. 1, т. 5. № 117. С. 371; впрочем, о случаях нарушения лаврой предписаний обоих патриархов см.: Там же. № 113, 114; С. 358, 360; Терновский, 1872. С. 161–164.

⁷³ Горский, Невоструев, 1862. № 270. С. 325–326; Никольский, 1862. С. 171, 172 (резолуция патриарха [Адриана] по поводу прошения Скибинского о принятии его вновь в православную церковь), с. 175 (из «мнений» о «подобных Скибинскому престелниках», вероятно, составленных Евфимием), с. 177.

⁷⁴ Савва, 1855. С. 173 (переводы монаха Евфимия) и др.

⁷⁵ См. выше: Отд. 1, гл. 1.

⁷⁶ Иоанн Златоуст. Маргарит. М., 1698. Л. 500–508: «Во святых отца нашего Иоанна Златоустого слово, zelo полезно о вере и о естественном законе и о святом Дусе»; см. особенно л. 502–502 об., 506–506 об.

⁷⁷ См. выше: Отд. 1, гл. 2. В числе книг, купленных Арсением Сухановым «на государево имя», можно указать здесь на две, а именно на «Книгу о римских и греческих властелях» и на «Книгу, како подобает быти царю» (Переписная книга домового казны патриарха Никона. С. 131, 133); но трудно сказать, имели ли они в данном случае какое-либо значение.

⁷⁸ Строев, 1882. С. 34. Перевод, сделанный в 1720 г., находится, по словам автора словаря, в библиотеке Нилова Столбенского монастыря (№ 73).

⁷⁹ Белокуров. Арсений Суханов. Ч. 2. С. 97, 98, 164, 168, 169 (эти тексты напечатаны лишь по позднему, довольно плохому списку Императорской Публичной библиотеки [РНБ — *сост.*] и главным образом по рукописям второй и третьей московской редакций, заключающим старообрядческие дополнения). Арсений Суханов, в сущности, повторяет теорию о Москве — третьем Риме, некогда высказанную старцем Филофеем, и в своем известном «Прении» с греками заявляет, что в «Царьграде был царь благочестивый един под солнцем... а ныне вместо того царя на Москве государь царь благочестивый, во всей

подсолнечной один царь благочестивый» и что он и есть «глава православия», а при себе имеет патриарха; знакомый с византийскими понятиями, автор «Прений», вероятно, придавал значение патриаршему сану и с политической точки зрения — для возвеличения православного царства — и мог, конечно, разделять мнение современных ему хронографов, что, согласно учению о Москве — третьем Риме, московский патриарх заменяет собою «ветхоримского». «Прение с греками о вере» ходило в довольно значительном числе списков (Белокуров. Арсений Суханов. Ч. 1. С. 243, 244. Прил. С. СХХVIII—СLVI; Ч. 2. С. XIII—XXI; Николаевский П. Сношения русских с Востоком об иерархической степени Московского патриарха // Христианское чтение. 1880. № 1/2. С. 151, 155, 156).

⁸⁰ ДАИ. Т. 6. № 43. С. 190—191; Востоков, 1842. № 465. С. 790; Калайдович—Строев, 1825. Отд. 1. № 56. С. 27; Савва, 1855. С. 266; Соболевский, 1903. С. 361—363, 365—367. «Хрисмологион» был составлен Паисием Лигаридом и посвящен царю Алексею Михайловичу (Рисот, 1896 (2). Р. 49, 50). Перевод, сделанный Николаем Спафарием, содержит главным образом толкование известного сна Навуходоносора, рассуждение о четырех монархиях и изображение судьбы «греческого царствия», которое «на русское пременися», перевод второй части, за исключением перечня германских императоров до сих пор неизвестен; судя по его заглавию, Спафарий «приложил» к своему переводу «пространные толкования». Экземпляр «Хрисмологиона» был, между прочим, в библиотеке Афанасия, архиепископа Холмогорского (Верюжский, 1908. С. 588).

⁸¹ Каталог Баузе, 1862. № 356. С. 75; Кедров К. Николай Спафарий и его арифмология // ЖМНП. 1876. Январь. С. 1 и др.; Сырку П. Николай Спафарий до приезда в Россию // Записки Восточного отделения Русского археологического общества. СПб., 1888. Т. 3. С. 183—196; Рисот, 1896 (2). Р. 73, 95. Н. Спафарий, по словам патриарха Досифея, «многие государства и царства прошел учения ради» и был «яко хронограф, в котором содержится всякие дела вселенные»; впрочем, он, конечно, знал латинский язык и, получив образование в Константинополе под руководством известного в свое время Гавриила Власия, закончил его в Италии, вероятно в Падуе; он также побывал в Бранденбурге и в Стокгольме. Н. Спафарий приехал в Москву в 1671 г. и уже в конце следующего года был назначен переводчиком в Посольский приказ; здесь он должен был, между прочим, «переводить греческие и латинские книги». Впрочем, едва ли можно безоговорочно причислять Николая Спафария к греческой партии (ср.: Смирнов, 1855. С. 37).

⁸² [РНБ] F. XVII. № 16. Л. 1—21. «Книга Василиологион си есть сочисление или описание всех царей, иже бяху во всем мире от всех народов доблественнейший и именитейший от начала мира даже и донныне». В одном месте составитель замечает, что власть дана царям «от Бога и человек», но он не разъясняет, что именно он хотел сказать. Сборник на обложке назван «степенная», но, кроме «Василиологиона» (л. 1—21), он содержит «Описание вин» Василия Садовулина (л. 22—29),

сказание Ивана Пересветова о царе Турском Махмате (л. 29–31), затем л. 32 — белый, и только с л. 33 начинается «История, или Сказание о царстве русском...». «Книга Василиологион» содержит сведения о царях ассирийских, персидских, еврейских, греческих, римских; «персоны» парей, в том числе и «великороссийских великих князей и великих государей парей», были в книге «расписаны».

ГЛАВА ВТОРАЯ

¹ Каптерев, 1898. С. 241, 249.

² Белокуров. Арсений Суханов. Ч. 2. С. 100, 101; ср.: Там же. С. 38, 49, 53, 91.

³ Седерберг Г. Заметки о религии и нравах русского народа во время пребывания его в России с 1709 по 1718 г. // ЧОИДР. 1873. Кн. 2. С. 3, 4: «Русские, — писал Седерберг, — вернейшие последователи ея [греческой веры — А. Л.-Д.], чем самые греки...»; ср.: Архив ЮЗР. Ч. 1, т. 5. № 129–131. С. 406, 411.

⁴ Макарий. Т. 11. С. 53, 57; Ротар, 1900. Ноябрь. С. 211; Каптерев. Характер отношений России. 1884. Декабрь. С. 625–631. Сомнения в благонадежности греко-латинских изданий выражены даже в «Мечце...» и в «Остене» (Лихуды И. и С. Мечеп духовный. С. 263, 270, 286, 313 и др.; Остен. С. 32, 49–52). Противники их, разумеется, указывали на то же. См., например, «Известие истинное» в одном из его списков, приписанном С. Медведеву (Миркович, 1886. С. 11). Книги на греческом языке печатались не только «папежами», но и «люторами»; последние, впрочем, имели в данном случае меньше значения (Каптерев. Характер отношений России. 1884. Ноябрь. С. 536).

⁵ Белокуров. Арсений Суханов. Ч. 2. С. 92. «...и еллинскому писанию ходите учиться в Рим и Венецию и даскалы [дидаскалы] у вас все от тех наук приходят к вам... из Риму и из Венеции» и «еллинского учения печатной двор у себя не имате и книги вам печатают в Венеции и во Англии...» (Там же. С. 93; ср. с. 47, 60, 62, 92, 145, 167, 178, 202).

⁶ Горский, 1852. С. 163; и др.; Харлампович, 1898. С. 218–221; ср.: Описание документов Синода. Т. 5. № 269. Стб. 431. В константинопольской патриаршей школе (после 1572 г.), правда, преподавали, между прочим, аристотелевскую философию и «Ифику». В той же школе, если верить одному известию, в 80-х годах учились «робята» и «паробки» из Москвы. Впрочем, К. Харлампович, кажется, несколько преувеличивает значение греческой учености. Сам он приводит отрывок из грамоты Мелетия Пигаса (1503 г.), в которой последний заявляет, что «у нас источник мудрости готов иссякнуть до основания», и слова Рутского, что «в Греции со свечой трудно найти ученого человека» (Харлампович, 1898. С. 221, 259, 260, 264, 267, 274, 416). Приверженцы унии также указывали на то, что греки учатся в протестантских центрах, например, в Аугсбурге. См. отзыв епископа Ипатия Подея о Мелетии Пигасе: Завитневич, 1883. С. 174.

⁷ Материалы для истории раскола. Т. 9. С. 232–246. Наряду с известной греко-униатской коллегией св. Афанасия Великого в Риме возникла еще коллегия, основанная богатым купцом Вениамином Удроффом (Beniamin Udroff) в Лондоне. Она была также предназначена «для обучения греческого народа разным наукам»; Ф. Эмилиан писал в 1707 г.: «Conveni, duos graecos inde reduces, qui et Italiam viserant, reperique eos multa et magna hausisse venena» (Тайные письма иезуитов. С. 339); ср. характерное известие иезуитского миссионера А. Версо (A. Verzeau) о некоем Поликале в 1709 г.; миссионер писал о нем из Константинополя в Рим: «Greco di nazione e diritto, ma buon cattolico»; см. рукописный сборник «Varia spectantia ad Moscoviam» в Королевской дворцовой библиотеке в Неаполе № 87.

⁸ Каптерев, 1881. С. 75.

⁹ Горский, 1852. С. 163–172. Любопытно, что в грамоте патриарха Иоасафа, писанной по тому же случаю в том же 1668 г., дается благословение на учреждение «гимнасиона», но без упоминания о «диалектах» (Каптерев, 1885. С. 194, 196 и др.).

¹⁰ Рейтенфельс, 1906. С. 159, 160 и др. Ср. отзывы патриархов Нектария и Досифея о Паисии Лигариде: Матченко, 1878. Май. С. 46–49; Горский, 1852. С. 159–162; Каптерев. Характер отношений России. 1884. Март. С. 328–354. Паисий Лигарид получил образование в римском «Collegio gresco», где он, между прочим, прошел 3-летний философский и 4-летний богословский курсы; по свидетельству современника, он также учился в Падуге (Лавровский, 1889. С. 680, 682, 716). В 1667 г. Помпонн [Паисий Лигарид — А. Л.-Д.] опасался того, что обстоятельство «qu'il avoit esté receu Docteur à Padoue», повредит убедительности его свидетельства касательно таинства евхаристии. Паисий Лигарид был известен своей образованностью, но едва ли отличался стойкостью своих убеждений. Некоторые современники, в том числе патриархи (константинопольский и иерусалимский), открыто называли его «латинумудрствующим»; он действительно писал и издавал сочинения в пользу латинства (Лавровский, 1889. С. 708–736; Воробьев, 1893. С. 6; Пирилинг П. Паисий Лигарид: Дополнительные сведения из римских архивов // Русская старина. 1902. Февраль. С. 337–351; Голубев, 1902. С. 33–34; Каптерев. Характер отношений России. 1885. Ноябрь. С. 379, 381). Хотя московскому правительству и удалось добиться разрешительной грамоты Паисию Лигариду от Досифея, патриарха Иерусалимского, последний, подобно своему предшественнику по кафедре Нектария, с явным подозрением относился к врагу Никона и вскоре взял свое разрешение назад (Каптерев, 1898. С. 199, 207–212, 226–229, 233, 234). Мнение о том, что Лигарид преподавал некоторое время философию в Киевской коллегии, принять нельзя (Голубев, 1901. С. 354–356).

¹¹ Белокуров. Арсений Суханов. Ч. 1. Прил. С. XLV; Каптерев, 1881. С. 70–281; Каптерев. Характер отношений России. 1884. Март. С. 354–364. Н. Ф. Каптерев полагает, что Арсений Грек сделался в Риме униатом, а затем во время своих странствий — православным, басурманом и снова униатом. В своем показании Арсений Грек сообщал еще, что он три года

учился философским наукам и лекарственному учению в «венецейском городе Бадодде» (КАПТЕРЕВ, 1881. С. 211). Возможно, что здесь речь идет о Падуе, в XV в. уже действительно бывшей венецианским городом.

¹² OLEARIUS A. Vermehrte neue Beschreibung der muscowitischen vnd persischen Reyse... Schleszwig, 1656. S. 2801; Горский, 1852. С. 154, 155; Белокуров, 1888. С. 393–397. Хотя Арсений Грек мог временно преподавать в Чудовской школе и до ссылки (ср.: КАПТЕРЕВ, 1898. С. 149, 150), но, во всяком случае, главный вывод автора подтверждается известием, что уже 6 апреля 1653 г. из Патриаршего приказа было заплачено 7 руб. за бумагу, выданную «гречанину старцу Арсению для училища детям». В 1656 г. антиохийский патриарх Макарий называл Арсения Грека учителем; еще в расходных книгах 1665 г. под 30 августа записано: «Игнатью старцу плотнику за дело, что он делал у грека в школы», за 2 недели работы дано 4 алтына» (Николаевский. 1891. № 7/8. С. 173, 174).

¹³ Белокуров. Арсений Суханов. Ч. 2. С. 381; действительно, архимандрит Венедикт с толмачом своим Ивашкою Соболевым перевел «Книгу об Индийском царстве». О личности архимандрита Венедикта см.: КАПТЕРЕВ. Характер отношений России. 1884. Июль–август. С. 61–63. Греческие власти, приезжавшие в Москву, также иногда завозили с собою в качестве переводчиков малороссийских монахов (Эйнгорн, 1899. С. 239–240).

¹⁴ ДАИ. Т. 6. № 54. С. 215; Н. Спафарий придерживался латинского учения о времени пресуществления (Миркович, 1886. С. 87).

¹⁵ МЕДВЕДЕВ С. Книга о Манне // Сменцовский, 1899. «Греки смеются и плаголют: Русь глупая, ничтоже сведущая...» (Миркович, 1886. С. 12).

¹⁶ КАПТЕРЕВ. Характер отношений России. 1885. Январь. С. 70.

¹⁷ МЕДВЕДЕВ. Известие истинное. С. 7, 8, 11–15, 22, 30; Белокуров, 1885. С. 715–723; о списках и выписках из «Великого зеркала» у патриарха Адриана см.: Владимиров, 1884. С. V, VII.

¹⁸ Опись книгам, взятым в патриаршую ризную казну, 1847. № 27, 82, 298–300, 323, 354–360, 419, 512, 521, 526; Переписная книга домовою казны патриарха Никона. С. 100, 107, 118, 125, 134; о Синодике патриарха Адриана с виршами из «Вертограда» С. Полоцкого и проч. см.: Владимиров, 1884. С. 86, 89 и др.

¹⁹ Савва, 1855. С. 15; Бессонов П. А. Типографская библиотека в Москве: Исторический очерк // Русская беседа. 1859. Кн. 5. С. 90; Брайловский, 1890. С. 448, 449 («заветное писание монаха Евфимия»). Возможно, что Евфимий получил некоторые сочинения Фомы Аквинского от Е. Славинецкого; часть греко-латинских книг, по словам его «заветного писания», он получил «от стяжания игумена Сергия печатного двора». В числе книг Евфимия, поступивших в июне и июле 1705 г. в патриаршую библиотеку, оказалось 39 греческих, 26 греко-латинских, 17 польских и 3 лексикона (перечень книг Евфимия, составленный в июне, издан: Викторов, 1863. С. 50–56; перечисление же остальных, сделанное в июле, см.: Описание сборников московской синодальной типографии / Сост. А. С. Орловым. М., 1896. Ч. 1. С. XV–XVII. Ср.: Белокуров. Арсений Суханов. Ч. 2. С. 130, 167). Таким образом,

греко-латинские и польские издания (не считая лексиконов) составляли 50 % всего числа книг, поступивших в патриаршую библиотеку. Кроме того, среди книг, купленных у Евфимия или подаренных и уступленных им «великому Государю» и Печатному двору в конце 70-х годов, упомянуты: «Альвар Греколатинский» и «Фома Аквинат», между книгами были и книги на латинском языке. Все собрание Евфимия достигало 123 номеров (Викторов, 1863. С. 51; Миркович, 1886. С. 71).

²⁰ Остен. С. 65–67; Горский, Невоструев, 1859. № 121. С. 98. Евфимий не избежал влияния латинского направления даже в учении о времени пресуществления святых даров (Миркович, 1886. С. 63, 253–254; Брайловский, 1889. С. 265; Сменцовский, 1899. С. 104, 124, 125).

²¹ Афанасий, архиепископ Холмогорский, не чуждался обучения с иностранцами, охотно пользовался произведениями европейской техники и в своей библиотеке в 490 томов (270 названий) имел несколько латинских и даже немецких книг (Верюжский, 1908. С. 574, 575, 673–676).

²² Сменцовский, 1899. Прил. № 3. С. XXV. О сочинении на «гаждатели библии переводу 70-ти», поданном митрополиту Иову в 1703 г. или в 1704 г., см.: Там же. С. 334, 335.

²³ Горский, 1852. С. 178.

²⁴ Яхонтов, 1883. С. 92, 93; Дамаскин кончил свой труд в декабре 1704 г.

²⁵ АИ. Т. 4. № 108. С. 251; Смирнов. Иоаким, патриарх Московский. 1881. Май. С. 603, 604; ср.: Архив ЮЗР. Ч. 1, т. 5. № 170. С. 446.

²⁶ Шляпкин, 1891. Прил. С. 77; Брайловский, 1902. С. 329–355; Яхонтов, 1883. С. 57, 58.

²⁷ Каптерев Н. Ф. Рец. на книгу М. Сменцовского «Братья Лихуды» // Отчет о 44 присужденных наград гр. Уварова. СПб., 1902. С. 88–96.

²⁸ Медведев. Известие истинное. С. 37.

²⁹ Лихуды С. и И. Мечец духовный; см. здесь ссылки на сочинения Платона (с. 89), Аристотеля (с. 153, 222, 250), Августина (с. 188, 191, 257–259), Ансельма (с. 231), Фомы Аквината (с. 144, 314), Скотта (с. 314 и др.); примеры употребления силлогизмов см.: Там же. С. 152, 183, 185, 191, 196, 238, 254 и др.; ср.: Миркович, 1886. С. 252–254.

³⁰ Лихуды С. и И. Мечец духовный. С. 28, 31.

³¹ Каптерев, 1898. Прил. № 19. С. 75; Собрание разных записок... императора Петра Великого. Ч. 10. С. 107–122; Горский, 1852. С. 192, 193. В домовою казну патриарха Адриана в 1695 г. оказалось, между прочим, «пять грамматик греко-латинских в четь» (Белокуров. Арсений Суханов. Ч. 1. С. 127; ср.: Сменцовский, 1899. С. 72). Вся вторая книга «Риторики» Лихудов о красноречии, или о тропах и фигурах, переведена с латинского с изменением в немногих примерах (Горский, 1852. С. 192). Ср. еще письмо патриарха Адриана гетману Мазепе от 27 февраля 1692 г., начало письма писано виршами (Архив ЮЗР. Ч. 1, т. 5. № 103. С. 337).

³² Яхонтов, 1883. С. 28, 29, 35, 44, 51, 53, 57, 58, 86, 92. Возможно, что Дамаскин в своем сочинении нарочно несколько подчеркивал высокомерие и хвастливость Домецкого, для того чтобы при помощи своего «разумения писания св. Отцев» и больших знаний еще более

оттенить неосновательность его доводов, и что презрение, обнаруженное Домецким к противнику, было тоже своего рода приемом литературного спора.

³³ ПАВЕЛ АЛЕПДСКИЙ. Путешествие. Вып. 3. С. 15, 142; Вып. 4. С. 21.

³⁴ СГГД. Ч. 4. № 27. С. 94. В греческом тексте написано: «*Ek toútwn sunégetai, tón mn basilša kúrion enai ka' mh xousiasthn pantōj politikōn prfmatōj mōnon*», а не «всея вещи благоугодныя»; то же в другом месте (в подлиннике): «*Ἄρα δὲ ἵπλῃ πεντωῖ καὶ μελίστα τὸν κατὰ τὸ πρῶτον ἵπλῃ πατριάρχῃ κεῖν καὶ ὀποῖσσεσαι τὸ ἑγεμονεῖν βασιλεῦς, κατὰ περὶ τῆς πολιτικῆς ὀροῦσεῖς καὶ κρῦσεῖς...*», а не вообще «по разуму и вещи благородной». Эти уклонения были уже указаны (САМАРИН, 1880. Т. 5. С. 228). Впрочем, этот текст в русском переводе вызвал протесты со стороны крутицкого митрополита Павла и рязанского митрополита Иллариона, что вызвало речи Паисия Лигарида в защиту высоты, широты и неограниченности царской власти, но сведения о торжестве Паисия Лигарида над русскими митрополитами, сообщаемые им самим, требовали бы проверки (Воробьев, 1893. С. 28, 29).

³⁵ Братья Лихуды в «Показании и обличении ересей Лютера и Кальвина» писали, что православным христианам «единоначалие есть почитаемо» (Извеков Д. Г. Полемическая противопротестантская деятельность ученых греков братьев Лихудов // Православное обозрение. 1872. Май. С. 741).

³⁶ СГГД. Ч. 4. № 27. С. 92.

³⁷ Миркович, 1886. С. 248, 249.

³⁸ Брайловский, 1890. С. 443.

³⁹ МАНСВЕТОВ И. Как у нас правилась церковные книги: Материалы для истории книжной справы в XVII ст. по бумагам архива типографской библиотеки в Москве // Прибавления к творениям св. Отцов в русских переводах. 1883. Кн. 3/4 С. 534–536, 570–573. Поправки к статье И. Мансветова см.: Брайловский, 1890. С. 437–441; Брайловский, 1902. С. 48, 50, 108–110; Шляпкин, 1891. С. 219.

⁴⁰ Грамота патриарха, вероятно, была написана под влиянием известий, которые были сообщены ему его племянником, архимандритом Хрисанфом, посланным им в Москву, а Лихуды имели неосторожность оскорбить архимандрита Хрисанфа (КАПТЕРЕВ, 1898. С. 288, 306, 310; Шляпкин, 1891. С. 217). Впрочем, патриарх Досифей имел личные счеты с Лихудами (КАПТЕРЕВ. Характер отношений России. 1885. Январь. С. 54–57).

⁴¹ Поликарпов, 1791. С. 300, 301; впрочем, тогда же и преподавание наук в академии на латинском языке также временно прекратилось.

⁴² САВВА, 1855. С. 220; СОЛОВЬЕВ. История России. Т. 14. Стб. 1223–1226. О П. Артемьеве ср.: СМЕНЦОВСКИЙ, 1899. С. 315–318.

⁴³ Каталог Баузе, 1862. № 8. С. 46; ЯХОНТОВ, 1883. С. 28 (свидетельство Дамаскина); Тайные письма иезуитов. С. 235; по-итальянски говорили князь Дмитрий и Федор Голицыны, а также один из братьев парицы Евдокии Федоровны Лопухиной (Смирнов, 1855. С. 31–36). Петр Толстой,

проведший около полутора лет в Италии (1697–1698), «хорошо говорил по-итальянски» (Берхгольц, 1858. С. 98). Напротив, «учителя греческие послали роспись на 40 человек белых учеников в сенатскую канцелярию»; «обаче сомневаюсь, — писал по этому поводу Ф. Поликарпов графу Мусину-Пушкину в 1711 г., — дается ли по неволе своевольным наука?» (Черты из истории книжного просвещения при Петре Великом // Русский архив. 1868. № 5. Стб. 1047; ср.: Москвитянин. 1852. № 5. С. 1–3; Соловьев. История России. Т. 11. Стб. 151, 152).

⁴⁴ Письма и бумаги имп. Петра Великого. Т. 6. № 2004. С. 372, 373.

⁴⁵ СМЕЛОВСКИЙ, 1845. Март. С. 69; СМЕНЦОВСКИЙ, 1899. С. 302, 303.

⁴⁶ Описание документов Синода. Т. 1. № 29. Стб. 11; Т. 7. Прил. № 8. Стб. 111; Миркович, 1878. С. 59. В 1716 г. в школе числилось 60 человек дворянских детей, присланных сюда из Санкт-Петербургского адмиралтейства для обучения «славянскому чтению и письму» (ср.: Описание документов Синода. Т. 2, ч. 1. № 18. Стб. 15).

⁴⁷ Описание документов Синода. Т. 1. Прил. Стб. 33–99. Всего в книгохранительнице в школах и в Колмове монастыре оказалось архиерейских книг 345, кроме 11 «связков» тетрадей, да еще в Софийском доме 405 книг. Между книгами «келейными, архиерейскими» можно отметить: «О учении латинском, славенском и греческом, кое полезно?» (рукопись); несколько букварей лексиконов для изучения греческого, латинского, польского и немецкого языков; «Богословия латинская»; «Псалтыри толковые, латинские»; «Поучения на весь год... с расположением хитростным, латинская» (ср.: «Поучения вселетные, архиерейски руки»); «Праведное разумение уклоняется от зла и творити благое, латинская»; «О четырех монархиях, латинская» (ср.: SLEIDANUS J. De quatuor summis imperiis: libri tres. [S. l.] 1669); «Библия, польская» (Вуйкова?); «Монархия турецкая, польская». Кроме этого, нельзя не обратить внимания и на книгу «Евангелие и Псалмы, немецкие», а также на «Философию нравоучительную», вероятно, сочинение А. Миславского (см. выше). В числе архиерейских книг в Колмовом монастыре опись упоминает даже книгу: «Установление древнего Рима Иустиниана царя, латинскую» (Описание документов Синода. Т. 1. Прил. Стб. 99).

⁴⁸ СМЕНЦОВСКИЙ, 1899. Прил. № 4. С. XXVII–XXXV; Чистович, 1861. С. 73, 74; Яхонтов, 1883. С. 13, 16, 19. Г. Домецкий называл римлян «схизматиками», а не еретиками, приберегая последний термин для лютеран и кальвинистов. Уже в 1708 г. митрополит Иов враждебно отзывался о Г. Домецком (Чистович, 1861. С. 83, 85). О сочинениях Г. Домецкого см.: Отчет имп. публичной библиотеки за 1884 г. СПб., 1887. С. 107–113; Петров. Описание. Вып. 3. № 596. С. 259; Любимов, 1875. Сентябрь. С. 89 и др.

⁴⁹ СТРОЕВ, 1882. С. 74, 75; Любимов, 1875. Сентябрь. С. 89; Яхонтов, 1883. С. 5, 15, 16, 42; ОБРАЗЦОВ И. Архимандрит Гавриил Домецкий и иеродиакон Дамаскин // Духовная беседа. 1865. № 3. С. 91, 92; впрочем, Дамаскин, по-видимому, знал латинский язык. Ср. название рукописи, принадлежавшей митрополиту Иову, — «Возбличение на Домецкого о порицании его на Остен» (Описание документов Синода. Т. 1. Прил.

Стб. 37). В письме от 29 марта 1709 г. митрополит Иов уже открыто высказывал нижегородскому митрополиту Сильвестру свое разочарование в Г. Домецком (Чистович, 1861. С. 61 и др.).

⁵⁰ Яхонтов, 1883. С. 14. В борьбе с приверженцами латино-польской культуры «пестрые», т. е. по словам Дамаскина, люди, «ни православные, ни инославные», кажется, не имели самостоятельного значения, едва ли они образовывали партию — «часть». Одним из таких лиц, стоявших между западниками и восточниками, следует, пожалуй, признать К. Истомина (Брайловский, 1902. С. 76, 78, 102, 118 и др.).

⁵¹ Чистович, 1861. С. 79, 80, 119, 132, 133. В письме к А. И. Иванову архипастырь упоминает о том, что «в будущее же и латинскому диалекту хотящим учение преподается» (Там же. С. 127); но письмо не датировано (ср.: Там же. С. 131). В письмах же 1706–1707 гг. речь идет о том же учении как о состоявшемся факте. В то же время митрополит хлопотал о высылке ему на время известного лексикона Епифания Славинецкого (Там же. С. 81, 118). В числе келейных архиерейских книг можно указать: «Букварь... писмен славенских, греческих, латинских и полских»; «Именозватель, или Собрание вещей трезычное латински, польски, немецки»; «Два лексикона Влаховы, четвероязычны»; «Две грамматики греко-латинские»; «Альвар»; «Фемы и хрии риторические, новосочиненные учениками на разные речи, с толкованием» и проч. Там же опись 1716 г. упоминает, однако, лишь о «школе славенской» (Описание документов Синода. Т. 1. Стб. 30–99; Т. 7. Прил. 8. Стб. 111–112. Ср. еще: Яхонтов, 1883. С. 16; Миркович, 1878. С. 57; Сменцовский, 1899. С. 343); вообще о новгородской школе см.: Сменцовский, 1899. С. 339–363. Не ранее 1712 г. к И. Лихуде переехал на время Карион Истомин, а может быть, и Николай Семенов (Чистович, 1861. С. 63, 87, 98, 99, 118).

⁵² Любимов, 1875. Сентябрь. С. 86, 87; автор указал и на несколько сочинений против католиков из рукописей Софийской библиотеки (с. 88).

⁵³ Описание документов Синода. Т. 7. Прил. 8. Стб. 94, 100, 108; ср. еще: Неизданные письма св. Димитрия Ростовского. С. 283, 284. В числе учеников новгородской школы, бывших под «учением учителей Лихудиевых», Синод в своем доношении упоминает, например, поддьяка Ф. Максимова. Он «написал» даже сокращенную «Граматику», которую Синод решил напечатать, и сам стал обучать воспитанников школы грамматике и риторике «грекословенски». Он преподавал также и «словенскую грамматику» ученикам, присланным по постановлению Синода из разных епархий в ту же школу. Ф. Максимова, в свою очередь, удалось выпустить из нее ученика Ст. Максимова, который начал обучать учеников каргопольской епархиальной школы. Вообще «грамматисты», выходявшие из новгородской школы, получили исключительное право «учить учиться хотящих». В 1723 г. Синод постановил, что «кроме оных славенскую грамматику окончивших, никого учить никому не дерзать» и «весьма» запретить детям шляхетским, купеческим и прочих чинов людей «неполезное учение у невежд».

⁵⁴ Покровский Н. Борьба с протестантскими идеями в петровское время: Князь Михаил Кропоткин // Русский вестник. 1872. Сентябрь. С. 211–214; Чистович, 1861. С. 74.

⁵⁵ Миркович, 1886. С. 229–230.

⁵⁶ Каталог Баузе, 1862. № 22. С. 47; Чистович, 1861. С. 123, 124.

⁵⁷ Чистович, 1861. С. 85, 86; Сменцовский, 1899. С. 375–389. С. Лихуда действовал в этой школе главным образом до 1712 г. С 1711 г. школу, до того времени подведомственную канцелярии Московской типографии, велено было ведать в приказе книгопечатного дела. Через несколько лет она была переведена с Казанского подворья в дом типографии, где и преподавал А. Скиада, а из дома типографии, по его «представлению» (судя по известию Г. Вишневого в 1724 г.) — в здание Славяно-греко-латинской академии. Здесь, однако, она была «совокуплена» с латинскими школами, причем ту школу «содержал» за отказом А. Скиады, «не похотевшего учить» в Заиконоспасском монастыре, Алексей Кириллов, сын Барсов, ученик Лихудов, «на латинском, а больше на греческом диалекте искусный» (Вишневецкий Г. Дополнения к Историческому известию // ДРВ. Ч. 16. № 22. С. 305; Описание документов Синода. Т. 2, ч. 2. № 1021. Стб. 290; Т. 8. № 206. Стб. 203). Но уже в одном из своих доношений Синоду 1726 г. Ф. Поликарпов писал: «А школ греческих сила изнемогает и требуют особливого милостивого призрения» (Описание документов Синода. Т. 6. № 267. Стб. 463); с 1732 по 1743 г. преподавание греческого языка здесь, по-видимому, было прервано, а в 1743 г. школа окончательно была слита с академией (ср.: Описание документов Синода. Т. 1. № 466, 615. Стб. 543, 667; Т. 2, ч. 1. № 253. Стб. 400; Т. 5. № 7. Стб. 16).

⁵⁸ Описание документов Синода. Т. 1. № 117. Стб. 88. С 1712 г. еще одно известие о преподавании обоими братьями в греческой школе на Казанском подворье см.: ДРВ. Ч. 16. С. 303. С. Лихуда был назначен для смотрения и правления перевода Библии на «словенский» язык; ср., однако: Сборник РИО. СПб., 1873. Т. 11. С. 306; в 1723 г. он определен в Солотчинский монастырь в архимандриты.

⁵⁹ Описание документов Синода. Т. 2, ч. 1. № 331, 671. Стб. 476, 1025; ср.: Там же. Т. 2, ч. 2. № 1021, 1024, 1186. Стб. 290, 292, 526; Т. 3. № 148. Стб. 170; Т. 8. № 129, 146, 180. Стб. 124, 142, 175; Пекарский, 1862 (2). Т. 1. С. 113, 190, 216–218, 370, 371; Черты из истории книжного просвещения при Петре Великом. Стб. 1043. И. Лихуда умер в 1717 г., Софроний — в 1730 г.

⁶⁰ Описание документов Синода. Т. 1. Прил. Стб. 18.

⁶¹ Там же. Т. 3. № 400. Стб. 449; ср.: Там же. Т. 5. Прил. Стб. 204. При Феодосии Яновском число детей, «подчиненных синодского ведения» и обучавшихся в школе, достигло нескольких сотен, тем не менее разночинцы «в светской команде обретающиеся» неохотно отдавали в нее своих детей. «Новозаведенная латинская школа» «упразднилась», однако, в 1726 г., т. е. вскоре после ссылки ее основателя в Корельский монастырь (ПСЗ. Т. 7. № 4717. С. 475; Описание документов Синода. Т. 7. Прил. 8. Стб. 108 и др.). Впрочем, школа продолжала существовать и

в позднейшее время: управители архиерейского дома в 1733 г., например, доносили, что в ней учатся перковнические дети; но они обучались только славянскому, чтению и письму (Описание документов Синода. Т. 10. № 378. Стб. 621).

⁶² Поликарпов, 1791. С. 301. Впрочем, Хрисанф писал патриарху Адриану про Николая [Семенова — *А. Л.-Д.*], что он «доволен есть... таковое дело [т. е. греческое учение — *А. Л.-Д.*] управлять» (КАПТЕРЕВ, 1898. С. 310), но, говоря об «учениках» Лихудов, он, однако, вышеприведенный отзыв делает только о Семенове, а не о Поликарпове. О иеродиаконе Иове см.: Сменцовский, 1899. С. 296; ВЕРЮЖСКИЙ, 1908. С. 591, 592.

⁶³ Поликарпов Ф. Лексикон трехязычный. М., 1704. Л. 6 об.; Брайловский С. Н. Федор Поликарпович Поликарпов-Орлов — директор Московской типографии // ЖМНП. 1894. Сентябрь—октябрь. С. 266—268; Ноябрь. С. 59—79; Пекарский, 1862 (2). Т. 1. С. 128, 175, 183, 191, 211; Т. 2. № 41, 80, 390. С. 48, 93, 431; Чистович, 1861. С. 82. О дальнейшей судьбе Ф. Поликарпова, уличенного во взяточничестве, и об «отрешении от типографии» см.: Описание документов Синода. Т. 1. № 402. Стб. 464; Т. 2, ч. 2. № 1217. Стб. 544.

⁶⁴ Шмурло, 1894; Цветаев, 1896. П. Постников, как известно, вслед за тем учился в Падуанском университете, где, между прочим, прослушал курс философии, что удостоверяется и выданным ему аттестатом (Цветаев, 1896. С. 25, 41, 57).

⁶⁵ Роговский П. Челобитная к патриарху Адриану, описание жития и учения, и исповедания веры игумена Заиконоспасского училищного монастыря // ДРВ. Ч. 18. С. 148—151, 159—162; СТРОЕВ, 1882. С. 223; Тайные письма иезуитов. С. 272, 300, 306; иезуит И. Борула пишет про него: «Vir est egregius et sincerus, quem jam aliquoties conveni», а составитель (или составители) «Brevis relatio» сообщают, что «in extremo tamen agone (cui contigit adesse aliquot catholicos) omnibus viribus detestatus fuit Photius et Schisma...»; «Filii poparum, — писал Ф. Эммилиан в 1701 г., — omnes compelluntur ad studia latina...» (Тайные письма иезуитов. С. 264); Поликарпов, 1791. С. 302; Надеждин Н. И. Палладий Роговский, первый русский доктор // Сын Отечества. 1840. Кн. 4. С. 598—628; Смирнов, 1855. С. 78—80.

⁶⁶ Десять поучений первого русского доктора богословия игумена Палладия Роговского // Прибавления к творениям св. Отцов в русских переводах. 1883. Ч. 3/4. С. 277—339. Проповедник ссылался, например, на мнения Августина, Ансельма Кентерберийского, Бельярмина... В своих проповедях он иногда следует летоисчислению, принятому в римской церкви (Там же. С. 324), долго останавливается на обсуждении вопросов о том, «зачалася ли св. Дева без греха первородного... иже во гресе» (Там же. С. 283), «чесо ради господь наш Иисус Христос крестился, будучи без греха» (Там же. С. 305) и т. д. Впрочем, поучения П. Роговского содержали довольно много исторических толкований текстов, служивших темами для них. П. Роговский скончался 23 января 1702 г. (ДРВ. Ч. 18. С. 198).

⁶⁷ Поликарпов, 1791. С. 302; Он же. Лексикон треязычный. Л. 8. Здесь автор называет Славяно-греко-латинскую академию «славяно-латинским училищем» и упоминает о ректоре ее Раф[аиле] Краснопольском как о знатоке латинского диалекта.

⁶⁸ Терновский, 1864. Февраль. С. 246–252 (Письмо патриарха Досифея С. Яворскому от 15 ноября 1703 г.).

⁶⁹ Петров. Описание. Вып. 3. № 542. С. 232: «Молоток на Камень веры»; см. выписки: Чистович, 1868. С. 389–391; Терновский, 1864. Январь. С. 60, 61, 63–67; Февраль. С. 246 и др.; Самарин, 1880. С. 48, 49, 63–71, 85, 86, 90, 117, 118, 230; Морозов, 1880. С. 75–82; Шляпкин, 1891. С. 226; Булаков, 1843. С. 160, 161.

⁷⁰ Голубев, 1900. Октябрь. С. 585, 586, 610, 611.

⁷¹ Терновский, 1864. Февраль. С. 249; Каптерев. Характер отношений России. 1885. Январь. С. 62–64, 68, 69.

⁷² Смирнов, 1855. С. 81.

⁷³ Комментарий Суареца был рекомендован в «Ratio studiorum» (ZALEŃSKI. T. I. S. 115–116).

⁷⁴ Описание документов Синода. Т. 10. № 378. Стб. 621; Неизданные письма св. Димитрия Ростовского. С. 283, 284; Шляпкин, 1891. С. 328–337. В сборниках мелких сочинений святителя и собранных им материалов можно найти «множество статей правоучительного содержания» (Савва, 1855. С. 168, 169).

⁷⁵ Миркович, 1886. С. 225, 226 (из прошения об издании «Щита веры»).

⁷⁶ Описание документов Синода. Т. 7. Прил. Стб. 27; Т. 8. № 606. Стб. 570; об обучении латинскому языку в школе при доме князя А. М. Черкасского см.: Там же. Т. 8. № 619. Стб. 593.

⁷⁷ [Санкт-Петербургский филиал Института российской истории РАН. Коллекция 115. Д. 393. Л. 234 об.–235]. Сборник копий с грамот и других бумаг патриарха Андриана.

⁷⁸ Чистович, 1868. С. 98, 510; в то же время и малороссиян называли иногда поляками (Там же. С. 187).

КНИГА II ГЛАВА ПЕРВАЯ

¹ Frank. Bd. 2. S. 384 ff.; философия Х. Вольфа была даже рекомендована прусским правительством кандидатам в проповедники, а его метафизика считалась некоторыми после Библии лучшей книгой.

² Соболевский, 1903. С. 103–104; целый ряд переводов других подобных же сочинений, касающихся военного искусства см.: Там же. С. 104–110.

³ ŁUKASZEWICZ. T. I. S. 72, 372.

⁴ BUDDEUS F. Concordia religionis christianae statusque civilis. Hallae, 1703; сторонники эклектической школы были противниками догматической системы Х. Вольфа; их можно признать наследниками Х. Томазия;

кроме Ф. Буддея, того же направления держались, например, Н. Гундлинг, А. Рюдигер и Х. Крузиус (ZELLER, 1875. S. 223–231).

⁵ ŁUKASZEWICZ. T. 1. S. 102–111. Попытки реформ относятся главным образом в Замостье к 1746 г., а в Кракове — к 1765 г.

⁶ DOBSZEWICZ V. Praelectiones logicae ex probatis veterum recentiorum... Vilnae, 1761; автор был профессором математики и философии в Виленском университете; в его учебнике схоластика сплетена с учениями Бэкона, Декарта, Гассенди, Локка «и других» (BIELIŃSKI, 1899. T. 2. № 2222; T. 3. S. 157).

⁷ ŁUKASZEWICZ. T. 2. S. 108. В своем представлении Т. Замойскому, канцлер писал: «philosophia... cale zaniedbana», а «jus naturae, jus belli et pacis, jus publicum et civile regni — jedno u nas mało znane, drugie per desuetudinem zapomniane...» (Ibid.).

⁸ BUKOWSKI, 1883. T. 1. S. 94–101, 132, 387 и др. (автор, впрочем, пишет о Реформации с католической точки зрения); ŁUKASZEWICZ. T. 1. S. 396, 405–408, 418, 425, 439. В Торуньской школе, например, судя по одному известию от 1723 г., преподаватель П. Шульц читал естественное право по сочинениям Пуфендорфа.

⁹ Харлампович, 1898. С. 213–214. В состав кальвинистских и социнианских школьных программ, вообще придававших лишь «относительное» значение светским наукам, между прочим, включали, кроме этики Аристотелевой, еще сочинения Цицерона по морали, истории, а иногда и право; в социнианских школах могли читать не только обычные курсы философии (например, в паневецкой, существовавшей, впрочем, лишь до 1611 г.), но и курсы логики и метафизики «реформированной» (reformata) Иоанна Стегмана, а в любартовской школе изучали и «гражданское польское право, к которому после присоединилось изложение книг Юстиниана» (Харлампович, 1898. С. 161, 173, 174, 178–182); «Раковская академия превосходила даже Виленскую», но была закрыта после одного инцидента, вызванного раковскими студентами в 1637 г. (ŁUKASZEWICZ. T. 1. S. 359–360; Харлампович, 1898. С. 162, 164–165).

¹⁰ Левицкий, 1882; Малышевский, 1884. С. 132–133, 135, 139. О «конфедерациях» между протестантами и православными против католиков и т. п. способах сближения между ними см.: Никольский, 1862. Т. 2. С. 129–133. Известно, что лютеранство пользовалось в Западной Руси наименьшим сочувствием и что антитринитарии были уже изгнаны из польского государства в 1658–1660 гг. (Архив ЮЗР. Ч. 1, т. 6. С. 177–180). Впрочем, южнорусское влияние обнаружилось и в заимствованиях, какие московская противопротестантская полемическая литература делала из сочинений малорусских (ЦВЕТАЕВ, 1890 (1). С. 600, 602, 603, 611, 637, 645, 647, 671).

¹¹ Белокуров, Домов и др., 1902.

¹² АЭ. Т. 1. № 238, 239. С. 241–256; Игнатий, архиепископ Воронежский и Задонский. История о расколах в церкви российской. Ч. 1. СПб., 1849. С. 120; сведения об учении Феодосия Косого см.: Зиновий Отенский. Истины показание. С. 41–42, 44, 45 и многие др.

¹³ Ильинский, 1898. Т. 3. С. 268–273, 279–281, 283–289; автор указывает и на влияние учения антитринитариев — патрипассиан и социниан на катехизис, между прочим, в рассуждении Лаврентия Зизания о нравственной природе человека, не лишившегося после грехопадения свободной воли: «самовластием человек обращается к добродетели, якоже и злобам, им же почтен бысть исперва Адам от Бога» (Там же. С. 272, 280–281, 288).

¹⁴ СТРОЕВ, 1882. С. 34–35; САВВА, 1885. С. 191; ЯХОНТОВ, 1883. С. 37; ХАРЛАМПОВИЧ, 1898. С. 176–177, 208–209; РОДОССКИЙ, 1894. С. 122. Отзывы Тверитинова см.: Описание документов Синода. Т. 2. Стб. 303; Прибавл. 18. Стб. 147. «Казанье св. Кирилла Иерусалимского» было составлено Ст. Зизанием также под влиянием протестантских писателей и вошло в состав «Кирилловой книги», довольно разнообразной по своему содержанию (Харлампович, 1898. С. 212, 380–381; ср. с. 378); между тем, «книга Кириллова», изданная в Москве в 1644 г., быстро распространилась (Николаевский, 1890. С. 149). Московское правительство обвиняло кн. И. Хворостинина в том, что он «приставал к польским и латинским попам», что у него «были вынаты книги латыньския ереси многия» и что он говорил: «Молиться не для чего и воскресения мертвым не будет» и «про христианскую веру и про святых угодников Божих говорил хульные слова» и ел мясо и пил вино «преж Пасхи» (СГГД. Ч. 3. № 90. С. 331); трудно сказать, можно ли в данном случае усматривать влияние рационализма.

¹⁵ Памятники к истории протестанства в России. С. 212. Свидетельство, приведенное в тексте, было действительно высказано С. Медведевым (Прозоровский, 1896. С. 206); оно было повторено П. Негребецким в его челобитной. Ср. еще: Морозов, 1880. С. 43–45.

¹⁶ DE LA NEUVILLE, 1841. № 9. С. 597; ср.: Мулюкин, 1908. С. 57–81. Сами иностранцы приходили к заключению, что в Московское государство «можно проникнуть лишь под видом купца» (слова Я. Рейтенфельса см.: Пирлинг, 1906. С. 16). Новоторговый устав разрешает купцам торговать в Архангельске, Великом Новгороде и Пскове, разрешая пропускать далее в Москву и иные города лишь тех, «у которых будут великого государя жалованные грамоты о торгах, за красною печатью» (ПСЗ. Т. 1. № 408. С. 689. Статьи 85, 86).

¹⁷ Прозоровский, 1896. С. 249.

¹⁸ «Великая есть антипафия древняя межъ народа руского и латинского», — писал автор «Довода» (КАПТЕРЕВ, 1889 (1). Прил. С. 94). «...Tomus, — писал про „Кириллову книгу“ Крижанич, — qui continet maximas tam Photianorum, tam Luteranorum contra sedem D. Petri commenta, ...repletus non solum odiosis, sed etiam obscoenissimis fabulis et mendaciis: quas Graecorum invidia adeo foedis verbis in Romanam Ecclesiam eructavit, ut nullum virum honestum, sed tautum cynicum aliquem decere possint» (Крижанич Ю. Повествование о положении православия в Московском государстве // Белокуров, 1903. Прил. С. 237–238, ср. с. 250, 278).

¹⁹ СГГД. Ч. 3. № 83. С. 321.

²⁰ АИ. Т. 3. № 181. С. 332; ЦВЕТАЕВ, 1885 (2). Прил. № XVI; еще в 1689 г. иезуиты Давид и Товия были высланы из Москвы (СГГД. Ч. 4. № 203. С. 618).

²¹ В рецензии на известное сочинение И. Соколова об отношении протестантизма к России в XVI и XVIII вв. И. Мальшевский настаивает на том, что «последовательно и постепенно проводимых планов и действий [протестантской] пропаганды не существовало, кроме тех обыкновенных, отдельных попыток или просто случаев, какие нам видны по... источникам»; впрочем сам рецензент в дальнейшем изложении несколько смягчает категоричность этого положения, приписывая попытки пропаганды не местным протестантам, а «новым выходцам» (МАЛЬШЕВСКИЙ, 1884. С. 117; ср. вообще с. 114–120 и др.).

²² POSSEVINUS A. *Moscovia, eiusdem novissima descriptio... Antverpiae*, 1587. P. III; СГГД. Ч. 3. № 83. С. 316–322. Олеарий пишет: русские «терпят всякаго рода вероисповедания и охотно ведут дела с разными народностями..., с лютеранами, кальвинистами» и другими; «но папистов и жидов не любят»; ненависть русских «к латинской церкви исконная и как бы природная...» (ОЛЕАРИЙ, 1870. С. 323, 369, 374); см. еще: МАКАРИЙ. Т. 11. С. 231–234; Памятники к истории протестанства в России. С. 208; Белокуров, 1902. С. 90, 98 (здесь повторяются отзывы Поссевины); Соколов, 1891 (2). С. 29, 42. «От... езуитов, — читаем мы в ответе московского правительства германскому послу Л. Курцу в 1691 г., — в грекороссийским законам и церковным догматом многая, при житии их [в Московском государстве — А. Л.-Д.] чинилась противность, а люторы и калваны, хотя отстоят еретичеством своим от восточного благочестия дале католиков, однакож противности от них грекороссийскому благочестию нет и ни в какие духовныя дела они не вступаются» (ПДС. Т. 7. Стб. 850). «Мы ведь лишены, — писал один из иезуитов в 1702 г., — всякой человеческой помощи и окружены яростной неприязнью и кознями со стороны кальвинистов и со стороны могущественных в настоящее время лютеран». В своем изложении на Лютера поп Иоанн (Наседка) писал про него, что он «справедливо уразумел, что папа римский уклонился от истины и справедливо возстал на папу...»; впрочем, автор «Изложения» тут же замечает, что Лютер «предал своим последователям многие ереси, еще злейшия папских» (Никольский, 1862. С. 7, 158); о том, в какой мере можно признать ключаря Иоанна Наседку автором «Изложения» и не был ли он только составителем сборника статей, по крайней мере отчасти не им сочиненных (Там же. С. 159–168). Составитель «Соображений касательно московской миссии», бывший некогда императорским (австрийским) послом в Московии, писал, например, что к ежедневным обвинениям, которые еретики направляют против римлян и которые они нередко прикрашивают гнуснейшим баснословием, «эта грубая и необразованная страна весьма охотно открывает свои уши» (Тайные письма иезуитов. С. 232, 272, 370).

²³ ЦВЕТАЕВ, 1886 (2). С. 1–99. Впрочем, следует заметить, что правоверные московские полемисты склонны были с религиозно-обрядовой точки зрения поставить католичество выше протестанства; в прении

о верах защитники православия, быть может, несколько увлекаясь полемикой с протестантами, заметили: хотя «римляне и еретики и от святых отец прокляты, но, к вашей вертячей худой вере прикладывая, от греческой же отменяя, у них лучше вашего» (ЦВЕТАЕВ, 1890 (1). С. 663).

²⁴ МАУЕРБЕРГ А. *Iter in Moschoviam*. § 69. Р. 209 и др.; ПАВЕЛ Алеппский. Путешествие. Вып. 3. С. 78 (о ненависти Никона к «еретикам», т. е. «немцам, шведам и англичанам»); ср. с. 137; ср.: Никольский, 1862. С. 124–125.

²⁵ Гурлянд, 1903. С. 15, 33, 49 (1660 г.); Лихачев, 1898. С. 7. Слова И. Грегори, приводимые здесь, еще резче; он пишет: «царь наш немецкий народ любит больше русских...»

²⁶ ОЛЕАРИЙ, 1870. С. 164. Н. И. Романов был преимущественно расположен к «немцам»; о Морозове см.: Там же; он же хвалит В. П. Шереметева, казанского воеводу, за уважение к иноземным обычаям (Там же).

²⁷ Практика перекрещивания, усвоенная с первых времен патриаршества и освященная собором 1620 г., значительно мешала обращению протестантов в православие, а, значит, и обрусению их (МАЛЫШЕВСКИЙ, 1884. С. 124); много ли нашлось бы желающих, если бы такая практика пременялась, конечно, другой вопрос.

²⁸ А. Олеарий насчитывал в Москве до 1000 лютеран и кальвинистов, а Я. Рейтенфельс (1671–1673) до 18 000 немцев (ОЛЕАРИЙ, 1870. С. 369; REUTENFELS J. *De rebus moschoviticis. Patavii*, 1680. Р. 152, 227). В 1679 г. лекарь Горстен по поручению московского правительства привез из Германии 10 человек, причем указывал на то, что «все те лекари лютерские веры и в том числе один католицкие веры» (ЦВЕТАЕВ, 1896. С. 16). Судя по грамоте 1390 г., данные на церкви, в которых иноземцы по своей вере Богу молились, были выданы из Земского приказа в 7151 (1643 г.), 7161, 7161, 7169 и 7178 гг., что также указывает на возрастание численности протестантов; за десятилетие с 7151 по 7161 гг. появилась всего одна кирка, за десятилетие с 7161 г. по 7170 — три кирки (СГГД. Ч. 3. № 116. С. 404–406; Ч. 4. № 207. С. 622–623).

²⁹ В XVII в. Аптекарский приказ имел довольно важное образовательное значение; между тем, уже в 7162 г. по указу великого государя велено было «брать» туда «в ученье лекарского дела» и [из? — А. Л.-Д.] стрельцов и стрелецких детей и иных всяких чинов не из служилых людей (Материалы по истории медицины в России, собранные Н. Новомбергским. СПб., 1905. С. 37).

³⁰ МАССА И. Три письма Генеральным штатам // Вестник Европы. 1868. № 1. С. 243; № 8. С. 809–810.

³¹ COLLINS, 1671; Иконников, 1883. Октябрь. С. 26, 52; Ноябрь. С. 282; известно, что А. Л. Ордин-Нащокин был в Копенгагене.

³² ПСЗ. Т. 1. № 278. С. 513–514; Т. 2. № 1121. С. 669–671; ЦВЕТАЕВ, 1883. С. 16–17, 26–27, 37–38.

³³ COLLINS, 1671 (русский перевод: ЧОИДР. М., 1846. Кн. 1. С. 38, 39). Ср.: Кленк. С. 295; ПСЗ. Т. 2. № 792. С. 231–232; ср.: Там же. № 805. С. 239–240. См. о пристрастии А. С. Матвеева к иноземным немецким предметам (Дворцовые разряды. СПб., 1852. Т. 3. Стб. 1176–1177 и др. — 1675 г.;

поднесение царю Алексею Михайловичу). Вместе с царем Алексеем Михайловичем Матвеев ходил войною на свейского короля и был под Ригой (История о невинном заточении ближнего боярина А. С. Матвеева... СПб., 1776. С. 52). После известного путешествия Петра Великого в Англию положение англичан в России, по-видимому, несколько улучшилось: ввиду не прекращавшейся «промеж них и галанцов противности», последние, судя по одному письму П. Возницына из Амстердама от 1 марта 1698 г., «гораздо боялись англичан, дабы их вовсе от московского торгу не отбили» (Письма и бумаги имп. Петра Великого. Т. 1. С. 390, 621). Тем не менее, по свидетельству К. де Бруина, в 1702 г., когда в Архангельск прибыло очень много купеческих и несколько военных кораблей, английских судов насчитывали до 70, голландских же 69; но в числе английских кораблей было «много небольших с незначительным грузом», оговорка, которой автор не сделал относительно кораблей голландских; кроме того, здесь же стояло 16 гамбургских, 4 датских и 2 бременских корабля (Бруин, 1873. С. 100); Цветаев, 1883 (2). С. 36; Гурлянд, 1903. С. 8.

³⁴ Об отношениях кн. В. Голицына к И. и С. Лихудам см.: Сменцовский, 1899. С. 254–262; к латинствующим — см. выше, отдел 1; князь также благосклонно принимал иезуитов и оказывал содействие протестантам; см. следующее примечание и в кн: Tolstoy D. Le catholicisme romain en Russie: Études historiques. Paris, 1863. P. 115, 320.

³⁵ DE LA NEUVILLE, 1841. № 10. С. 56, 141. «Огромное» здание «коллегиума» было построено будто бы благодаря В. В. Голицыну (GORDON. Vd. 1. S. 413, 452; T. 2. S. 4, 118, 120, 142, 158, 159, 167, 205, 226, 230, 241, 279; ЦВЕТАЕВ, 1888. С. 104–106; СГГД. Ч. 4. № 195. С. 594–596; ПСЗ. Т. 3. № 1331. С. 8–9); впрочем, о действительных результатах грамоты 1689 г. мы ничего не знаем: ЩЕБАЛЬСКИЙ И. К. Правление царевны Софии. М., 1856. С. 8, 100; Соловьев. История России. Т. 14. Стб. 1027; ЦВЕТАЕВ, 1886 (2). С. 234–238. О сношениях кн. В. В. Голицына с католиком П. Гордоном, благодаря которым князь был хорошо знаком с политическими событиями, в то время происходившими в Англии, см.: БРИКНЕР, 1878. С. 110, 157.

³⁶ Розыскные дела о Федоре Шакловитом. Т. 4. С. 33; Соловьев. История России. Т. 14. Стб. 1050–1052; ср. еще ниже.

³⁷ МИЛЛЕР, 1791. С. 372; КРЕКШИН, 1841. С. 87, 88.

³⁸ ЦВЕТАЕВ, 1883 (1). С. 87, 89, 90, 102 (отнятие у иноземцев русской прислуги в Архангельске и Холмогорах); ПСЗ. Т. 1. № 85. С. 273; ср. № 386. С. 637; Т. 3. № 1622. С. 434–443. Кроме Москвы иноземцы оседали главным образом в Архангельске и других городах, лежавших вдоль тех путей, которые в то время связывали Москву с заграничными европейскими центрами; несколько замечаний о них см.: ЛАППО-ДАНИЕВСКИЙ, 1885. С. 75–81; ЦВЕТАЕВ, 1890 (1). С. 338 и сл.

³⁹ COLLINS, 1671 (русский перевод: ЧОИДР. М., 1846. Кн. 1. С. 2); ЦВЕТАЕВ Д., 1886 (2). Иноземцы, обратившиеся в православие, нередко переселялись из Немецкой слободы в русскую часть города (Там же. С. 65, 80, 83).

⁴⁰ ОЛЕАРИЙ, 1870. С. 318; на заводах Д. Тильмана и П. Марселеса в конце XVII в. были, по-видимому, две церкви: лютеранская и реформатская, а также школы; MAUERBERG A. *Iter in Moschoviam...* § 69; ЦВЕТАЕВ, 1888. С. 86, 87, 93–96, 100; русские рабочие, как видно из дела 1686 г., иногда долго жили у иноземцев, например, по 12–16 и даже 40 лет, там же приведено известие, что русские торговые и всяких чинов люди разных городов во время молебны иноземцев в своих кирках приходят и пение их слушают. «Одним из инструкторов» был, может быть, известный Белободский. См. еще указ 1653 г. об отписке поместий и вотчин у нескольких немцев, не крестившихся в православную веру, за то, что они своим крестьянам «чинили всякую налогу и утеснение в нашей православной христианской вере греческого закона и крестьянским душам многое осквернение...» (ПСЗ. Т. I. № 103. С. 292–293); ЦВЕТАЕВ, 1886 (2). С. 273; ЦВЕТАЕВ, 1883. С. 60, 61; ЦВЕТАЕВ, 1890 (1). С. 226, 335, 584).

⁴¹ Популярность «Прения о вере с датским королевичем Вальдемаром» среди русской читающей публики засвидетельствована количеством списков его, найденных в разных местах, не только в центре, но и на севере и на юге (Соколов, 1880. С. 117, примеч. С. 24; ЦВЕТАЕВ, 1890 (1). С. 650–651). Много списков, в которых обращались важнейшие памятники прений о вере 1644–1645 гг., см.: Памятники прений о вере. С. VIII, IX, XII, XVI и др.; резкое осуждение «ереси люторской», сопровождаемое оскорбительными выражениями, см.: Там же. С. 315 и др.

⁴² Памятники прений о вере. С. 158, 162. См. о кн. Семене Шаховском и его разнообразных сочинениях: Строев, 1882. С. 290–298; Горский, Невоструев, 1862. С. 595 и сл.; Савва, 1885. С. 239, 271; Макарий. Т. 11. С. 227–231.

⁴³ ЦВЕТАЕВ, 1890 (1). С. 584, 683; к концу XVII в. доктора из немцев получили преобладающее значение; П. В. Постников, первый русский доктор, учился, как известно, не только медицине, но и философии, в том числе и моральной (Шмурло, 1894. С. 16–17).

⁴⁴ По словам Тверитинова, он с малых лет обучался лекарскому искусству у иноземцев Ивана Еремеевича Термонта и Филимона Генике; от них Тверитинов и наслушался разных еретических мнений (Описание документов Синода. Т. 2. Стб. 279; ср.: Там же. Стб. 327). Кудрин вошел в «сумнение» относительно почитания икон будто бы под влиянием разговора с лекарем иноземцем Андреем Кондратьевым (Там же. Стб. 315).

⁴⁵ Котошихин, 1840. Стб. 23; ЦВЕТАЕВ, 1896. С. 16; Яворский. Камень веры. Предисловие.

⁴⁶ RINHUBER L. *Relation du voyage en Russie fait en 1684*. Berlin, 1883. № XXXIII.

⁴⁷ BÜSCHING A. F. *Geschichte der evangelisch-lutherischen Gemeinen im Rußischen Reich*. Altona, 1766. Th. 1. S. 4; о школах в Архангельске и Астрахани см.: Ibid. Th. 5. S. 131–148; Th. 6. S. 151–176; известия о тульской школе сведены: ЦВЕТАЕВ, 1886 (2). С. 273.

⁴⁸ ЦВЕТАЕВ, 1886 (2). С. 178; ЦВЕТАЕВ, 1890 (1). С. 223, 232.

⁴⁹ Планы Ивана Грозного и Бориса Годунова основать школы для обучения иностранным языкам, по-видимому, не получили осуществления;

о них см.: Коллинс С. Нынешнее состояние России, изложенное в письме другу, живущему в Лондоне // ЧОИДР. 1846. Кн. 1. С. 1; Сухомлинов, 1854. С. 23; ПЕКАРСКИЙ П. Известия о молодых людях, посланных Борисом Годуновым для обучения наукам в Англию в 1602 г. // Записки имп. Академии наук. Т. 11, кн. 1. СПб., 1867. С. 91.

⁵⁰ РИХТЕР В. М. История медицины в России. М., 1820. Ч. 2. С. 299, 301. Ученики Лев Ананьин и Семен Ларионов по желанию их отцов — «алхимиста» и «аптекарского и алхимистского дела лекаря», должны были обучаться языкам для того, чтобы затем постигнуть «аптекарское и алхимистское дело» (ЦВЕТАЕВ, 1896. С. 19–20).

⁵¹ ТИХОНРАВОВ, 1898 (1). С. 168, 221.

⁵² SCHLEUSING G. A. Religion der Moscoviter, oder ausführliche Beschreibung derer Religion Anfang, Fortgang und iletzigen Wachsthum, wie auch ihrer Sitten, Gebräuche und Ceremonien. Franckfurt am Mayn u.a., 1717. S. 25, 26; ПЕКАРСКИЙ, 1862 (2). Т. 1. С. 128–132. «Dieser Mann nun, — пишет И. Фокеродт о Глюке, — der keine grössere Wissenschaft hatte, als bei einem Schwedischen Dorfpriester insgemein zu finden pfl eget, aber nichtsdestoweniger, weil er die russische Sprache verstand, in Petri Augen vor ein Licht der Welt passierte...» (VOCKERODT J. Russland unter Peter dem Grossen. Leipzig, 1872. S. 102)

⁵³ Тайные письма иезуитов. С. 361–362.

⁵⁴ ПСЗ. Т. 3. № 1402. С. 102–107; ср.: Там же. «Договорные статьи», статья 7; Виниус заведывал почтами русской и виленьской; о библиотеке Виниуса см. ниже, гл. 3. Об учреждении почты от Москвы до Архангельска в 1693 г. см.: ПСЗ. Т. 3. № 1470. С. 158–159 (здесь речь только о письмах и «грамотках»).

⁵⁵ Тайные письма иезуитов. С. 301.

⁵⁶ СОВОЛЕВСКИЙ, 1899. С. 19: «Переводов с изданий французских почти совсем нет, а переводов с изданий итальянских и испанских мы вовсе не знаем».

ГЛАВА ВТОРАЯ

¹ The Academy: a Weekly Review of Literature, Science and Art. London, 1889. Vol. 5, № 36. P. 372–373; ср.: Голицын, 1898. С. 13 и сл.

² TROELTSCH, 1906. S. 7, 14–15.

³ Москвитянин. 1843. № 12; ODERBORNUS P. Johannis Basilidis Magni Moscoviae ducis vita etc. // Historiae Ruthenicae scriptores: exteri saeculi XVI. Collegit et ad veterum editionum fidem edit A. de Starczewski. Berolini; Petropoli, 1842. Vol. 2. P. 205 ssq.; здесь царь полемизирует и против учения об оправдании одной верой.

⁴ Памятники прений о вере. С. 117, 299–300 и др. (ср.: САВВА, 1885. С. 212); Никольский, 1864. С. 17 и сл.; с. 126 и сл. В «Ответях на письмо немчина Матфея обличительно списаны протопопом черниговским Михаилом да ключарем Иваном Наседкой» есть ссылки на известный текст: Иаков. II, 26 и др., но из контекста видно, что он приводится для

того, чтобы доказать, что у протестантов, отринувших «все те чины и уставы церковныя [т. е. ставление церквей с мученическими мощами, чин святителя, почитание святых, поклонение иконам и пр. — *А. Л.-Д.*]... слабого ради и прелестного жития суетного сего света», вера — без дел. И напротив, рассуждая о том, что им «подобает креститься совершенно святым крещением» и «веру правую с делом довлеет показать», авторы поясняют: «а дело христианское се есть с верою: почитати Бога всею душею, Спаса Христа и пречистыя Богородицы и всех святых образы почитати и поклонятися им с крестным воображением... церкви Божия освящати...» и т. д. (Памятники прений о вере. С. 303). Впрочем, «Изложение на Лютера», составление которого приписывается тому же Иоанну Наседке (ср.: Савва, 1885. С. 203–204; Строев, 1882. С. 431; Филарет [Гумилевский], 1859. С. 225), содержит заимствования; сочинение «О образех, о кресте...» встречается отдельно на «белорусском наречии» и помечено 7123 г. (ср.: Никольский, 1862. С. 128–158). См. также об отношении «Кирилловой книги», собранной, по словам диакона Федора, черниговским протопопом Михаилом Роговым «с прочими избранными мужи» к «Изложению на Лютера», из которого в ней сделано много заимствований (Никольский, 1864. С. 171, 172). Компильтивное сочинение «На иконоборцы и на вся злыя ереси...», составление которого в настоящее время приписывается кн. И. М. Катяреву-Ростовскому, разумеется, также не представляло исключения и в данном отношении (Летопись занятий Археографической комиссии за 1904 г. Вып. 17. СПб., 1905; Платонов, 1907). В позднейших сочинениях, направленных против протестантизма, авторы, напротив, уже обращают внимание на учение об оправдании верой; см., например: Яворский. Камень веры. Догмат 11; Яворский. Проповеди. С. 199; а также: Покровский, 1872. С. 215, 232; Извеков, 1871 (1). С. 102, 105; Извеков, 1871 (2). С. 291.

⁵ Цветаев, 1890 (2). С. 10–22; ср.: Описание документов Синода. Т. 1. № 178. Стб. 168–175. По словам Епифания Славинецкого, «не издавна начата иконописцы с латинских и лутеранских образцов писати Всемилоостивого Спаса, Богородицу и св. апостолов» (Ротар, 1900. С. 389).

⁶ Марчерет Я. Состояние Российской державы // Сказания современников о Димитрии Самозванце. СПб., 1859. Ч. 1. С. 314; Олсари, 1870. С. 335–336.

⁷ О псалтыри, переведенной с лютеранской Библии переводчиком Посольского приказа Авраамием Панкратьевичем Фирсовым в рукописи начала XVIII в., см.: Строев, 1882. С. 277–278. Общее обличение главнейших заблуждений «нынешних еретиков» см.: Яворский. Камень веры. «Предувещание православным христианом». С. 21–32 (нумерация снизу), а также многие места в тексте.

⁸ Описание документов Синода. Т. 2. Прил. № 18. Стб. 147.

⁹ Описание документов Синода. Т. 2. Прил. № 15; 18. Стб. 141; школьник И. Максимов обвинял Лариона Васильева, что он «преводил... от книг, что иконам кланятца не надобно», у зятя Максимова, действительно оказалась книга на латинском и русском языках, в которой

говорилось «о непоклонении св. икон и о иных вешах» (Там же. Т. 1. Прил. № 4. Стб. 15); ср.: Там же. Т. 2. № 187. Стб. 270, 272, 322; Прил. № 10, 12.

¹⁰ HARNACK, 1901. S. 6.

¹¹ БЭРД Ч. Реформация XVI века и ее отношение к новому мышлению и знанию. СПб., 1897. С. 126, 148, 149, 163.

¹² Холмско-Варшавский епархиальный вестник. 1878. № 13, 18; Посошков. Завещание Отеческое. С. 36, 37, 123, 135, 138.

¹³ МАКСИМ ГРЕК. Сочинения. Т. 1 (первое сочинение); Зиновий Отенский. Истины показание. Беседы 5 и 6.

¹⁴ ОЛЕАРИЙ, 1870. С. 335–337; Соколов, 1880. С. 52–53. Время происхождения секты духоборов еще слишком мало выяснено для того, чтобы можно было говорить о них здесь, достоверные известия о духоборчестве относятся приблизительно к половине XVIII в.

¹⁵ ГОРСКИЙ, НЕВОСТРУЕВ, 1862. С. 258, 498; СОЛОВЬЕВ. История России. Т. 14. С. 147; ЦВЕТАЕВ, 1883 (2). С. 57–58; БРАЙЛОВСКИЙ, 1902. С. 248–250.

¹⁶ Двоюродный брат лекаря Тверитинова, Фома Иванов «собою» заявил в Преображенском приказе в 1713 г., что он «св. таин не причащался и у отпа своего духовного на исповеди не был лет с двадцать», значит, приблизительно, с 1693 г., если не ранее, а Дмитрий Тверитинов был в учениках у Термонта и Генике во время первого Азовского похода (Описание документов Синода. Т. 2. № 187. Стб. 276–277, 286; ср. еще: Стб. 300, 305, 316; Прил. № 12).

¹⁷ Описание документов Синода. Т. 2. № 187. Стб. 300, 326–327; Прил. № 18 (особенно Стб. 154); Тихонравов, 1898 (1). С. 177, 190, 217, 289, 291. Стефан Яворский следующим образом характеризовал третье «калвиноиудейское како»: «Како может сей нам дати плоть свою ясти в евхаристии, понеже тамо плоти его ниже... осязаем...» и проч. (Яворский. Камень веры. Догмат 4, ч. 2, гл. 1, с. 407 и сл.); между этим «претканием» и рассуждениями, приписываемыми Тверитинову, нельзя не усмотреть значительного сходства; ср. известные слова Ф. Прокоповича, будто бы сказанные им перед кончиной (Москвитянин. 1842. № 1. С. 91; Дмитрий Ростовский. Розыск. Гл. XII. С. 173–174).

¹⁸ Яворский. Камень веры. Догмат 1. С. 34 (нумерация снизу).

¹⁹ Описание документов Синода. Т. 2. № 187. Стб. 270, 301; Прил. № 10, 12, 18. Максимов (27 лет) показал, что он находился под влиянием двух шведских пасторов и Тверитинова (Там же. Стб. 272, 293–294; Прил. № 10, 16). О фанатическом поступке Ф. И. Тверитинова, рубившего косарем образ св. Алексея, и казни «еретика» см.: Там же. Стб. 315–321; Прил. № 23, 24.

²⁰ Посошков. Завещание отеческое. С. 35; Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 308.

²¹ DILTHEY W. Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des XVI. und XVII. Jahrhunderts // Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. 1904. Bd. I. S. 24–28; TROELTSCH, 1906. S. 24–28.

²² Посошков. Завещание отеческое. С. 126, 127.

²³ Описание документов Синода. Т. 2. Стб. 309; Прил. № 18. Стб. 150, 151, 171, 176 и др.; ДИМИТРИЙ РОСТОВСКИЙ. Сочинения. М., 1840. Т. 2. С. 478, 486–487, 490.

²⁴ СОКОЛОВ, 1880. С. 90, 267; ТИХОНРАВОВ, 1898 (1). С. 219: «И монашество де, — показывал фискал С. Васильев про Д. Тверитинова, — сделано от умышления старческого, а не от повелений Божиих»; ТЕРНОВСКИЙ, 1863. С. 209–211. Таким образом, из 46 возражений 9 посвящено возражениям против постов и монашества (JANET, 1872. Т. 2. Р. 133).

²⁵ FRANK. Bd. 1. S. 19: «Der innerliche Geist, der am Kerngehalte der Schrift sich gesättigt hat, oder da alle Schrift Christum zeigt, die christuserfüllte Persönlichkeit fühlt und erfasst sich als das eigentliche tiefste Princip des Protestantismus» (ср.: S. 14; HARNACK, 1901. S. 21). Протестантское богословие долгое время напрасно старалось выяснить свое отношение к принципу свободы воли. По словам Лютера, «Des Menschen Wille ohne die Gnade ist nicht frei, sondern ein Knecht» (FRANK. Bd. 1. S. 14, 21, 22); по примеру Эразма («De libero arbitrio») Меланхтон, по крайней мере, в позднейшее время, стал склоняться к иному мнению; ср. учение Кальвина о «voluntas». Таким образом возник «синергистический спор», решенный в «Concordienformul» не в пользу Меланхтона; учение позднейшей протестантской догматики 1600–1648 гг. сложилось в духе ее основателя; ср. впрочем учение ее о положительном содержании так называемой «*grava concupiscentia*» (FRANK. Bd. 1. S. 29–33, 76–77, 234, 383–391).

²⁶ BRANDENBURG, 1901. S. 21–23.

²⁷ ЯВОРСКИЙ. Камень веры. Догмат 12. «Извещение» (с. 1063; ср.: с. 1065).

²⁸ Описание документов Синода. Т. 2. Прил. № 14. Стб. 94, 112; № 18. Стб. 143, 146.

²⁹ Описание документов Синода. Т. 2. Стб. 283, 291–292, 299, 302, 307; ТИХОНРАВОВ, 1898 (1). С. 162, 163, 167; Монах Пафнутий. «Рожнец духовный», возражение 28: не нужно никому делать принуждения относительно догматов веры, но оставлять это на произволение каждого; ср. еще возражение 34; что касается до священства, то всякий христианин находится в чину иерейства (ТЕРНОВСКИЙ, 1863. С. 212, 214).

³⁰ ПСЗ. Т. 4. № 1919. С. 200; Голиков И. И. Деяния Петра Великого. СПб., 1788. Т. 4. С. 383.

³¹ Описание документов Синода. Т. 2. № 187. Стб. 299, 304; Прил. № 18. Стб. 142, 150, 152, 172.

³² Вышеизложенные положения можно найти в сочинениях Ф. Меланхтона, исходившего из принципов Реформации и «моральной философии», почему мы и помещаем их здесь (JANET, 1872. Т. 2. Р. 133–140; ср. также: BRANDENBURG, 1901. S. 10, 11, 13).

³³ BRANDENBURG, 1901. S. 12–14, 17–21. М. Лютер категорически отрицал права подданных восставать против своего государя, но разрешал им «пассивное» сопротивление против правителя, нарушающего евангельские заповеди (Ibid. S. 21–23); о связи между учением Лютера и аристократическими формами правления см.: VAUDRILLART, 1853. Р. 29;

о взглядах Кальвина на тот же предмет: *Ibid.* P. 36. Учение Меланхтона о власти государя значительно отличается от учения Лютера; но оно не пользовалось популярностью (HINKS, 1848. S. 19). Религиозно-политическое учение об отношении христианства к власти, развитое кальвинизмом, также едва ли могло получить у нас большое распространение.

³⁴ Лютеранство и кальвинизм были чужды такого рода учений: «Die Idee der natürlichen Gleichheit liegt beiden gleich fern, weil sie nur im Urstand ohne Sünde und vor der Sünde möglich und wirklich war» (TROELTSCH, 1906. S. 47).

³⁵ Востоков, 1842. № 37. С. 44–45; ДАИ. Т. 12. № 55. С. 341–343; Цветаев, 1888. С. 132, 135. Хотя К. Кульман, увлекавшийся «Великой наукой» Раймунда Люллия, первоначально, между прочим, занимался и изучением правоведения, признавал авторитет Г. Гроция и сам рассуждал в духе «всеобщего естественного права», но впоследствии под влиянием мистического настроения стал враждебно относиться к философии и науке (см.: Тихонравов, 1898 (2). С. 309, 311, 312–316, 319, 324–326).

³⁶ Тихонравов, 1898 (2). С. 374; по свидетельству пиэтиста фон Вреха, он встретил в Москве «много жарких последователей Спенера (Spener) и Франке» (ПЕКАРСКИЙ, 1862 (2). Т. 1. С. 134), т. е. сторонников пиэтизма.

³⁷ Описание документов Синода. Т. 2. Прил. № 18. Стб. 149. По поводу некоторых утверждений Тверитинова, «швед, ученый человек, верою лютор» заявил, что Тверитинов «и нашему де люторскому мудрованию противен есть» (Там же. Стб. 164).

³⁸ Описание документов Синода. Т. 2. № 187. Стб. 270–340; Прил. № 10, 18. Максимову было тогда уже 27 лет (Там же. № 187. Стб. 302–304).

³⁹ Яворский. Камень веры. С. 7 (ненумерованная): здесь, кроме «ересеучителя» Д. Тверитинова, автор перечисляет и некоторых других, отвлеченных им вослед себе людей, а именно: Кошельной слободы Михаил Андреев Косой, холмогорец Михайло Минин сын Чеботарев, овощного ряда купецкой (sic) Никита Мартинов, «школьник вне школы учивыйся Иван Максимов да Фома Иванов, художеством цырульник»; Тихонравов, 1898 (1). С. 169–288.

⁴⁰ Описание документов Синода. Т. 2. № 187. Стб. 301; Прил. № 18. Стб. 149.

⁴¹ Соловьев. История России. Т. 16. Стб. 344–345: дело Настасьи Зимихи и портного Алексея 1717 г.; дело любопытно, между прочим и тем, что воззрения Настасьи Зимихи сложились под влиянием чтения книг, купленных ею на Печатном дворе и читанных людям; у нее было много последователей. См. еще: Описание документов Синода. Т. 1. № 166. Стб. 156–158; № 387. Стб. 442; Прил. Стб. XV–XVIII. Ср.: Димитрий Ростовский. Розыск. Гл. XII. С. 173–174.

⁴² Описание документов Синода. Т. 1. № 86. Стб. 58–60; последователи монтанской ереси отвергали евхаристию, церковную исповедь и проч.; впрочем, «в своем веровании еретики не были согласны между собою». В «послании» ересь называется «монтанскою», а в одном месте

и «месолианскою», один из последователей ее «был прежде и сам еретиком монтаном». Возможно, что под «монтанскою ересью» надо понимать древнюю ересь монтанистов; о возрождении ее в позднейшее время см.: PFLEIDERER O. *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*. 3. Aufl. Berlin, 1896. S. 702 ff.

⁴³ И. Максимович перевел сочинение Дрекслея «Илиотропион, сообразование человеческой воли с божественной изображающей», изданное впоследствии в новом переводе без указного дозволения кружком Н. Новикова (1784 г.). Кроме того, он издал под своим именем перевод книги Гергарда «*Meditationes sacrae*», написанной под влиянием учений св. Августина, св. Бернарда и Таулера (Тихонравов, 1898 (1). С. 267–270).

⁴⁴ П-ов С. [Смирнов-Платонов Г. П.] Русские переводы Я. Бёма // Библиографические записки. 1858. Т. 1. Стб. 129–137; Кельсиев В. И. Сборник правительственных сведений о расколе. Лондон, 1861. Вып. 2. С. 126–127. «Кальвинизм, — писал иезуит Ф. Эмилиан в 1703 г., — сильно ослабел, потому что в числе кальвинистов не более трех богатых купцов, остальные — простой народ и притом не все они кальвинисты, так как и меннониты и квакеры любят прикрываться именем Кальвина» (Тайные письма иезуитов. С. 301). Впоследствии творения Я. Бёма вместе с его комментаторами получили широкое распространение в масонских ложах (ср.: СЕМЕКА, 1902. С. 354). О влиянии протестантизма на образование секты духоборцев и секты молокан см.: Соколов, 1880. С. 162–190; ср.: Мальшевский, 1884. С. 126; Новицкий О. Духоборцы. Их история и вероучение. Киев, 1882.

⁴⁵ Описание документов Синода. Т. 2. Прил. № 19. Стб. 182–187.

⁴⁶ Там же. Прил. № 24, 28, 29; Т. 10. № 33. Стб. 85–90.

⁴⁷ Там же. Т. 10. № 33. Стб. 85–90.

⁴⁸ FRANK. Bd. 1. S. 25, 110–112, 203–204, 324–325, 328, 424; допущение так называемой «*analogia fidei*» допущение так называемой «*analogia fidei*» нарушало требования научной критики текста в истолковании Священного писания; взгляд, которого протестантское богословие долгое время придерживалось на значение философии, характеризуется изречениями вроде: «*philosophandum, sed paucis*» или «*utendum est philosophia, non fruendum*».

⁴⁹ Тайные письма иезуитов. С. 273–276.

⁵⁰ ПЕКАРСКИЙ, 1862 (2). Т. 1. С. 128. Несколько позднее в библиотеке гр. Брюса (опись 1717 г.) можно было найти важнейшие сочинения Р. Декарта (*DES CARTES R.*): 1) *Principia philosophiae*. Amstelodami, 1656; 2) *Meditationes de prima philosophia...* Amstelodami, 1658; у П. Шафирова, судя по описи 1724 г., также оказалось: *DES CARTES R. Observationes de passionibus animae, tribus absolutae partibus...* Hannoverae, 1707 (см. описи в Библиотеке Академии наук: XXI (a) 2 и XXI (a) 8 — [СПбФАРАН. Ф. 158. Оп. 1. Д. 211]).

⁵¹ Описание документов Синода. Т. 2. Прил. № 18. Стб. 142.

⁵² HARNACK, 1901. S. 19; TROELTSCH, 1906. S. 14–15; такая перемена, по мнению автора, стала обнаруживаться с конца XVII в.

⁵³ Впрочем, Г. Гроций относился с терпимостью к католикам, особенно к ученым иезуитам; в свободном понимании основных начал ортодоксальной догматики он, однако, не был чужд арминианства, а в некоторых отношениях был даже довольно близок к социнианству (FRANK. Bd. 1. S. 408–411).

⁵⁴ Уже Меланхтон писал: «*veram ego religionem ex divinis literis censeo hauriendam esse, de civilibus malim audire Ciceronem*»; тот же историк естественного права, из труда которого я почерпнул вышеприведенные слова Меланхтона, справедливо заключает про Гроция: «*seine Lehre ist das Resultat der Entwicklung der Rechtserkenntniss im Reformationszeitalter*» (HINRICHS, 1848. S. 17 (ср., однако, S. 23, 36), 59).

⁵⁵ РАУМЕР К. История воспитания и учения от возрождения классицизма до нашего времени. Ч. 1. СПб., 1875. С. 174–194.

⁵⁶ Извеков, 1871 (2). С. 290.

⁵⁷ Г. Келлерман, готовившийся в доктора и учившийся во многих из европейских центров (между прочим и в Лейпциге), по-видимому, получил и философское образование, но он известен главным образом своим предложением перевести Библию на славяно-русский язык (в 1686 г.; ЦВЕТАЕВ, 1883 (2). С. 49–52).

⁵⁸ А. Д. Виниус уже в 1646 г. писал, что хочет «хреститься по русски» (ГАМЕЛЬ И. Х. Описание Тульского оружейного завода в историческом и техническом отношении М., 1826. С. 6–17; Прибавления. С. 1–9). В письме своем Петру Великому от 12 мая 1703 г. А. Виниус, поздравляя государя со взятием Ниеншанца, пишет, между прочим, следующее: «Веселитесь, Российския под игом железным шведские неволи стонящие люди, яко прииде избавление ваше и возсия вам свет православия, еже времянами доволными бысть схисмою Люторского учения помраченна» (Письма и бумаги имп. Петра Великого. Т. 2. С. 539).

⁵⁹ Несколько биографических данных об А. Д. Виниусе собрано в кн.: ЦВЕТАЕВ, 1890 (1). С. 395–403.

⁶⁰ ADELUNG F. VON. *Kritisch-literarische Übersicht der Reisenden in Rußland bis 1700, deren Berichte bekannt sind.* St. Petersburg, 1846. Bd. 1. S. 32; Bd. 2. S. 338. Н. Витзен в качестве добровольного спутника участвовал в посольстве Борееля. Автор обзора сам в своих таблицах указывает на 1664 г., а в тексте помещает 1666, когда посольства не было.

⁶¹ Соловьев. История России. Т. 12. С. 247–248, 250.

⁶² Кленк. С. 381, 483, 505 и многие другие.

⁶³ ДРВ. Ч. 20. С. 372; к тому же времени относятся его сношения с Н. Витзеном по поводу воспроизведения гравюры с изображением царевны Софии; он также служил в Ямском и Пушкарском, а в 1697 г. управлял Сибирским приказом, где он дослужился до думного дьячества.

⁶⁴ Кленк. С. 473.

⁶⁵ Об общественном призрении в России. СПб., 1818. С. 38. Если считать А. Виниуса автором этого проекта, то ему следует приписать слова, сказанные в нем о значении «благих наук и учения», которые «от лет младых природенную грубость искореняют»; автор проекта также писал: «человек кроме учения человеком именоваться не может...».

Впрочем, если и не приписывать составление вышеназванного проекта А. Виниусу, о его взглядах на «науку и учение», можно судить и по его библиотеке и по его литературным занятиям (см. ниже).

⁶⁶ Пышин, 1858. С. 175–177. «Зрелище жития человеческого» признается переводом, сделанным А. Виниусом с немецкого языка в 1674 г. Действительно, рукопись снабжена надписью: «ныне ново проведено с немецкого языка, всем в общую пользу, трудолюбием А. А. С. В., в царствующем великом граде Москве в лето воплощения Слова Божия 1674»; под буквами «А. А. С. В.» можно разуместь: «Андрей, Андреев сын Виниус» (Строев, 1882. С. 398; ср. еще: Каталог Баузе, 1862. № 99. С. 52). «Зрелище» встречается и в сборниках (см., например: Бычков, 1897. С. 231). А. А. Виниусу, по-видимому, принадлежит также составление сборника под заглавием: «Избрание от святых божественных и царственных книг, памяти ради»; так называется, по словам Б. Федорова, хронограф, который, как сказано в заглавии, «в лето от воплощения 1667-е в Москве чрез его царского величества царских дел переводчика Андрея Андреева сына Виниусова». «Хронограф» начинается беседой отца с сыном; вообще сборник состоит из выписок, почерпнутых из творений святых Отцов и старинных памятников нашей литературы богословского, нравственного, географического и исторического содержания (Федоров, 1824. С. 237–245). Сведения о деятельности А. А. Виниуса см. в «Деле дьяка А. А. Виниуса», напечатанном под редакцией В. Н. Сторожева (Тверь, 1896); несколько отрывочных известий собрано в кн.: ПЕКАРСКИЙ, 1862 (2). Т. 1. С. 199–209.

⁶⁷ Соловьев. История России. Т. 12. Стб. 247–248.

⁶⁸ «А то я, — писал Марселис в Посольский приказ в 1644 г., — с правдою говорити хочу, что я больши еврейских, греческих, латинских и неметских книг прочитал, нежели они коли [греки, принимавшие участие в прении о вере — А. Л.-Д.] видали или видеть будут...» (Памятники прений о вере. С. 181). В своем письме о крещении он действительно обнаружил знакомство с книгами главным образом Священного писания (Там же. С. 189–204; ЦВЕТАЕВ, 1890 (1). С. 234).

⁶⁹ ЦВЕТАЕВ, 1886 (2). С. 258, 259; о сношениях А. Виниуса с Н. Витзеном по поводу изготовления известной гравюры с изображением царевны Софьи Алексеевны в 1687 г. см.: Розыскные дела о Федоре Шаковитом. Т. 1. С. 655–656, 658.

⁷⁰ В письме к Петру 1709 г. января 17 Андрей Виниус просил царя возвратить ему те книги, «их же 50 лет збирал и многие г. Витцен мне присылал» ([РГАДА. Ф. 9 (Кабинет Петра Великого). Отд. II. Оп. 3, ч. 1]. Вход. № 9. Л. 121 об.). Опись библиотеки А. Виниуса нам известна в трех экземплярах: 1) «Каталог Виниусовым книгам, принятым в 1718 году» во II отделении Библиотеки Академии наук (№ XXI/a 3 — [СПбФАРАН. Ф. 158. Оп. 1. Д. 212]), довольно аккуратно составленный; 2) опись в Кабинете Петра Великого ([РГАДА. Ф. 9. Отд. II. Оп. 4, ч. 1]. Вход. № 42. Л. 37–70); заглавия переданы кое-как в русских транскрипциях большей частью без указаний авторов и т. п.; 3) опись в Кабинете Петра Великого ([РГАДА. Ф. 9. Отд. II. Оп. 4, ч. 3]. Вход. № 92. Л. 321–357); предшествующая опись в перебеленном виде, но с теми же пробелами;

в начале стоит следующая заметка: «по переписке в доме после смерти думного дьяка Андрея Виниуса печатных и скорописных книг на разных языках, а по переводу иноземца Августина Фанденбрехта...» Ни одна из вышепоименованных описей до сих не была издана; П. Пекарский привел несколько отрывочных выписок из академического каталога и вскользь упомянул, что в библиотеке А. Виниуса были сочинения, касавшиеся юриспруденции (ПЕКАРСКИЙ, 1862 (2). Т. 1. С. 208).

⁷¹ SCHARF J. *Peripatetica logica... Wittebergae*, 1625; автор был весьма плодовитым писателем, в числе его сочинений упоминается еще «*Institutiones logicae, cum praxi et paedia logica*»; он умер в 1660 г. (JÖSCHER Ch. G. *Allgemeines Gelehrtenlexicon*. Leipzig, 1751. Th. IV: S–Z. S. 222–223).

⁷² GOTHOFREDUS D. *Antiquae historiae ex XXVII authoribus contextae libri VI, totidem solennes temporum epochas continentes*. Lugduni, 1591.

⁷³ FORSTER V. W. *Iustinianae tractationes, ad institutiones iuris*. Wittebergae, 1611; ср.: STINTZING, 1880. S. 136, 419–423.

⁷⁴ KLING M. *In quatuor Institutionum iuris Iustiniani libros enarrationes*. Lugduni, 1557; VIGELIUS N. *Gerichts-Büchlein, sampt dem Zusatz von ungewissen Rechten*. Naumburg, 1652; ср.: STINTZING, 1880. S. 305–309, 425–440.

⁷⁵ Ловягин А. Введение // Кленк. С. XIV–XVIII.

⁷⁶ GROOT H. DE. *Drie boecken van't recht des oorloghs en vredes...* Amstelaedami, 1657; FELDEN J. A. *Annotata ad H. Grotium «De jure pacis et belli»...* Jenae, 1663; о последнем см.: LANDSBERG, 1898. Heft 1. S. 6; Heft 2. S. 3, 19. В Библиотеке Академии наук мне, к сожалению, не удалось разыскать тех экземпляров, которые действительно принадлежали А. Виниусу. Впрочем, среди книг названной библиотеки можно указать на один экземпляр «*Hugonis Grotii de jure belli ac pacis*, Jenae, 1680» на 1-м белом листе которого старинным почерком XVII–XVIII вв. написано: «2 талера 6 гро.»; а также на один экземпляр «*Johannis a Felde annotata ad Hug. Grotium „De jure pacis et belli“...* Jenae, 1663» с надписью на 1-м белом листе: «О мире и о войне... Eрана Qeüge»; между строками («войне... Eрана») вписано еще слово, мною не разобранный; почерк, можно, пожалуй, отнести к концу XVII или началу XVIII в.; на заглавном листе другим почерком и другими чернилами: «*Sum Petri Senst*». Оба издания напечатаны в Иене.

⁷⁷ THOMASIIUS Ch. *Summarischer Entwurff derer Grundlehren, die einem Studioso Juris zu wissen, und auff Universitäten zu lernen nöthig*. Halle, 1699; см. о нем: LANDSBERG, 1898. Heft 1. S. 89; Heft 2. S. 55. В библиотеках XVIII в. (кроме академической) сочинения Х. Томазия, нам не попадались.

⁷⁸ LOCCENIUS J. *Synopsis juris ad leges Sueticas accommodata*. Stockholmiae, 1648 (автор, профессор Упсальского университета вообще был известен своими разысканиями по истории шведского права); KLAMMER V. *Promptuarium juris...* In dieser letzten Edition zum siebentenmal übersehen... durch Ch. Praetorium. Magdeburg, 1620. Оба только что названные авторы (J. Loccenius и V. Klammer), собственно говоря, не принадлежали к тому практическому направлению, сторонниками которого считают

Л. Гильгаузена и Х. Безольда, но у них есть черты общие с последними (HEIDENREICH T. Flores et axiomata, utriusque juris. Francofurti, 1659; SCHULTZE G. Synopsis iudiciaria, ex iure novoque hodie in imperio rom. germ. utimur. Wittebergae, 1630; GILHAUSEN L. Viridarium juridicum: in quo flores utriusque juris in certa capita et secundum ordinem alphabeticum in singulis capitibus digeste reperiuntur... Francofurti, 1610; Jenae, 1624 (в каталоге оно упомянуто без имени автора и годов издания); наконец: BESOLDUS Сн. Synopsis politicae doctrinae. Ed. ultima correctior et auctior. Ingolstadii, 1643; о них (кроме G. Schultze и T. Heidenreich'a) см.: STINTZING, 1880. S. 570—571, 692—696, 737. В каталоге еще упомянуты два сочинения по нотариальной части, а именно: VOLCKMANN A. Informatio notariorum, und verbesserte Notariat-Kunst... Leipzig, 1630. Th. 3; ORTLIPIUS F. Examen notariorum immatriculandorum oder kurtze Vorbereitung der General-Interrogatorien unnd Fragnpuncten... Wittenberg, 1647.

⁷⁹ Любопытно, что в той же библиотеке находилось и сочинение D. Vairasse'a «Histoire des Sevarambes» в голландском переводе (VAIRASSE D. Historie der Sevarambes... gemeenlijk Zuid-Land genaamd. Amsterdam, 1682), впоследствии оказавшее сильное влияние на кн. М. Щербатова при сочинении им «Путешествия в землю Офирскую» (Чечулин Н. Д. Русский социальный роман XVIII века. СПб., 1900. С. 27, 37—39).

⁸⁰ Федоров, 1824. С. 237 и сл.

⁸¹ Поленов, 1865. С. 4.

⁸² Поленов, 1865. С. 47. Предисловие было написано «на двудесяти тетрадах уставом»; в 1701 г., в октябре месяце Палата «прослушала предисловие, как быть ему при новоуложенной книге» (Там же. С. 57).

⁸³ Временник ОИДР. Кн. 7. М., 1850. С. 7.

⁸⁴ Соловьев. История России. Т. 13. Стб. 169; Временник ОИДР. Кн. 16. М., 1853. С. 56.

⁸⁵ Соловьев. История России. Т. 14. Стб. 1050-1052.

⁸⁶ Описание сборников московской синодальной типографии / Сост. А. С. Орловым. М., 1896. Вып. 1. С. I—V; теперь в библиотеке числится между прочим 159 немецких книг; между ними есть «трактаты о воинском искусстве и праве».

⁸⁷ ДРВ. Ч. 4. С. 457 и далее.

⁸⁸ Миллер, 1791. С. 363, 364. Впрочем, в 1666 г. Немецкая слобода перешла в ведение Разрядного приказа; «Литовский приказ» был также подчинен Посольскому приказу (Белокуров, 1906. С. 36—41).

⁸⁹ Бессонов, 1859 (2). С. 50, 51.

⁹⁰ АЮЗР. Т. 4. № 24. С. 33—34; Эйнгорн, 1899. С. 505 и многие др.

⁹¹ Соколов, 1880. С. 104.

⁹² Белокуров, 1906. С. 131—141. В 1689 г. в нем состояли переводчики разных языков; см. там же указания на переводчиков, служивших в 173 [1670] г. при А. Л. Ордин-Нащокине, 180 [1672] г. при А. С. Матвееве и др.

⁹³ Тихонравов, 1898 (3). С. 97.

⁹⁴ Со второй половины XVII в., кроме библиотеки Посольского приказа, иноязычные книги попадались и в библиотеках патриаршей и синодальной типографской, но содержание их имеет слишком малое

отношение к нашей теме для того, чтобы останавливаться здесь на его рассмотрении. Уже П. Лигарид советовал московскому правительству устроить библиотеку из избранных сочинений для общественного пользования (Пансий Лигарид. Опровержение челобитной попа Никиты. С. 232–246), но его предложение было оставлено без последствий.

⁹⁵ Белокуров, 1899. С. 33–35, 37, 51, 161.

⁹⁶ Белокуров, 1899. С. 35, 40, 42–45, 68, 70, 73, 74, 77, 79. В том же 1673 г. какие-то «философския сочинения» поступили из Посольского приказа в Типографскую библиотеку (Бессонов, 1859 (1). С. 88).

⁹⁷ Белокуров, 1899. С. 74; Соловьев. История России. Т. 14. Стб. 1051.

⁹⁸ ПСЗ. Т. 3. № 1392. С. 88 (в 1690 г. переводчиков на Москве и с теми, которые живут в порубежных городах, числилось 15 человек); ср. еще: Соболевский, 1899. С. 12–13. По поводу прибавки поденного корма Крижаничу в 1659 г. в выписке Посольского приказа мы читаем: «Выписать ему в Посольском приказе таких же чинов розных языков грамматичного учения неково» (Белокуров, 1902. Прил. С. 288); ср. переводы политических сочинений, упомянутых выше; некоторые из них могли быть также сделаны в Посольском приказе.

⁹⁹ Кроме Петра Шафирова и брат его Михаил также занимался в Посольском приказе переводами; но они относятся уже к 1708 г. (ПЕКАРСКИЙ, 1862 (2). Т. 1. С. 209); о переводчиках начала XVII в. см. вообще: Там же. Т. 1. С. 223–243.

¹⁰⁰ Родосский, 1894. № 419. С. 363–364. Перевод сделан, вероятно, с амстердамского латинского издания, что видно и из заглавия рукописи: «печатано в Амстердаме у Егана Янсонуса младого». На обложке известного мне амстердамского издания 1659 г., где число символов также 101, напечатано, однако: «arud Joannem Jacobi fil. Schipper». Подробной сверки перевода с оригинальным текстом я не делал. На л. 4 рукописи сверху почерком позднейшего времени: «из книг Посольского приказа»; внизу по листам 4–8: «Книга библиотечная с[вя]то-троецкаго Александроневскаго м[о]н[а]стыря». См. также: л. 19 об., 21, 31. Перевод Де[и?] Кенсона озаглавлен: «Образец крестьянского политического князя, сто един пример, хороший, сиречь добрые симбальские наречии». Перевод Декенсона очень плох: иногда трудно понять его содержание. Ср. еще выше о переводах, сделанных в Посольском приказе при А. С. Матвееве. В «Каталоге рукописей Баузе» под № 337 значится «Книга Сила и Премудрость, политическое сочинение переведенное с немецкого, второй половины XVII в.», но за отсутствием более подробных сведений о рукописи, сторевшей вместе с остальными, судить о ее значении трудно (Каталог Баузе, 1862. С. 74).

¹⁰¹ SZULSKI, 1888. S. 67 и сл.; ср. еще: Любович, 1883. С. 64–71. Малецкий указал на то, что «Frycz» (а не «Frycz») — родовая фамилия писателя, который, надо думать, по одному из местечек, известных под названием «Modrzewo» стал называться «Modrzewski» (МАЛЕЦКИ, 1864. S. 131–132); биографические сведения об А. Фриче, кроме только что указанного сочинения Малецкого (s. 135 и сл.), см. еще: ВUKOWSKI, 1883.

Т. 1. S. 193–198; Т. 2. S. 186–188 и др.; см. еще: ДЫЛЕВСКИЙ. Несколько замечаний об А. Фриче, высказанных, впрочем, с клерикально-католической точки зрения, см. еще: Вukowski, 1883. Т. 1. S. 193–198; Т. 2. S. 186–188 и др.

¹⁰² MAŁEŚKI, 1864. S. 142–143, 150–152; о последующих его поездках см.: Ibid. S. 160–161.

¹⁰³ Сам А. Фрич свидетельствует, что он «не отлучился от католической церкви», хотя прошел через период сомнений. «Усердно читая сочинения витембергских ученых, — писал наш автор в бытность свою еще студентом Краковской академии П. Глоговскому, — лишь с тою целью, чтобы познать новое учение, я стал сомневаться во всем — прежние мои убеждения поколебались и я стал проникаться новыми идеями». Гораздо позднее, в 1554 г. А. Моджевский открыто сознается, что продолжает заимствовать многие из своих положений «из сочинений тех, которые в наше время стали критиковать обряды и учение римской церкви»; тем не менее острый период сомнений миновал без разрыва А. Моджевского с католической церковью. «Подобно тому, — писал он в 1558 г., — как я живу в Речи Посполитой, хотя я не одобряю всех ее законов, так тоже я не отлучился от католической церкви, обряды и учение которой я считаю не без известных недостатков...» (ДЫЛЕВСКИЙ. 1884. № 1. С. 34, 98, 114, 135). Один из новейших историков кальвинизма в Польше утверждает, что Фрич «*pooglądami swymi tkwił w atmosferze kalwińskiej*» но сам замечает: «*nie wiadomo, co sądzić o jego wierze i pojęciach, tak one mętne w końcu, takie chwiejne i mgliste*» (GRAWOWSKI, 1906. S. 419, 427).

¹⁰⁴ Во многих из своих взглядов, например, на Троицу, оправдание, пресуществление, причащение, на значение церкви, богослужение на родном языке и на семейное положение духовенства А. Моджевский ближе стоит к лютеранству, чем к кальвинизму. Лишь в учении о промысле и предопределении он скорее склонялся к кальвинизму (ср. его упоминание о Кальвине: «*vir summus et singularis*»); тем не менее наш автор не примкнул к новой церкви; для осуществления реформ он требовал созвания вселенского Собора (Отто, 1863. S. 9, 104, 120).

¹⁰⁵ MODREVIUS A. F. De Republica emendanda, но без последующих двух книг; о последующих изданиях и переводах см.: MAŁEŚKI, 1864. S. 169; но русского перевода автор не знает. Я имел возможность пользоваться изданием: «Basileae: Per Joannem Oporinum, 1554», в котором напечатаны все пять книг с аналогиями, и польским переводом издания 1577 г. (MODRZEWSKI A. F. O poprawie Rzeczypospolitej, 1577); отзыв о схоластике см.: MODREVIUS A. F. De Republica emendanda. Vol. 3. P. 361.

¹⁰⁶ GRAWOWSKI, 1906. S. 465–467; автор усматривает также следы влияния кальвинизма на воззрения Фрича.

¹⁰⁷ MODREVIUS A. F. De Republica emendanda. I, 1; ср.: TARNOWSKI, 1886. Т. 1. S. 145.

¹⁰⁸ ДЫЛЕВСКИЙ. 1884. № 2. С. 133 (из ответа А. Ф. Моджевского Ожеховскому в 1562 г.).

¹⁰⁹ MODREVIUS A. F. De Republica emendanda. Praefatio. P. 8–9: «...hoc argumentum ideo tractandum suscepi ut hominibus nostris quasi in una tabula proponerem quae mihi in nostra Repub[lica] emendanda viderentur... Sedenim mihi illa ratio fuit, ...ut no[n] tam ad tempora et ad statum praesentem, quam ad rerum naturam respicerem...»

¹¹⁰ MODREVIUS A. F. De Republica emendanda. I, 3.

¹¹¹ В латинском оригинале, в издании 1554 г., нет того прибавления, с которого сделан был русский перевод, отчасти приведенный в нашем тексте; но в латинском издании 1559 г., которое я знаю только со слов Малецкого (МАЛЕЦКИ, 1864. S. 159, 171), и в польском переводе издания 1577 г. оно имеется (MODRZEWSKI A. F. O poprawie Rzeczypospolitej, 1577. S. 137–144). Прибавление (Przydatek) содержит, кроме предисловия еще следующие главы: 1) O przyczynach sejmów... O przyczynach urzędów... Nakoniec o powinności sędziów; 2) O skarbie Rzeczypospolitej, o sędziach i o innych potrzebach Rzeczypospolitej; 3) ...Krótkie przypomnienie niektórych wad w Rzeczypospolitej; 4) O karaniu międzობójstwa (ср.: МАЛЕЦКИ, 1864. S. 153–161). Почти все прибавление имеется и в русском переводе.

¹¹² MODREVIUS A. F. De Republica emendanda. Русский перевод в Сборнике из Собрания рукописей гр. А. С. Уварова ([ОРИСК ГИМ]. № 790-4°. Л. 690 (650) об.).

¹¹³ MODREVIUS A. F. De Republica emendanda. I, 1: «bene beateque, hoc est (ut Cicero interpretatur) honeste recteque vivere...»; «сего ради буди сие действо пребывания обще в гражданском житии да вси граждане благо-временне якоже Пиперо изьясняет, честне и добре поживут» ([ОРИСК ГИМ]. Собрание рукописей гр. А. С. Уварова. № 790-4°. Л. 11).

¹¹⁴ MODREVIUS A. F. De Republica emendanda. Praefatio (p. 9); II, 18 (20), 5 (p. 146); подобной точки зрения, как известно, вообще держались стоики, но А. Моджевский мог усвоить ее себе и из общения с такими людьми, как Ф. Меланхтон; польские исследователи, кажется, не обратили достаточного внимания на это коренное положение рассматриваемого нами трактата. Русский перевод: [ОРИСК ГИМ]. Собрание рукописей гр. А. С. Уварова. № 790-4°. Л. 501 (461) об.

¹¹⁵ MODREVIUS A. F. De Republica emendanda. I, 3 (p. 13). Русский перевод: [ОРИСК ГИМ]. Собрание рукописей гр. А. С. Уварова. № 790-4°. Л. 19 («закон писанный и нравы»).

¹¹⁶ MODREVIUS A. F. De Republica emendanda. I, 9; II, 1 и 6 (p. 109); русский перевод: [ОРИСК ГИМ]. Собрание рукописей гр. А. С. Уварова. № 790-4°. Л. 68 и вообще л. 68 об.—112, 353, 383; рассуждение о том, что люди «попускают» обладание разума в лице правителя, а не его человеческим слабостям взято А. Моджевским из: ARISTOT. Ethic. V, 6; таких замечаний еще нет в издании 1554 г. (которого я не видел), они перешли и в польский перевод 1577 г.; см.: MODREVIUS A. F. De Republica emendanda. P. 101 и ср. русский перевод: [ОРИСК ГИМ]. Собрание рукописей гр. А. С. Уварова. № 790-4°. Л. 503 (463) и сл. Насколько издание 1554 г. переработано, можно видеть из сличения его хотя бы с русским переводом с издания 1557 г.: 1) сперва идет перевод книги II, главы XVIII (XX), § 6 до слов: «quod aliis, id sibi quoque minime licere

judicarunt» ([ОРИСК ГИМ]. Собрание рукописей гр. А. С. Уварова. № 790-4^о. Л. 503 (463); 2) далее в рукописи идет вставка, начинающаяся словами: «кое мнение вящше имать быти воспомянано самодержавному старейшине, дабы исповедался человек быти, то есть зверь покоренный блудом и дабы ведал, яко власть законополагания ему есть от гражданского жития дана и сану его именем гражданского жития, его же собство на себе носить...» и т. д. (Там же. Л. 503 (463–504 (464); 3) вслед за тем помещен переводной отрывок печатного текста, непосредственно примыкающий к цитованному выше и оканчивающемуся словами: *judicarunt*, а именно: *Decet igitur* и т. д. до слов: «*ad ea pertinentibus diceremus*» включительно (Там же. Л. 504 (464); 4) после того в рукописи мы читаем: «в первых же книгах сказах и о нравах и о собствах, яже бы обычаи прияли и их заступали...» (Там же. Л. 504 (464) об.—505 (465) об.); 5) наконец, последняя фраза книги II, издания 1554 г. «*Reliqua quae promissimus, jam exequamur*» заключает ту же книгу и в русском переводе: «другия вещи, яже обетовахом, уже устроаем» (Там же. Л. 505 (465) об.).

¹¹⁷ MODREVIUS A. F. *De Republica emendanda*. II, 2 (p. 100), 18 (20), p. 146; русский перевод: [ОРИСК ГИМ]. Собрание рукописей гр. А. С. Уварова. № 790-4^о. Л. 354 об.—356 об., 501 (461) об.

¹¹⁸ MODREVIUS A. F. *De Republica emendanda*. II, 5; русский перевод: [ОРИСК ГИМ]. Собрание рукописей гр. А. С. Уварова. № 790-4^о. Л. 374 об.—376; автор рассуждает об «естественных законах» и в других сочинениях своих, например, в брошюре: «*Ad Sigismundum I de contemptione legis divinae in homicidas 1546*» (о ней см.: ДЫЛЕВСКИЙ. 1884. № 1. С. 83); ср.: MODREVIUS A. F. *De Republica emendanda*. II, X, § 4.

¹¹⁹ MODREVIUS A. F. *De Republica emendanda*. II, 20; p. 142: «*Neque illud dibutandum est multa ex legibus Romanis mutuanda esse: imo vero si quid solidi et constantis efficiendum est, via et ratio, quam Graeci methodum vocant, tota ab eis sumenda est... Haec [ratio] autem et in scholis diceatur et foro usurpetur: Com[m]entarioru[m] immensitas abjiciatur: simplex et aperta ratio aequitatis aperiatur...*»; cf. p. 146; русский перевод: [ОРИСК ГИМ]. Собрание рукописей гр. А. С. Уварова. № 790-4^о. Л. 491 (451).

¹²⁰ MODREVIUS A. F. *De Republica emendanda*. II, 15; p. 128: «*Si igitur adimimus colonis jus voca[n]di dominos ad iudices, adimimus eis omnem libertatem... Liceat et domino subditum et subdito dominum ad iudicem legitimum citare, aliter enim forma justae et rectae iudicium non servabitur...*»; p. 133: «*Eligerentur aute[m] [i]udices — A. Л.-Л.] ex omnibus ordinibus... quorum tres essent ordinis ecclesiastici, tres equestris, tres — plebis...*»; русский перевод: [ОРИСК ГИМ]. Собрание рукописей гр. А. С. Уварова. № 790-4^о. Л. 450–450 об., 465 об.

¹²¹ CICERO. *De Rep.* I, 29, 45. Малецкий следующим образом передает этот текст: «*Taką dopiero, powiada, Rzeczpospolitą za najlepszą mają, która sposób owych pierwszych trzech w sobie zamyka, gdzie królewska władza wszystko rządzi, osobom zacnym... cenniejsze urzędy dawają, a wszystkim wolno zarówno dochodzić sławy, nad wszystkim prawo jedną opiekę ma...*» (МАЛЕЦКИ, 1864. С. 175); MODREVIUS A. F. *De Republica emendanda*. P. 175. Впрочем,

И. Шуйский указывал на «Chylenie» Моджевского «Ku sukcesyjnej monarchii» (SZUJSKI, 1888. S. 74).

¹²² CICERO. De Rep. I, 29, 45; MODREVIUS A. F. De Republica emendanda. I, 2 (p. 12); о различии между государем, действующим по закону, и тиранством см.: Ibid. II, 6 (p. 109); 20 (p. 146–147); русский перевод: [ОРИСК ГИМ]. Собрание рукописей гр. А. С. Уварова. № 790-4^о. Л. 13 об., 382 об. – 386, 503, 504(464) и об.; добавления в польском издании (MODRZEWSKI A. F. O porprawie Rzeczypospolitej, 1577. S. 101), а по нему и в русском переводе: [ОРИСК ГИМ]. Собрание рукописей гр. А. С. Уварова. № 790-4^о. Л. 503 (463) и сл.

¹²³ MODREVIUS A. F. De Republica emendanda. II, 7: Leges de personarum privatarum discrimine; II, 8: Leges de dominio et de rerum discrimine; II, 9: Leges de contractibus et obligationibus. О «вручении» власти государю см. выше; рассуждая в духе М. Лютера, автор, разумеется, не признает за подданными права восстания против тирана; он прибавляет, впрочем, что «Consiliariis... proderet Rempub[licam] viderentur, si pro officio non resisterent principis voluntati, aliquid quod non deceat molienti...» (Ibid. I, 21); русский перевод: [ОРИСК ГИМ]. Собрание рукописей гр. А. С. Уварова. № 790-4^о. Л. 386–390, 246 об.

¹²⁴ Глава «De ecclesia» не появилась ни в польском переводе 1557 г., ни в переводе 1770 г. и его перепечатках 1857 и 1882 гг.

¹²⁵ MAŁECKI, 1864. S. 170–173; ДЫЛЕВСКИЙ. 1884. № 1. С. 7, 87, 90–93, 153–154. С 1864 г. появился целый ряд сочинений протестантских писателей, в которых можно встретить сочувственные отзывы о А. Моджевском; перечисление их сделано Дылевским (Там же. С. 8 и сл.).

¹²⁶ Каталог Баузе, 1862. № 266. С. 67 (здесь сказано, что польский перевод «на славянской учинен в 1678 году»); [ОРИСК ГИМ]. Собрание рукописей гр. А. С. Уварова. № 790-4^о; начала XVIII в. В латинском издании в конце заглавия мы читаем: «Ad regem, senatum, pontifices, presbyteros, equites, populumq[ue] Poloniae ac reliquae Sarmatiae»; в польском же переводе, сделанном после смерти Сигизмунда II, то же обращение передано несколько иначе, а именно: «Do świętej pamięci Monarchy Zygmunta Augusta Króla Polskiego etc., do Senatu, do stanu Rycerskiego i wobec do wszęch ludzi Sarmackych...» (MODRZEWSKI A. F. O porprawie Rzeczypospolitej, 1577), что, очевидно, не соответствует русскому переводу, в котором заглавие читается так: «Андрея Фрича Модревскаго к королю и паном радным, ко епископом и прочему духовному чину, к шляхте и всему народу земли Польския и всеа Сармации списов (!) о исправлении гражданского жития»; см. еще: Соболевский, 1899. С. 102; впрочем, заглавие приведено не совсем так, как оно читается в [ОРИСК ГИМ]. Собрание рукописей гр. А. С. Уварова. № 790-4^о; вместо подлинных выражений: «к королю, к панам... гражданского жития...» у А. И. Соболевского стоит: «к королю и паном... гражданского бытия», что и менее соответствует латинскому тексту.

¹²⁷ MODRZEWSKI A. F. O porprawie Rzeczypospolitej, 1577. Автор истории Полоцкой академии указывает на то, что Н. О. Дорогостойский был «Kalwin» (см.: Materiały do dziejów Akademii Połockiej. Kraków, 1905. S. 12;

ср.: Вukowski, 1883. Т. 1. S. 354, 356–357); о Волане и его предисловии к переводу Базилика см.: Grabowski, 1906. S. 474 и сл. Это издание, по словам Малецкого, «dzisiaj niezmiernie rzadka...» (Малецкий, 1864. S. 172).

¹²⁸ Modrzewski A. F. O poprawie Rzeczypospolitej, 1577. S. 16, 28 об., 29 об., 40; ср. русский перевод: [ОриСК ГИМ]. Собрание рукописей гр. А. С. Уварова. № 790-4°. Л. 70, 137 об., 142 об., 195 об. и др.

¹²⁹ Экземпляр польского перевода, издания 1577 г. из «Главной библиотеки в Варшаве», которым я пользовался, к сожалению, оказался дефектным: с. 139–144 писаны от руки, причем копия не была кончена. Уже Вишневский, описавший издание 1577 г., заключает, однако, что в нем 144 листа (Wiszniewski. Т. 9. S. 338). О каких-либо дефектах того экземпляра, который был под его руками, Дылевский ничего не сообщает. В таком случае, экземпляр Варшавской библиотеки можно считать почти полным, а между тем, русский перевод прерывается словами: «...яко аще бы муже убийцы не ведано...», помещенными в издании 1566 г. на 144-й странице (лиц.), на восьмой строке снизу.

¹³⁰ Таковы, например, слова: кинсон, камбаны, рожа (jus jurandum), больма, дельма, делати (в смысле работать) и т. п.; ср. перевод польского «chłop» словом «орач» — в смысле «земледелец»; польское «szoltys» составитель русского перевода переводит иногда «селоначальник», но иногда просто пишет «шольтис»; см. польский перевод (Modrzewski A. F. O poprawie Rzeczypospolitej, 1577. S. 100); русский перевод: [ОриСК ГИМ]. Собрание рукописей гр. А. С. Уварова. № 790-4°. Л. 499 (459) об.; Ср. также: Там же. Л. 113; Каталог Баузе, 1862. № 266. С. 67 (здесь перевод трактата А. Ф. Моджевского отнесен к 1678 г.).

¹³¹ Русский перевод обоих рассуждений А. Фрича занимает до 698 л., а между тем, он ведь не сохранился целиком (см.: [ОриСК ГИМ]. Собрание рукописей гр. А. С. Уварова. № 790-4°).

¹³² Modrevius A. F. De Republica emendanda. Praefatio, p. 9, 146; польский перевод: Modrzewski A. F. O poprawie Rzeczypospolitej, 1577. S. 2, 100–100 об.; русский перевод: [ОриСК ГИМ]. Собрание рукописей гр. А. С. Уварова. № 790-4°. Л. 5, 500 (460) об., 501 (461) об. Возьмем еще один пример из книги «De bello»: говоря о «precis temporibus», автор замечает, «nec emin nisi rebus repesitis bellotque ipso per foecialem legitime denunciato gerebatur»; перевод: «зانه брань не начинашесь никогда даже взыскавше свое взяти [сверху «взыскати» — А. Л.-Д.], брань же через общего на то избранного посла возвестивше».

¹³³ Терминология русского переводчика во многих отношениях любопытна; так, например, термин «persona», «osoba» он переводит «ипостась» или «собство» ([ОриСК ГИМ]. Собрание рукописей гр. А. С. Уварова. № 790-4°. Л. 386); «persona iudicis» — «osoba sędziego» — «собство судьи» (Там же. Л. 473), «authoritas» — «zwierzchność» — «веление» (Там же. Л. 503 (463)); «mandatum (principis)» — «rozkazanie królewskie» — «завешание» (Там же. Л. 502 (462)); «titulus» — «tytuł» — «печатать» (Там же. Л. 471) и т. п.

¹³⁴ Следующее изречение «некоего мудрого мужа», цитированного А. Моджевским: «...Componitur orbis regis ad exemplum: nec sic inflectere

sensus humanos edicta valent, quam vita regentis» (MODREVIUS A. F. De Republica emendanda. I, 9, 4), переведено в польском издании так:

«Wszystek świat pospolity patrzy Króla swego,
 Obyczajów trzyma się wszęch postępków jego,
 Mało ważą statuta, mało rozkazanie,
 Przełożonego życie za to wszystko stanie»
 (MODRZEWSKI A. F. O poprawie Rzeczypospolitej, 1577. S. 23).

Русский книжник передает его следующим образом ([ОРИСКГИМ]. Собрание рукописей гр. А. С. Уварова. № 790-4°. Л. 109 об.):

«Весь мир общий взирает на царя своего
 Нравы, держится всех дел его,
 Мало суть правила честна, мало повелительство,
 Сим всем одолеет владыка жителство».

Возможно, впрочем, что стихотворная форма перевода принадлежала не нашему книжнику, а позднему писателю его труда. Стихи, приводимые А. Моджевским, обыкновенно переведены виршами; кое-где, однако, в рукописи оставлены пробелы для внесения в них стихотворного перевода; такой факт можно объяснить или тем, что переводчик отложил свой перевод стихотворных цитат до окончания им перевода остального текста и не успел довести своего дела до конца, или тем, что подобные переложения сделаны посторонним лицом, современным переводчику, или, пожалуй, позднейшим писателем его труда и т. п. Против последнего предположения, однако, говорит то, что в известном нам списке вирши нередко, подобно прозе, списаны в строку, хотя и более короткую, чем те, которыми писан остальной текст, так что стихотворная форма виршей не соблюдена ([ОРИСКГИМ]. Собрание рукописей гр. А. С. Уварова. № 790-4°. Л. 28, 284, 331 об., 520 (481), 550 (510) и об.).

¹³⁵ MODREVIUS A. F. De Republica emendanda. IV, 2, 3, 11, 14–19. Кроме того: «Epistola ad regem» и обращение к Сенату и прочие, напечатанные в издании 1554 г., также не имеются ни в польском издании 1557 г., ни в списке гр. А. С. Уварова.

¹³⁶ СОБОЛЕВСКИЙ, 1899. С. 102; время снятия ее относит к началу XVIII в., почерк, во всяком случае, не более раннего происхождения.

¹³⁷ MODREVIUS A. F. De Republica emendanda; русский перевод: ([ОРИСКГИМ]. Собрание рукописей гр. А. С. Уварова. № 790-4°. Л. 180, 423 об. и др.).

¹³⁸ MODREVIUS A. F. De Republica emendanda; русский перевод: [ОРИСКГИМ]. Собрание рукописей гр. А. С. Уварова. № 790-4°. Л. 231 об., 266, 355 об., 385 об., 478; ср. еще: на л. 417 в тексте «гонят», на поле: «борют».

¹³⁹ Розыскные дела о Федоре Шакловитом. Т. 4. С. 32; ЦВЕТАЕВ, 1890 (1). С. 751. Ср.: СОБОЛЕВСКИЙ, 1903. С. 160.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

¹ ЦВЕТАЕВ, 1885 (1). С. 10; М. Соколов обратил внимание и на то, что подобно Поссевину, Ю. Крижанич возлагал большие надежды на московское самодержавие (Соколов, 1891 (2). С. 12).

² СГГД. Ч. 2. № 76, 98, 101, 107. С. 159–162, 218–220, 222–224, 231–234.

³ КАПТЕРЕВ, 1887. Прил. № 3.

⁴ Крижанич. О Промысле. С. 48 и др.; БРИКНЕР, 1887. С. 49–51.

⁵ Крижанич. Политика. Ч. 2. С. 210; БЕЛОКУРОВ, 1902. С. 133; ср. С. 267, 281.

⁶ Крижанич. Политика. Ч. 2. С. 209–210.

⁷ Белокуров, 1902. С. 152/8–9; Прил. С. 176.

⁸ Крижанич. Политика. Ч. 2. С. 185 и др. Презрение к грекам могло зародиться у Крижанича еще на родине под влиянием местных исторических условий (МАРКЕВИЧ, 1876. № 1. С. 3) и усилиться после посещения Цареграда, о чем говорит и сам Ю. Крижанич (Крижанич. Сочинения. Вып. 2. С. 44; Крижанич. Политика. Ч. 2. С. 135). «... i Greci oggidi, — замечает он, — non professano ne arte, ne sapere si che *caeci sunt et caecorum duces...*» (Белокуров, 1902. С. 104). «Греки, — пишет наш автор, — осуждают всякое знание, всякую науку и внушают нам невежество... [они] восхваляют [его] и болтают, что всякая наука есть еретическая; безрассудно обвиняя всякую новость, [они] внушают свои глупости под ложным именем древности...» (Крижанич. Политика. Ч. 2. С. 175, 185); те из них, которые приезжают в Россию, — сущие неучи (Крижанич. Сочинения. Вып. 2. С. 52); множество нареканий автора не только на «темноту», но и на корыстолюбие, на интриганство греков и на их политические «ереси» рассыпаны в его сочинениях и во многих случаях не лишены оснований (ср.: Соколов, 1891 (2). С. 14–15, 23–24, 27, 41).

⁹ Крижанич. Сочинения. Вып. 2. Разд. 58; Соколов, 1891 (2). С. 25–27; ср.: Там же. С. 10–12. Говоря о «немцах», Крижанич, вероятно, вообще разумел немцев, проживавших в его время в России, т. е. немцев-протестантов.

¹⁰ Бессонов, 1870. Апрель. С. 677–691, 696, 700, 701; Май. С. 863, 864; Белокуров, 1902. С. 138 и сл. Крижанич был доктором богословия (Там же. Прил. С. 29, 218).

¹¹ Крижанич. Сочинения. Вып. 3. С. 11, 12, 104. Рассуждение в том же духе есть и в «Истории о Сибири» и в «Смертном разряде» (Титов, 1890. С. 202–210; Белокуров, 1902. С. 233).

¹² Титов, 1890. С. 149–155.

¹³ Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 169; Ч. 2. С. 178, 180, 314, 318, 331–332; Крижанич. Сочинения. Вып. 2. С. 15, 18, 30; даже Я. Гуса автор признает «еретиком» (Там же. Вып. 1. С. 425); протестантов он нередко отождествляет с немцами (Там же. Вып. 2. С. 180, 331–332).

¹⁴ Бессонов, 1870. Февраль. С. 381–383.

¹⁵ Крижанич. Записка 1641 г.: «E cosi penso che l'andare a conversare con loro non sia andare a predicare la fede (il qual negozio io non avrai mai pensato di presumere), ma solamente di esortarli alle virtù, alle scienze et arti liberali; le quali introdotte, sarebbe poi più facil cosa il mostrar loro la falsità e l'inganno, che sarà opra di altri pieni di virtù e spirito» (Белокуров, 1902. Прил. С. 97); ср. с. 185. «У меня нет большего предмета желания, — пишет Крижанич Инголи и Массари в 1648 и 1650 гг., — как постоянно служить св. конгрегации на пользу народов моего племени, почти повсюду зараженного греческой схизмой» (Белокуров, 1902. С. 152/17; Прил. С. 101, 256). Вместе с тем Крижанич заявил в Варшаве русскому гонцу Г. Дохтурову, что он, Крижанич, более желает служить московскому государю, чем какому либо другому, так как он «нашей крови и языка» (Белокуров, 1902. С. 241; ср. с. 244, 246).

¹⁶ Белокуров, 1902. Прил. С. 102, 189; ср. с. 192.

¹⁷ ZIEGLER, 1886. S. 68.

¹⁸ В своей челобитной 1676 г. Крижанич умалчивает о том, что главная тема «Толкования исторических пророчеств» (1674 г.) — соединение перквей и поставляет себе в заслугу перед правительством сочинение «Толкований». Лишь потеряв надежду осуществить главную цель своей миссионерской деятельности и воспользовавшись разрешением вернуться в Москву, Крижанич в 1676 г. уже откровенно заявил Посольскому приказу, что он «держит то же римскую веру» и что он — «римского костела каноник» (Белокуров, 1902. С. 144, 244, 262, 264; Прил. С. 48, 101, 106, 182).

¹⁹ Впрочем, Крижанич, отчасти подобно Бросциусу, довольно критически относился к системе иезуитского воспитания. Он рассуждал о нем в следующих выражениях: «Iesuitae hoc tempore student bene educare iuventutem: et ad hoc opus praecipue intenti sunt. Tenent scholas, docent linguam latinam, Poesim, Reticam et Filosofiam. Et hoc faciunt ac docent n[on] eo fine ut doceant ipsi aut ut iuvenes addiscant istas scientias, sed utuntur eis rebus pro occasione et pro illecebra, qua alliciant ad se iuventutem. Praecipuum autem ipsorum intentum est: praedicare et persuadere iuvenibus, ut Deum timeant, pieq[ue] et chris[tia]ne vivant. Idcirco, ut iuventutem apud se longiore tempore detineant sub disciplina et ne iuvenes, cito suae libertati permissi, vitiis se tradant: jesuitae in longum protrahunt suas doctrinas et quod possent docere intra unum aut duos annos, id docent duobus aut tribus annis. Sed de jesuitis satis hoc loco; alibi plura dicemus» ([РГАДА. Ф. 381. Ед. хр. 1799]. Л. 468). Несколько ниже автор следующим образом поясняет свою мысль: «Sciendum ergo, q[uo]d Iesuitae pro suo primo et ultimo fine habent homines docere et monere ad pietatem: et ut habeant concursum populi utq[ue] iuventutem divertant a noxiis vitiis, pro medio assumpserunt docere scientias. Promittunt ig[itu]r docere sci[enti]as: sed n[on] agunt sincere»; «Quod po[ss]ent parvo tempore docere, ipsi in longum tempus protrahunt: et multi ambagibus inutilium verborum suos discipulos detinent. Et hoc eo fine: ut iuvenes diutius maneant sub ipsorum disciplina. Praeterea promittunt o[mn]ia ista: et nihil perfecte edocent, nisi Grammaticam, Reticam et inanem Poeticam» (Там же. Л. 484; сверху приписано неразобранное слово, что-то вроде «issinam» или «iniram» — сокращения

не видно). С такой точки зрения Крижанич не признавал желательным применять систему иезуитского воспитания к своим соотечественникам: иезуиты, по его словам, «обещают в школах выучить юношество наукам, но они действуют не искренне... у нас горы дела еще просты и нетронуты, где умы людей не извращены своеволием, распушенностью и пустою болтливостью, никоим образом не должны быть допущены иезуитские обучения, ибо у нас иезуитский способ воспитания не полезен» ([РГАДА. Ф. 381. Ед. хр. 1799]. Л. 484; ср.: Бессонов, 1870. Апрель. С. 673–674). Тем не менее и Крижанич признавал, конечно, необходимость религиозного воспитания: все должны уметь «recitare sclavinicum psalterium et reliquas preces et cantiones» прежде, чем немногие будут допущены к обучению, в сущности, тем же «artes liberales» ([РГАДА. Ф. 381. Ед. хр. 1799]. Л. 479).

²⁰ ЦВЕТАЕВ, 1883 (2). С. 9–10, 13–14. В 1682 г. (марта 27) обнародован указ о том, чтобы служилые люди из иноземцев ввиду заключения мира с окрестными государствами не получали бы жалования; но уже через месяц Петр Алексеевич был избран на престол. О сношениях кн. В. Голицына с П. Гордоном см., например: БРИКНЕР, 1878. С. 110, 157.

²¹ Известия о попытках иезуитов завести школы в Москве восходят к началу 1680-х гг. (Памятники прений о вере. С. 204). Иезуиты распространяли слух, что царь Федор собирается учредить иезуитскую коллегию (Белов, 1887. С. 107). Иезуиты были высланы по челобитью патриарха и всего освященного собора.

²² БЕЛОКУРОВ, 1902. С. 153, 175, 264; Прил. С. 102, 172, 193, 286, 288, 301.

²³ ХАРЛАМПОВИЧ, 1898. С. 482–484.

²⁴ Крижанич. Письмо секретарю конгрегации Массари от 8 марта 1650 г. см.: БЕЛОКУРОВ, 1902. Прил. С. 254.

²⁵ Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 116–124; Бессонов, 1870. Апрель. С. 696, 704. Ю. Крижанич писал, по-видимому, свои сочинения на латинском, а затем переводил их на славянский (Крижанич. Политика. Ч. 2. С. 49; примечание П. Бессонова) и, вероятно, лучше знал и ценил творения отцов Западной церкви, чем Восточной (ср.: МАРКЕВИЧ, 1876. С. 25). Любопытно, например, доказательство, приводимое автором «Обличения», в пользу чтения «душе истины», а не «душе истинный»: «Вси бо свети отци и вси философи, — пишет он, — учет: иеже всако от Бога сотворено существо имийет троие име или троие титло: да по истине иест и зовет се, иедно истинно и добро. Всака бо вещь иест и зовет се иедна и всакаже вещь иест и зовет се истинна. Всаки бо камень иест истинен камень и всако дриво, истинно, дриво; и тако обо всаком существу. И всака же вещь иест добра к оному концу, к нему же иест от Бога сотворена. И виде ди Бог вса, иаже бяше сотворил и быша веле добра. Тако адда и всаки сотворен дух, иест и зовет се истинен дух, всаки ангел иест истинен дух и всаки чловичий дух или всака душа иест истинна душа», следовательно, «высший разум имеет речь: душе истины» (Крижанич. Сочинения. Вып. 3. С. 152).

²⁶ Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 122–123.

²⁷ Там же. С. 113–115; Крижанич. О Промысле. С. 25.

²⁸ Крижанич, 1865. С. 16–17. Все сочинение распадается на три отдела: 1) предисловие; 2) выписки о Соломоновой, или гражданской и царской премудрости (в 6 частях) из книги «Царств» и книги «О мудрости царской»; здесь же «Молитва Соломона»; 3) «Примета на Соломонову или гражданскую и царскую премудрость», из последней части мы и приводим выписки. Хотя царю «при толико верных советницах ни чтение книг политических потребно есть, но аще еже является непотребно, кто весть, не может ли быти при концы утешно» (Там же. С. 19). На с. 17 политика называется автором «царицей всех мудростей».

²⁹ [РГАДА. Ф. 381. Ед. хр. 1799]. Р. 483: «*Filosofia... fere n[on] est aliud, quam admiratio op[er]um Dei sive admiratio mundi*». Автор собственно полагает, что философия (особенно физика) очень полезна для различия того, что происходит естественным образом от того, *quid sit magicum (magia — ars demoniaca — р. 481)*. Впрочем, в другом месте Крижанич пишет: «*Filosofia enim docet: recte de rebus omnibus indicare, et non facile errari, aut decipi*» (Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 116), еще печатный текст по: Крижанич. Политика. Ч. 2. С. 175–178.

³⁰ [РГАДА. Ф. 381. Ед. хр. 1799]. Р. 482: «*Tota doctrina et schola juridica e[st] vana et inutilis: multitudo enim legum (super quam vertatur ista schola) est p[er]niciosa: quia p[er] eam n[on] administratur, sed destruitur iustitia, sicut de ipsismet Germani o[mn]nes iure graves et ab affectu liberi conqueruntur ac profitentur. Sufficit iudicibus breviter ac simpliciter descriptas habere quasdam administronis breves, quas vocant Regulas Juris et tractatum de Justitia illo modo, quo in bona ethica et in teologia (absque vanis ambagibus) simpliciter tradi solet. Quidquid amplius jurisconsulti addunt id totum est irregulare, confusum, perplexum, vanum, et n[on] ad dilucidandam, sed ad evertendam iustitiam natum*».

³¹ Сперанский, 1908. С. 50–58.

³² Аристотелевы врата. С. 144. Крижанич мог, конечно, пользоваться латинским текстом, с которым я, к сожалению, в настоящее время не имею возможности сравнить русского перевода; но нельзя положительно отрицать и того, что он мог познакомиться и с русским переводом.

³³ Аристотелевы врата. С. 164; ср. ниже.

³⁴ Там же. С. 145; ср. ниже.

³⁵ В Падуанском университете, однако, и система Фомы Аквинского все же имела значение (BAUMANN, 1873. S. 3).

³⁶ Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 217; [РГАДА. Ф. 381. Д. 1799]. Р. 469–470; Крижанич. О Промысле. С. 56–57.

³⁷ Крижанич. Политика. Ч. 1. С. I; Ч. 2. С. 270; Белокуров, 1902. С. 4.

³⁸ В полемике, начатой И. Озорием (OSORIUS H. De regis institutione et disciplina libri VIII. Coloniae Agrippinae, 1574) участвовал, между прочим, и А. Поссевин (Antonii Possevini iudicium, de Nuae militis Galli, Ioannis Bodoni, Philippi Mornaei, & Nicolai Machiavelli quibusdam scriptis... Lugduni, 1593); во всяком случае, сочинение Ф. Бозия (BOZIUS Th. De ruinis gentium et regnorum: Adversus impios politicos libri octo. Romae, 1596) было известно нашему автору. Современные ему политические писатели

католической школы также довольно враждебно относились к Макиавелли; один из них прямо называл его автором «*damnatae memoriae*», а доктрину его «чумою», всячески уличаемой католической церковью; СНОКІЕР J. *Thesaurus politicorum aphorismorum*. P. 6: «*Machiavellus et similes damnatae memoriae auctores sicubi a me citati, hoc consilio factum, non ut pestiferam illorum doctrinam quoquo modo ab Ecclesia Catholica reprobata renovarem, sed ut eam... eradicarem*».

³⁹ [РГАДА. Ф. 381. Ед. хр. 1799]. P. 508 (Jeres Politicznaia 11: De doctrina [сверху: politica — А. Л.-Д.] Machiavellistarum): «*Politicus h[omo] n[on] p[ote]s[t] nec debet observare legem euangelicam sincere; debet enim eam observare ad speciem et fingere se e[ss]e pium: populus eum magis amet ac revereatur*»; «*Quod tibi est utile illud e[st] honestum et licitum; semp[er] debet politicus interrogare, an expediat sibi, et nunquam an liceat*»; p. 510: «*...Ista falsorum politicorum et atheistarum praecepta manifesta pugnant contra Dei honorem contra caritatem et contra iustitiam, diabolicamque impietatem ac tyranniam secum vehunt*» и проч.; ср.: FERRARI J. *Machiavel juge des révolutions de notre temps*. Paris, 1849.

⁴⁰ LIPSIUS J. *Manuductionis ad stoicam philosophiam libri tres*. P. 712–732. О полемике Липсия с Макиавелли: «*Machiavellus argutus scriptor principatus, sed saepe pravus*» (*Civilis doctrinae. Praefatio // Ibid.*); см. вообще: p. 9, 33, 34, 124, 136, 196.

⁴¹ Крижанич. Политика. Ч. 2. С. 145; автор имел под руками «*Il principe*» (Firenze, 1532) и делал извлечения из «*Historie florentine*», которыми, впрочем пользовался, кажется, в латинском переводе (MACHIAVELLI N. *Historiae Florentinae... libri octo: nunc primum omnes latinitate donati*. Argentorati, 1610); Бессонов, 1870. Апрель. С. 703–704. В ней в начале отдела о политической ереси макиавеллистов Крижанич пишет: «*Semper in mundo fuerunt multi reges et principes, qui potestate a Deo sibi concessa n[on] ad Dei gloriam, neque ad justitiam populivae salutem usi, sed ad suas libidines abusi sunt. Isti se appellant Politicos et impietates suas palliant nomine doctrinae politicae. Impius quidam Homo, filius diaboli [вместо зачеркнутого: seu potius demon — А. Л.-Д.] Machiavellus conscripsit librum de ista doctrina pseudopolitica, quo enarrat execrabiles istas artes et atheismum*», несколько ниже автор называет ту же доктрину: «*pestilentialis Haeresis*» ([РГАДА. Ф. 381. Ед. хр. 1799]. P. 508).

⁴² Крижанич. Политика. Ч. 2. С. 145: здесь излагается теория Макиавелли о том, что народы от доброго устройства переходят к испорченному и обратно, с ссылкой на «*Nicol. Machiavel. Hist. Flor., lib. 5*». О макиавеллизме Ботеро см., например: VAUDRILLART, 1853; о следах того же влияния в трудах Липсия: JANET, 1872. Т. 2. P. 84–87.

⁴³ MACHIAVELLI N. *Oeuvres complètes*. Paris, 1837. Vol. I. P. 135, 141, 148, 149, 368. PARUTA P. *Della perfettione della vita politica*. P. 446–448, 450–455, 463–471, 476; PARUTA P. *Discorsi politici*. P. 21. При всей аристократичности венецианского строя политики того времени, находящиеся под влиянием учения Цицерона о смешанном государстве причисляли к такой форме Венецианскую республику. Ср. еще рассуждения обоих авторов о необходимости национальных армий для государства

(MACHIAVELLI N. *Ibid.* P. 196, 373; PARUTA P. *Discorsi politici*. P. 385, 496); LIPSIUS J. *Politicorum*. P. 12: «Nisi quod unius tamen Machiavelli ingenium non contemno, acre, subtile, igneum; et qui utinam Principem suum recta duxisset ad templum illud Virtutis et Honoris! Sed nimis saepe deflexit et dum commode illas Semitas intente sequitur, aberravit a regia hac via...»

⁴⁴ PARUTA P. *Della perfettione della vita politica*. Venetia, 1579 (мне пришлось пользоваться изданием 1599 г.). Позднее, когда автора уже не было в живых, сыновья его издали «Discorsi politici» (Venetia, 1599); в них Парута преимущественно рассматривает общий ход римской истории и положение государств современной ему Италии с политической точки зрения; принципы, уже систематически высказанные им в рассуждении «О совершенстве политической жизни», применяются здесь для оценки политического прошлого и настоящего Италии.

⁴⁵ PARUTA P. *Della perfettione della vita politica*. P. 164, 166, 170, 173, 205, 209, 245, 262, 354, ср. p. 405: автор называет, впрочем, перипатетику «piu veri estimatori delle forze della nostra natura» и согласен с их мнением о том, что наша природа способна приобрести благороднейшее и совершеннейшее счастье (*Ibid.* P. 111).

⁴⁶ PARUTA P. *Della perfettione della vita politica*. P. 97, 261, 263: «Talche rissumendo tutta la ragione del nostro viver bene, si può dire; che per la virtù naturale o per la buona consuetudine noi conosciamo, che s'habbia a seguire il bene; per la virtù morale s'indirizziamo a seguirlo in ciascuna nostra operatione; & per la prudenza sappiamo usare i debiti mezzi per conseguirlo...»

⁴⁷ PARUTA P. *Della perfettione della vita politica*. P. 446, 448, 450–455, 463–471.

⁴⁸ FRANK. *Vd. 1. S. 326*. «Natura mea, — писал про себя Липсий, — consuetudo, valetudo abhorrent ab omni litigio... scito non esse pacatuis iugenium in Batavia vestra» (LIPSIUS J. *De una religione adversus dialogistam liber // Opera omnia*. Antverpiae, 1637. Т. 4. P. 153). В том же трактате рассуждая о значении религии как о «fundamentum reipublicae et vinculum» (p. 156), автор замечает: «Religio... unius Dei tenenda est... Quae haec est? Christiana. Unde petimus? e libris sacris: indiq[ue] pro Ecclesiae catholicae sensu» (p. 160), а ниже прибавляет: «[religio] tenenda est ex ritu veteri» и «religio antiqua — optima: in qua corrigere fas magis, quam mutare» (p. 161). На том же рассуждении Ю. Липсия Г. Куйкин (Н. Суцкий) «pontificius ac regius librogum censor» отметил, например, следующее: «Quae de una hic religione apologetice scripsit J. Lipsius, ex autoris ipsius confessione et totius disceptationis filo; de orthodoxa, catholica et romana (quae una et sola vera est religio) scripta esse testificor. Lovanii IX calendas septembres, 1593».

⁴⁹ Крижанич. *Политика*. Ч. 2. С. 315, 317, 331, 333; автор полемизирует с «эпикурейцами» с христианской точки зрения, что ясно видно, например, из кн.: Там же. С. 11, 16, 17. Выписки из Липсия о религии, суеверии, нечестии и «промысле» см.: Крижанич. *О Промысле*. С. 35.

⁵⁰ Вслед за появлением политических сочинений Ю. Липсия возникла целая литература, посвященная комментированию их содержания; некоторые из таких комментариев (например: REINHARD J. F. *Theatrum prudentiae elegantioris...Vitembergae, 1702*) были напечатаны в XVIII в.

(GUNDLING N. H. Gründlicher Discours über die Institutiones Justiniani. 2. Aufl. Franckfurt am Mayn, 1733: Vorrede, S. 11–12; Prolegomena. S. 11, 156–157).

⁵¹ Крижанич. Политика. Ч. 1. С. I (здесь, впрочем, он называет Липсия философом); Крижанич. Сочинения. Вып. 2. С. 45. Крижанич прямо ссылается на мнение своего главного политического авторитета еще в толковании пророчеств (Соколов, 1891 (2). С. 19, 35).

⁵² LIPSIUS J. Politicorum. Lib. 1. P. 30–47, ср., однако, ниже.

⁵³ LIPSIUS J. Politicorum. Автор изложил те же принципы, только в несколько дополненном виде и измененной форме и в другом произведении, вышедшем под заглавием «*Monita et exempla politica*» (Antverpiae, 1606); в предисловии к своему труду он замечает, что здесь «*est... eadem divisio et ordo, qui in politicis nostris fuit: quor[um] luci aut assertioni haec scribuntur*».

⁵⁴ СНОКЕР J. Thesaurus politicorum aphorismorum (Гундлинг указывает на 1610 г.). Отзыв Крижанича о Хокиере в его «сербском письме» см.: Белокуров, 1902. С. 175–176.

⁵⁵ STAROVOLSCUS S. *Monita legalia, methodum in utro que jure studendi praescribentia*. Romae, 1652. P. 25; рекомендуя чтение сочинений Липсия, автор пишет: «*De quo ita tibi persuadeas, velim non fuisse ab aliquot seculis hominem maiore ingenio, acriore iudicio, uberiore doctrina*», между тем, даже при перечислении важнейших пособий, нужных для юриста, тот же автор не упоминает о Гроции. Будучи ревностным католиком, Старовольский, может быть, избежал теорий, исходивших из протестантского лагеря (Ibid. P. 55–61). Характерны также рассуждения Старовольского о справедливости; см., например, его «*Commentarius in IV libros institutionum iuris civilis*» (Kraków, 1638. P. 13–14, 21, 89).

⁵⁶ Белокуров, 1902. С. 175–176. Судя по тому, что Крижанич говорил о Ботеро, между прочим, как о «добром писателе», описующем станы и силы всех без мала государств на свете, можно заключить, что Крижанич был знаком с «Театрумом света всего», известном даже в русском переводе (Соболевский, 1899. С. 24–25).

⁵⁷ VOTERO G. *Della ragione di stato*. Lib. 1. P. 25; Lib. 2. P. 51; Lib. 3. P. 106.

⁵⁸ Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 249. Автор в своих рассуждениях о благе («богатстве»), подобно Ботеро, обращает внимание на значение для государства многолюдства, земледелия, ремесла и торговства, в частности о том, что при соблюдении известных условий «торговство кралем честно»; в последнем случае, например, между рассуждениями обоих авторов легко заметить большое сходство (ср.: VOTERO G. *Della ragione di stato*. Lib. 8. P. 237–238; Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 9–11). Впрочем, в рассуждениях своих о «казне царской» Крижанич, вероятно, обращался и к трактату «Максима Фавста» (см. ниже), который он сам рекомендует (Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 1).

⁵⁹ VAUDRILLART, 1853. S. 135–142, 190–221.

⁶⁰ Попытка Бодена комбинировать в монархии, имеющей преимущества над другими формами правления, «принципы» монархического строя с принципами аристократии и демократии (ср.: JANET, 1872).

Т. 2. Р. 249), едва ли однородна с учением Крижанича об умерении власти царской (см. ниже), хотя некоторые из их результатов аналогичны.

⁶¹ FAUST M. *Consilia*. Беклер (J. H. Boecler) в своих «*Institutiones politicae...*» (Argentorati, 1674; II, 10) замечает, что «*Consilia*» Фауста вместе с некоторыми другими книгами «*in omnium manu versantur*» и еще Томазий считал нужным очень резко отзываться о сочинении Фауста; значит, по справедливому замечанию Рошера, и тогда еще ему придавали некоторое значение (Roscher, 1874. S. 209; здесь и ссылка на издание 1674 г.). Для приобретения доверия «князя» Крижаничу казалось желательным познакомиться и с трактатом о финансах; в 1658 г. в Вене он купил книгу «*Consilia pro aulario*», volumen «*Continens omnes fere modos qui unquam aut usquam a principibus adhibiti sunt ad augendum aarium*». «А Максим Фауст, — замечает наш автор, — есть написал книги об казнях и пенязех и рудах. Приводит размышления полезна и напоминает, како ся множит казна с правую и обстояльную корыстию и с честию владателей, а без стужания людей подданных» (Крижанич. Политика. Ч. 1. С. I). «*Quem rem, — пишет он про книгу М. Фауста, — mihi usui fore existimabam, si ex illo licitos, honestos et neminem offendentes modos seligendo, in Slavonicos versus principi Moscoviae offerrem*» (Белокуров, 1902. Прил. С. 104, 176).

⁶² Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 121; см. еще [РГАДА. Ф. 381. Ед. хр. 1799]. Р. 476. Впрочем, в своей таблице наук Крижанич ставит, хотя и под тем же номером, что и политику, но особо: «*nomotetica jurisprudentia*» — «законоставное учение».

⁶³ Крижанич. Сочинения. Вып. 3. С. 141; Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 96. В другом месте рассуждая о том «*si in Russia omnibus liberae permitterentur... artes*», Крижанич замечает «*ego autem hoc non ideo assero, quasi putem doctrinam inutilem aut nocivam esse nobis, sed dicere volo quod nimia multiplicatio doctrinae sit pernicioza; moderata autem doctrina est utilis et necessaria...*» ([РГАДА. Ф. 381. Ед. хр. 1799]. Р. 479; Крижанич. О Промысле. С. 91).

⁶⁴ AQUINAS TH. *Summa theologiae*. Q. XCV. A. 4; II, 2 Q. LVII. A. 3; Q. XCVI. A. 3, 4; ср.: JANET, 1872. Т. 1. Р. 411–414. Под правом народов, в отличие от права гражданского, Фома Аквинский, правда, разумел все те нормы, которые выводятся из естественного права, но включал в него и условия, необходимые для существования общежития. Между тем, рабство, по мнению Фомы Аквинского, не будучи основано на чистом естественном праве, все же «*pertinens ad jus gentium est naturalis secundo modo*», поскольку оно рассматривается с точки зрения пользы, какая нарождается им для раба и господина; т. е. «*inquantum utile est huic [т. е. человеку, попадающему в рабскую зависимость — А. Л.-Д.] quod regatur a sapientiori et illi, quod ab hoc juvetur*». Автор «*De regimine principum*» в данной части, впрочем, едва ли сам Фома Аквинский, между прочим, указывает и следующее рассуждение: «*sunt autem et alii ministri ad idem deputati officium (i. e. officium servile) alia ratione, ut in bello devicti; quod lex humana non sine ratione sic statuit, ut acuuntur bellatores ad fortiter*

pro reipublica pugnandum, ut videlicet victi subjiciantur victoribus, jure quodam, quod philosophus in praedicto loco justum legale appellat» (Lib. 2. Cap. 10. P. 138) — рассуждение, в котором можно усмотреть прототип ниже приведенного рассуждения Крижанича. Впрочем, вообще, «the philosophic lawyers, — по словам Брайса, — ascribe to *jus gentium* war, captivity, slavery and all the consequences of these facts...» (БРУСЕ J. *Studies in History and Jurisprudence*. Oxford, 1901. Vol. 2. P. 146).

⁶⁵ [РГАДА. Ф. 381. Ед. хр. 1799]. P. 472–475; см. еще: Крижанич. Политика. Ч. 2. С. 69, где «разумным основанием» рабства автор признает «порчу человеческой природы».

⁶⁶ AQUINAS TH. *Summa theologiae*. II, 2. Q. 2, 50; та же мысль еще резче выражена в «De regimine principum» (Lib. 3. Cap. 3. P. 183: «Finis autem ad quem principaliter rex intendere debet in serio et in subditis est aeterna beatitudo, quae in visione Dei consistit»; Lib. 1. Cap. 14. P. 79: «Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam»; «Sed quia finem fruitionis divinae non consequitur homo per virtutem humanam, sed virtute divina... perducere ad illum finem non humani erit, sed divini regiminis» (p. 80) и проч; см. еще: Ibid. Lib. 1. Cap. 8; Lib. 3. Cap. 10, 19; Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 65, 275, 383; Ч. 2. С. 58.

⁶⁷ Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 65, 262, 268, 271 («Краль... заповеди Божией... подвержен», 277, 385).

⁶⁸ Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 332; Ч. 2. С. 11, 37, 61. Автор предлагает даже считать «еретиков» вместе с другими «негодных людей станами» просто вне закона: «и да от всех слободно прияты, ухвичены, ограблены, задержаны, проданы и прогнаны быть могут»; об искоренении ереси и о наказании еретиков, «астрологов» и т. п. автор постоянно твердит и в своем сочинении «О Промысле» (Крижанич. О Промысле. С. 17, 18, 60, 66–68, 108, 123).

⁶⁹ AQUINAS TH. *De regimine principum*. Lib. 1. Cap. 1; см. еще ниже.

⁷⁰ PARUTA P. *Discorsi politici*. P. 18; PARUTA P. *Della perfettione della vita politica*. P. 65, 69.

⁷¹ AQUINAS TH. *De regimine principum*. Lib. 1. Cap. 1. P. 2; Lib. 3. Cap. 3. P. 182; ср.: BAUMANN, 1873. S. 10, 108–110, 113–119.

⁷² Крижанич. Политика. Ч. 2. С. 57.

⁷³ AQUINAS TH. *De regimine principum*. Lib. 1. Cap. 1. P. 7; Lib. 3. Cap. 11. P. 233; PARUTA P. *Della perfettione della vita politica*. P. 17, 64, 242 ssq. 268, 361, 444; LIPSIUS J. *Politicorum*. Lib. 2. Cap. 6. P. 55; Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 270 (со ссылкой на Цицерона), 276; Ч. 2. С. 57. В связи с учением об общем добре Крижанич ставил, конечно, и положение о том, что добро «кравево» есть добро всего народа (Там же. Ч. 1. С. 41; Ч. 2. С. 31, 50). Под термином «благо» Крижанич разумел скорее материальное благо, имущество (ср.: Там же. Ч. 2. С. 46: «vera libertas ibi est, ubi omnes vivunt securi de vita et de bonis suis»). Несколько ниже автор передает ту же мысль в следующих выражениях: «Истинна вольность есть тамо, где все... вольны и безпечальны об своем животу и об благу» (Там же. С. 52); ср. еще его рассуждения о благе «коих с праведным именем

владают», которое тратят, раздаривают и проч. (Там же. Ч. 1. С. 271–272). В таком же приблизительно смысле (материальное благо, богатство) Крижанич рассуждает и в той части своей «Политики», которая озаглавлена «Об благу» (Там же. С. 5, 7); если сопоставить схему царских обязанностей Ботеро и Крижанича (см. ниже) на место «abondanza» («обилия») в некоторых случаях наш автор ставит «благо» (Там же. С. V).

⁷⁴ АРИСТОТЕЛЬ. Политика. 3, 4; AQUINAS TH. De regimine principum. Lib. 1. Cap. 1. P. 7; BELLARMINUS R. De officio principis christiani. Lib. 1. Cap. 7. Ср. еще ниже о сходстве между мнениями Крижанича и Липсия. Крижанич причислял еще к «злым владателям» и «гинекархию, женское владение, где жены имают власть наступать отцем в кралеству», и «ксенархию, чужевладство, где инородник кралюет» (Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 269). Ср. еще ссылку его на Аристотеля в рассуждении о том, что «инородники... некогда припушены, где себе сильнеих быть вознепшаши, самих домородников притиснуша и подбиши» (Там же. С. 208–209).

⁷⁵ BODINUS J. De republica. Lib. 2. Cap. 3. P. 302–304 и др.; Lib. 6. Cap. 41. P. 1098: «Libertas... in eo maxime versatur, ut suis quisq[ue] bonis, uxore, liberis tranquille fruatur, nec sibi aut suis ulla vis inferatur, aut si fuerit illata, vindicetur»; Крижанич. Политика. Ч. 2. С. 40–41, 45–48, 52, 54, 302, 324; ср.: [РГАДА. Ф. 381. Ед. хр. 1799]. P. 345: «Vera libertas ibi est, ubi omnes vivunt securi de vita et de bonis suis et ubi nemini licet impune scelera patrare». В другом месте вводя характерное ограничение касательно свободы совести, он под «истинной свободой» понимает такой порядок: «ubi unicuique licet libere frui suo labore [...] et ubi nulli insolenti licet Deum blasphemare, nec hominem aut gentem patriamve iniuria afficere»; приведенное место, хотя и зачеркнуто автором вместе с другими, входившими в состав латинской редакции рассуждения о законах и статутах, воспроизведено в кн.: Крижанич. Политика. Ч. 2. С. 41, и почти целиком, за исключением пяти слов, попал в текст главы о своевольстве (Там же. С. 302; [РГАДА. Ф. 381. Ед. хр. 1799]. Л. 345). Касательно того, что «blasphemia est peccatum, ni quo severissime puniendum» (BELLARMINUS R. De officio principis christiani. Lib. 1. Cap. 10. P. 78 ssq.) и др. Впрочем, в одном месте увлекаясь характеристикой верховной власти, присущей царю, Крижанич заставляет его говорить, что «пак по человеческому обзору» все есть наше, «земля... и все овощие кое ся нея уражает и все пожитки кои ся в ней зискать, либо приять могут в Промыслех...» (Крижанич. Политика. Ч. 2. С. 54–57; ср.: БРИКНЕР, 1889. С. 16–18).

⁷⁶ AQUINAS TH. Summa theologiae. II, 2. Q. XXIII. A. 1: «Charitas est quaedam singularis amicitia hominis cum Deo»; ср.: BELLARMINUS R. De officio principis christiani. Lib. 1. Cap. 7. P. 52, 54. См. о других добродетелях: AQUINAS TH. Summa theologiae. II, 2. Q. IV. A. 2: «politica est pars specifica prudentiae» и др.; AQUINAS TH. De regimine principum. Lib. 4. Cap. 3. P. 310, 311 и др.; BELLARMINUS R. De officio principis christiani. Lib. 1. Cap. 7. S. 52; PARUTA P. Della perfettione della vita politica. P. 97, 261–263; впрочем, схема автора несколько отлична от предшествующих. Еще больше отличий у Липсия; о нем см. ниже. Ботеро также рассуждал

о справедливости, а также мудрости и мужестве (*la prudenza e' l valore*), разумея под этими терминами многие добродетели, а также о вере и умеренности (VOTERO G. *Della ragione di stato*. P. 25 ssq., 51 ssq., 76 ssq., 91 ssq.).

⁷⁷ Крижанич. *Политика*. Ч. 1. С. V; Ч. 2. С. 58. См. еще ниже.

⁷⁸ AQUINAS TH. *De regimine principum*. Lib. 3. Cap. 3. P. 182; PARUTA P. *Della perfettione della vita politica*. P. 17, 64, 242, ssq., 268, 361, 444; [РГАДА. Ф. 381. Ед. хр. 1799]. P. 338: без добрых законов «*nulla gens p[otes]t e[ss]e felix... ubi a[utem] n[on] s[un]t bonae leges ibi necesse e[st] e[ss]e varia publica mala...*» См. еще: Крижанич. *Политика*. Ч. 1. С. VII–VIII: «ни в чем тако не стоит преценка владательства, како в богатству подданных»; Ч. 2. С. 57–58.

⁷⁹ AQUINAS TH. *De regimine principum*. Lib. 2. Cap. 8. P. 128; PARUTA P. *Della perfettione della vita politica*. P. 249–250; государь подчинен естественному закону (Ibid. P. 252); Крижанич. *Политика*. Ч. 1. С. 277.

⁸⁰ PARUTA P. *Della perfettione della vita politica*. P. 444, 473. Парута подобно Аристотелю придает, кроме того, самостоятельное значение при вычкам и обычаям (Ibid. P. 60, 67, 367, 404, 473, 474; PARUTA P. *Discorsi politici*. P. 22–23), на что Крижанич едва ли обратил должное внимание (Крижанич. *Политика*. Ч. 1. С. 170–171; ср.: Там же. С. 5–6, 380, 381).

⁸¹ [РГАДА. Ф. 381. Ед. хр. 1799]. P. 741–742: *De legibus*: «...*leges igitur quae fiunt p[ro] conservanda jus[t]itia inter privatos ho[mi]nes...*»; «*leges a[utem] quae fiunt de justitia distributiva...spectant...commune omnium bonum et malum*».

⁸² PARUTA P. *Della perfettione della vita politica*. P. 434, 436, 456, 473; PARUTA P. *Discorsi politici*. P. 145, 329, 331, 383; Крижанич. *Политика*. Ч. 2. С. 46, 52, 301, 313, 324, 330; о привилегиях ср., однако, ниже. Кроме того, П. Парута высказывал мнение о том, что не всякому государству подходит одна и та же форма правления (PARUTA P. *Discorsi politici*. P. 2, 24–25) и что мир лучше войны (Ibid. P. 18, 21); но такие же замечания можно было найти и у других авторов, труды которых были известны Крижаничу.

⁸³ Крижанич. *Политика*. Ч. 1. С. 252, 333.

⁸⁴ Различие, которое Боден попытался установить между формами государства и формами правления (BODINUS J. *De republica* Lib. 2. Cap. 1), едва ли было усвоено Крижаничем: во всяком случае он не останавливается на нем.

⁸⁵ Крижанич. *Политика*. Ч. 1. С. 399–400.

⁸⁶ Крижанич. *Политика*. Ч. 2. С. 47, 51; [РГАДА. Ф. 381. Ед. хр. 1799]. P. 744–745; см. еще: Крижанич. *Политика*. Ч. 1. С. 312.

⁸⁷ Крижанич. *Политика*. Ч. 2. С. 51–55, 68, 69, 168–169.

⁸⁸ VOTERO G. *Della ragione di stato*. Lib. 4. P. 116, 121; Крижанич. *Политика*. Ч. 1. С. 313–315: «Целость самовладства есть днище доброму стоянию всякого стана в народу и всего народа».

⁸⁹ Крижанич. *Политика*. Ч. 1. С. 315, 328–334; Ч. 2. С. 38–40, 61–65, 322–323. Ср. еще выше (о рабстве) и приложение.

⁹⁰ Крижанич. *Политика*. Ч. 1. 302, 314 и сл.; автор даже пишет: «Поместия да держат едины бояры. А подбирником [ср. с. 338: «...нашим

градом, и посадником, и кметом и всем подборным людем...» — *А. Л.-Д.*] да не будет вольно никакова поместия держать. Разве окол градов на близу огады, выгоны потребные: колико коему граду будет от нас именно позволено. А остальное что держят, да продадут» (с. 319); но и «поместия» в воле и в руках государя (с. 315). См. еще: Там же. С. 60, 66, 301–302, 372–373, 381–386.

⁹¹ Крижанич. Политика. Ч. 2. С. 45–47, 169–170, 305, 323–330; см. еще: [РГАДА. Ф. 381. Ед. хр. 1799]. Р. 744–745 и выше.

⁹² AQUINAS Th. De regimine principum. Lib. 4. Cap. 8. P. 343; PARUTA P. Discorsi politici. P. 26, 164, 391, 437. О Паруте см. еще выше; LIPSIVS J. Monita et exempla. P. 72.

⁹³ [РГАДА. Ф. 381. Ед. хр. 1799]. Р. 357 (здесь Крижанич признает, что Венецианская республика — «melius constituta»). В другом месте автор в следующих выражениях определяет понятие «nobilis»: «Nobilis nihil e[st] aliud, quam vicarius et minister regis; eius cura et officium est: ut sit paratus semper consilio, manu, sudore et sanguine exequi praeceptum regis, praesertim in primis et honestissimis curiae, militiae, patriaeque ministeriis» ([РГАДА. Ф. 381. Ед. хр. 1799]. Р. 342); Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 289; Ч. 2. С. 325, 327: «...quia optimum regimen, et optimae leges non destruunt, sed potius constituunt ac defendunt honestam atque humanam libertatem; et constituunt Venetos in summo honore; destruunt autem tantum ferinam dissolutionem». Ср. еще: Там же. Ч. 2. С. 330–331. Современное ему «владание» у немцев и ляхов Крижанич называл «своевольством»; «ляхи... прехваляют да славят свое разпустное, безрядное и многотиранское владание» (Там же. С. 296 и сл., 328, 329 и др.).

⁹⁴ [РГАДА. Ф. 381. Ед. хр. 1799]. Р. 745: «Nota obiter: quod sola magna monarchica regna sint constituta in vero genuino statu, qualem requirit et approbat lex divina. Minores autem principatus accedunt o[mn]nes ad tyranniam: o[mn]nes enim irruerunt, nec s[un]t a Deo instituti voluntate ordinante, sed solum permittuntur. Civitatum v. [vero? versus? — *А. Л.-Д.*] imperia sive Respublicae o[mn]ino nihil s[un]t aliud, quam mera tyrannia. Excipio Venetias propter supradictam monotopiam».

⁹⁵ Крижанич. Политика. Ч. 2. С. 55: «Обзираяся на Бога, все крали и все жебраки суть еднаки; али пако по человеческому обзору велик разбор есть от Бога постановлен между людми»; ср.: Там же. С. 57, 59.

⁹⁶ BELLARMINUS R. De officio principis christiani. Lib. 1. Cap. 9. P. 70: «Ad haec princeps non solum est caput et pastor, sed Deus quidam terrestus, dicente spiritu sancto in psalmis: Ego dixi dii eritis et filii excelsi omnes (Psalm. 81)»; ср.: Ibid. Cap. 11 (p. 108–109); BODINUS J. De republica. Lib. 1. Cap. 8; Lib. 2. Cap. 2: «de unius dominatu, omni lege soluto» и проч.; Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 249–250: «Краль есть пастьрь людский... Краль есть, яко некий Бог на земле. Яз есмь рекел, бози есте, и сыны Вышнего все вы. Псал. 81»; см. еще: Там же. С. 265, 271, 274, 314, 315, 332, 350, 356; Ч. 2. С. 50, 54, 183, 292–293.

⁹⁷ [РГАДА. Ф. 381. Ед. хр. 1799]. Razdil 9: «Jeze Papa nimaet oblasti tworit Kralyew. Papina oblast iest wsa (?) duchovna, a ne mirska. Papa imaet mirsku oblast tokmo w Rimskom gradu i derzave... A indi papa nimaet mirskye

oblasti...(no) swoice oblast propowidaet bit tokmo duchovnu, kako iest napisano wo Florentskom soboru; naime sice: Papa iest Otec i Uczitely i Pastir wsim (Hristianom). A ne welitse Gospodar, nit Razdawately mirskye oblasti... Protoz papa (kako Otec duchowniy i swietitely) imaet oblast wenerat Rimского Carla [т. е. должен признавать власть императора Св. Римской Империи? — *А. Л.-Д.*]: kako wsakiy stolnogo grada swetitely, wenerawaet swoego kralya. I iosz [зачеркнуто: iesce *А. Л.-Д.*] papa imaet oblast w kupi z bolyarmi obirat caria: kako i ini obiralnich kralyestwa swetilely w kupi z bolyarmi obiraüt swoyich kralyew. A w inich kralyestvech opri z Rezma nimaet papa nikakowa z dila, nit k obiraniu, nit k weneraniu; но «по duchovnich priczinach mozet (papa) ostudit i prieudit oblast» (и «чужого краля», например, еретика). В одном месте, а именно в речи, с которой царь русский должен обратиться к народу, Крижанич заставляет его, между прочим, сказать следующее: «Мы не по нашей годности, но по неизреченном милосердию Божию, есмо прияли область, и почтение, и преценбу, не от человека, но... от господа Бога... якоже все ины истинны, праведны, полновластны крали и самовладцы, и Божьи наместники: Кир, Александр, Давид, и остальные тем сподобны: не от папы, не от царев Римских, но от Бога есут прияли область. За то аддамы бывши прияли славу от Бога, не потребуем и не приемлем славы от людей; не от царя, не от папы, не от патриарха, нить от иного коего ни будь на свету яко да бы от высшего над нами человека» (Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 361). Вышеприведенное замечание Крижанича о том, что «краль... немает никак ова суща на свету в мирской области», однако, как будто еще не исключает возможности в известных случаях подчинения его суду духовному.

⁹⁸ [РГАДА. Ф. 381. Ед. хр. 1799]. Р. 555: «Consiliarius... scire debet... o[mniu]m regimínium optimum e[ss]e perfectam monarchiam cum moderato regimine».

⁹⁹ Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 243, 395–396; Ч. 2. С. 35, 297; ср.: [РГАДА. Ф. 381. Ед. хр. 1799]. Р. 340. Крижанич заставлял государя в его речи к подданным говорить, что «o[mn]es filosofi, o[mn]esque viri sapientes consentiunt ac fatentur monarchiam regimen e[ss]e melius o[mn]i alio regimine».

¹⁰⁰ AQUINAS TH. De regimine principum. Lib. 1. Cap. 1. P. 9–10; Cap. 2, 12. P. 68–70 и др.; мнение Фомы Аквинского о преимуществах смешанной формы правления не сходится с политическими симпатиями трактата «De regimine principum», хотя исследователи и готовы приписать составление вышеприведенных глав самому «ангельскому учителю» (см., например: ВАУМАНН, 1873. S. VIII). Беллярмин был также сторонником «чистой» монархии, но Беллярмин различал «простую монархию», причем последняя и оправдывалась у него в сущности настоящим «самовладством»; притом Беллярмин выводил его, однако, «non ex jure divino, sed ex jure gentium» (BELLARMINUS R. De summo pontifice. Lib. 1. Cap. 4; ср. еще: JANET, 1872. Т. 2. P. 201–203).

¹⁰¹ AQUINAS TH. De regimine principum. Lib. 3. Cap. 1–3; ср. впрочем: LIPSIUS J. Monita et exempla. Lib. 2. Cap. 7. P. 119; Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 243, 315; Ч. 2. С. 34. Автор называет монархию: «divinus regendi

modus, quo Deus ipse mundum gubernat et quem ipsem et... hominibus (in sacris regum libris) praescripsit» ([РГАДА. Ф. 381. Ед. хр. 1799]. Р. 744).

¹⁰² СОКОЛОВ, 1891 (2). С. 32; Крижанич. Политика. Ч. 2. С. 297–299.

¹⁰³ По словам Крижанича Бог один «творит кралей и королевства»; «подлинный краль» есть тот, который «nimaet inogo g[ospo]daria opriz Boga i... imaet sowerszenu iedinowlastnuii oblast nad swoyimi podloznicmi» (зачеркнуто: «poddanimi»); см.: [РГАДА. Ф. 381. Ед. хр. 1799]. Л. 682, 695 и др.

¹⁰⁴ LIPSIUS J. Politicorum. Lib. 6. P. 50, 282; LIPSIUS J. Monita et exempla. P. 68; Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 243, 396; Ч. 2. С. 35, 297.

¹⁰⁵ LIPSIUS J. Politicorum. Lib. 6. P. 49; LIPSIUS J. Monita et exempla. P. 67–71; Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 243–244; Ч. 2. С. 49.

¹⁰⁶ Крижанич. Политика. Ч. 2. С. 45, 169.

¹⁰⁷ Крижанич. Политика. Ч. 2. С. 49, 69, 173; ср.: LIPSIUS J. Monita et exempla. P. 71.

¹⁰⁸ Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 156, 244, 245; Ч. 2. С. 299.

¹⁰⁹ LIPSIUS J. Monita et exempla. Lib. 2. Cap. 3. P. 82–85; Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 396–400; Ч. 2. С. 73; примеры на с. 88 и 94 «Увещаний» (о Казимире, короле польском, и Коломане Венгерском) попали в пересказе Ю. Крижанича на с. 397–398 (третий разбор); ср. еще: Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 342. В другом месте Крижанич рассуждает о том, что «пан Бог творит краля» еще и «через пророка или через иное чудо», как Саула, Давида, Иероваома, и «по силе», «a kokij woiwoda ili wladately prawednim oruziem podbijet kij narod pod swoiu ruku i toz ako kto neprawedno zawladaet koyim kralyestwom i tamo bo iest Bozie popuscenie dlya naszich grichow» ([РГАДА. Ф. 381. Ед. хр. 1799]. Л. 695).

¹¹⁰ AQUINAS Th. De regimine principum. Lib. 1. Cap. 8. P. 42; BELLARMINUS R. De officio principis christiani. Lib. 1. Cap. 1. P. 7.

¹¹¹ LIPSIUS J. Monita et exempla. Lib. 2. Cap. 7. P. 119; Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 274; Ч. 2. С. 49, 298.

¹¹² LIPSIUS J. Politicorum. Lib. 2. Cap. 6. P. 55; Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 41, 276; Ч. 2. С. 31, 57, 58.

¹¹³ LIPSIUS J. Politicorum. L. 2. С. 6; LIPSIUS J. Monita et exempla. P. 119; Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 275; Ч. 2. С. 24, 30, 57; под «благом» сам автор понимает обыкновенно богатство (Крижанич. Политика. Ч. 1. С. VI); для обозначения понятия блага он употребляет термины: bonum commune, «добро» (см., например: Там же. Ч. 1. С. 334, 386, 387; Ч. 2. С. 58); впрочем, такую терминологию едва ли можно считать установившейся у него.

¹¹⁴ LIPSIUS J. Politicorum. Lib. 1. Cap. 1; Lib. 2. Cap. 10; определение мудрости (prudenciae) государя сделано нами на основании общего определения ее (Lib. 1. Cap. 7) и ее подразделений (Lib. 4. Cap. 2; ср. p. 94: primum est curatio rerum divinarum; Cap. 5); особого определения военной мудрости Ю. Липсий не дает (Lib. 6. Cap. 2, 3); то же в кн.: LIPSIUS J. Monita et exempla.

¹¹⁵ LIPSIUS J. Politicorum. Lib. 2. Cap. 6; Lib. 5. Cap. 19, 20; Крижанич Ю. Политика. Ч. 1. С. 5, 275, 386–387; Ч. 2. С. 30, 57, 58. Здесь всюду схема

одна и та же; ср. еще: Там же. Ч. 1. С. 65, 379, 380, 383; Ч. 2. С. 58. В другой редакции, писанной по латыни, но затем перечеркнутой автором, Крижанич рассуждает о том, что стремясь сделать свой народ «beatum», должен «procurare populo fidem justitiam, defensionem et abundantiam» ([РГАДА. Ф. 381. Ед. хр. 1799]. Л. 338). Здесь, вероятно, «fides» — «богочестие», «justitia» — «правосудие», «defensio» — «проскорбление мира», а «abundantia» соответствует «дешевизне»; на с. 386 автор, не разрешает государям самим начинать войну, за исключением разве тех чрезвычайных случаев, когда некие сильнеешие «кralи от Бога воздвигнуты» на наказание иных «кralев».

¹¹⁶ FAUST M. *Consilia*. P. 881.

¹¹⁷ LIPSIUS J. *Politicorum*. Lib. 2. Cap. 6. P. 55: «...Moderatori reipublicae beata civium vita proposita est. Ut ea opibus firma, copiis locuples, gloria ampla, virtute honesta sit...»; Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 387: «А об преценбе и чести, — пишет наш автор, — достойно опоминаться; и есть об чем думать: а наипаче у нас словенцев; кои наилегле бываем от всех без мала народов обмамлены...»

¹¹⁸ BOTERO G. *Della ragione di stato*. Lib. 1. P. 25; Lib. 2. P. 91, 96; Lib. 3. P. 106–107. Впрочем, автор кроме религии рассуждает еще об «умеренности»; «La temperanza [procura di mantener gli Stati — А. Л.-Д.] col tenerne lontane le morbidezze e i nodrimenti de' vitii onde procedono le rouine».

¹¹⁹ Крижанич. Политика. Ч. 1. С. V, 275, 386; Ч. 2. С. 6, 30. На с. 275, но ниже, автор опять пишет только о «суде, обране и дешевине». В своем сочинении «О Промысле» Крижанич также между прочим рассуждал об обязанностях царя (Крижанич. О Промысле. С. 17).

¹²⁰ В своих рассуждениях «о религии» Ботеро разумел, конечно, католическую веру; Крижанич уклонился от определения того, что именно он понимает под религией, но такое различие могло и не иметь принципиального значения.

¹²¹ Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 106–107, 387–389.

¹²² LIPSIUS J. *Politicorum*. Lib. 1. Cap. 8; Lib. 3. Cap. 1. В данном случае известная формула Тацита, в которой он называет историю «душою памяти», учительницею жизни и т. п. (TACITUS. *De Orat.* II, 9, 36), очевидно, принимается и Липсием. Беллярмин также советовал государю читать книги «исторические или философские», но с другой точки зрения, имея в виду «salutem sempiternam comparandam» (BELLARMINUS R. *De officio principis christiani*. Lib. 1. Cap. 22. P. 188; cf.: *Ibid.* P. 194).

¹²³ BOTERO G. *Della ragione di stato*. P. 52–57.

¹²⁴ Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 389; Крижанич. Сочинения. Вып. 2. С. 55.

¹²⁵ Впрочем, в политических сочинениях Ю. Липсия учение о самопознании не выдвинуто. Насколько же Ю. Крижанич был знаком с его философскими произведениями, сказать трудно; во всяком случае, он едва ли внимательно изучал их; в «Политике» есть только косвенные намеки; например, Ю. Липсий и здесь называет добродетель «familiaris naturae» (LIPSIUS J. *Politicorum*. Lib. 1. Cap. 1. P. 31).

¹²⁶ Ср. еще: BELLARMINUS R. De officio principis christiani. Lib. 1. Cap. 22. P. 185: «Tertia consideratis utilissima Principibus esse potest si serio et saepe considerent se dominari et praeesse hominibus ejusdem speciei, cujus ipsi sunt...» и проч., ниже он советует государю: «manifeste videre statum animae suae», но для того, чтобы покаяться перед Богом, и просит у него помощи (Ibid. P. 190–191).

¹²⁷ LIPSIUS J. Manuductionis ad stoicam philosophiam libri tres. Lib. 2. Diss. 18: «Virtus Rationem sequitur, haec Naturam, ista Deum... Imo non solum ex Ratione Virtus, sed ipsa ea est... Quid enim... Ratio exigit rem facillimam: Secundum Naturam suam vivere. Nota Suam, id est Chrysippi Propriam» (Opera omnia. Antverpiae, 1675. T. 4. P. 478–479); LIPSIUS J. Physiologia stoicorum. Lib. 3. Dis. 3: «Atquin ante omnes scientias, ima et necessaria sui. Infera ac supera scrutare... at jam... praecipua scientia animum tangit. Nosce te, sed a pulcherrima illa et divina tui parte. Parte imo toto... Itaque ab hac notitia... aestimatio unius virtutis sequetur: ad quam factum se sciet, per quam beatum se fore judicabit. Denique ad Deum per hanc ibit...» (LIPSIUS J. Opera omnia. Antverpiae, 1675. T. 4. P. 605–606). Уже в своем письме к Р. Леваковичу Ю. Крижанич рассуждает о самопознании (Белокуров, 1902. Прил. С. 184). Крижанич. Политика. Ч. 1. С. VI; выражение «мудрость мирская» сильно напоминает терминологию Ю. Липсия; «prudentia in humanis rebus» (LIPSIUS J. Politicorum. Lib. 4. Cap. 5). Крижанич, рассуждая о том же предмете, ссылается на известную надпись на дверях храма Аполлона (Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 117), Липсий тоже ссылается на нее в «Physiologia stoicorum». Подробное развитие теории самопознания вообще и применительно к «политику» см.: Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 116–119.

¹²⁸ LIPSIUS J. Politicorum. Lib. 4. Cap. 14. P. 159–160: «Nu[n]quam regent, qui non tegent... nec id solum aduersus exteros aut hostes (nam ibi receptum dogma est, ut malum sub lingua, non in lingua habeas)... sed etiam apud tuos»: против такого именно отождествления иностранцев с врагами возражал впоследствии С. Пуфендорф (PUFENDORF S. De jure naturae et gentium libri octo. Lib. 4. Cap. 1. § 19).

¹²⁹ BODINUS J. De republica. Lib. 1. Cap. 10: «Cum nihil in terris maius aut excelsius maiestate regum post Deum immortalem cogitari possit, eius enim ipsi quodammodo legati ad reliquorum hominum salutem creantur, aequum est eorum imperium ac potestatem et qui qualesque sint diligenter intueri, ut eos omnifidelitate, cura, obedientia prosequamur...»; «salus» Бодена ср. с «bonum commune» Крижанича.

¹³⁰ Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 250, 437; Ч. 2. С. 4, 30, 54–57.

¹³¹ Там же. С. 270, 313, 378, 380; Ч. 2. С. 55.

¹³² Там же. Ч. 1. С. 314.

¹³³ BODINUS J. De republica. Lib. 1. Cap. 10: «Hoc igitur primum fit ac praecipuum caput majestatis, legem universis... civibus dare posse...»; «secundum... bellum indicere, aut pacem inire»; «tertium... est in magistratibus mandandis positum»; «quartum extrema... provocatio»; «quintum... jure vel injuria damnatos contra vim legum ac judiciorum»; «sextum... numi vero percutiendi jus»; «septimum... est numorum pretium, pondus, figuram

praescribere...» (ср.: Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 314; Ч. 2. С. 55). В своей схеме Крижанич не выделяет права помилования и возвращения наложенных пеней и штрафов, и, напротив, особо упоминает в числе «властей величества» еще следующее правило: «да никто никак не завладеет никакова нашего приказа, ни области родонаследною властью. А могут быть некои доживотны приказы и наставства по нашему указу» (Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 314, п. 4, ср.: п. 3; Ч. 2. С. 55, п. 5), но это правило довольно близко подходит к мнению Бодена о том, что должности не должны быть продаваемы и что смена от времени до времени лиц, занимающих высшие должности, всего лучше идет монархии и проч. (BODINUS J. De republica. Lib. 4. Cap. 4). Кроме того, Крижанич, может быть, и под влиянием Фауста, наряду с правом «ковать пенязи» ставит еще одну регалию, а именно: «держат рудокопины».

¹³⁴ BODINUS J. De republica. Lib. 1. Cap. 8; VAUDRILLART, 1853. S. 272–275, 336, 338, 485; ЕНЕБЕРГ К. Тн. Finanzwissenschaft // Handwörterbuch der Staatswissenschaften. Jena, 1898. Bd 3. S. 1017–1018. Боден, правда, заявляет, что «jus autem vectigalia ac tributa imperandi perinde majestatis proprium est, ut lex ipsa»; но автор не приписывает на полях, каким по порядку «caput majestatis» он считает такое право (что делает относительно остальных «jura majestatis» и далее рассуждает о «salinarium vectigal» и проч.).

¹³⁵ КЛОК С. Tractatus nomico-politicus de contributionibus in Romano-Germanico Imperio et aliis regnis ut plurimum usitatis... Bremae, 1634 и др., известный мне лишь по изложению Рошера и Мархета (ROSCNER, 1874. P. 210–215; MARCHET G. Studien über die Entwicklung der Verwaltungslehre in Deutschland... München, 1885. S. 6, 123–124). Брикнер указывает на то, что у Крижанича «finden wir Hinweise auf zwei Hauptwerke, welche... denn doch wohl auch in der nach Tobolsk mitgenommenen Büchersammlung sich befunden haben werden»; «es sind dies; das Buch von Faust [см. выше — А. Л.-Д.] ...und das Werk von C. Klock „Tractatus de contributionibus“, welches im Jahre 1655 in Frankfurt gedruckt wurde» (BRÜCKNER A. Ein Finanzpolitiker in Russland im 18. Jahrhundert // Russische Revue. 1891. Bd. 31. S. 298–299). Едва ли, однако, Брикнер видал книгу Клока: год и место ее издания (у Рошера — Bremen) сомнительны. В данном случае Клок не мог оказать существенного влияния на Крижанича, так как сам полемицировал против «макиавелистов и новых политиков».

¹³⁶ VOTERO G. Della ragione di stato. P. 52–57. Lib. 7. P. 189–208; Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 251, 259–260, 263; Ч. 2. С. 31–32, 55.

¹³⁷ Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 328; ср. еще ниже (после договора); Крижанич мог разуметь под «поборами» и чрезвычайные сборы; в своей речи царь говорит следующее: «Когда коли крат мы вам заповем, всегда вы будете повинны давать побор: на посилкок [т. е. на вспоможение — А. Л.-Д.] нашия казны ко всяким потребам. А мы вам супроть тому обещуем: яко поборов не хотим выпрашати, без нужи... Аще ли кои грады будут ослушны, они да згубят всяя своя слободины» (Там же. С. 328); ср. еще ниже.

¹³⁸ Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 309–310, 325, 328.

¹³⁹ BELLARMINUS R. De officio principis christiani. Lib. 1. Cap. 11. P. 90: «Deinde ostendit Dominus, regimen sive ecclesiasticum sive temporale quomodocumque acquiratur sive electione sive alio modo principaliter dari a Deo».

¹⁴⁰ Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 301.

¹⁴¹ RANKE L. v. Sämtliche Werke. Leipzig, 1876. Bd. 24: «Die Idee der Volkssouveränität in den Schriften der Jesuiten». Автор мог бы указать на зачатки теории еще у Фомы Аквинского и сослаться на другое сочинение Бельярмина; BELLARMINUS R. De officio principis christiani. Lib. 1. P. 7: «Itaque sive populus potestatem suam in principem transferat, sive per haereditariam successionem potestas acquiratur, sive jure belli aliquis princeps fiat: semper erit verum, non esse potestatem nisi a Deo»; cf.: Ibid. Lib. 1. Cap. 22. P. 181 ssq.

¹⁴² FAUST M. Consilia. P. 545. Крижаничу было, конечно, известно и то, что царь Михаил Федорович «приял... королевства на ся и на свое отродие на веки от народного, вольного и згодного обрания и докончания» (Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 331).

¹⁴³ Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 249–250; [РГАДА. Ф. 381. Ед. хр. 1799]. Л. 338: «Scire debent nostri subditi: regem esse Dei vicarium in terris. Id circa nostra regalis majestas non est nostra majestass, sed Dei: Superior ideoque excepta ab omni humana lege, iudicio et potestate: et cui nemo ex subditis sine scelere potest resistere». Впрочем, приведенный текст вместе с другими, входящими в состав этого отдела (De ligibus et statutis. P. 338–345), перечеркнут, вероятно, самим автором, но едва ли потому, что он не был согласен с такими положениями, в переводе он вошел в состав раздела «Об владательству». См. также: Крижанич. Политика. Ч. 2. С. 50; ср. [РГАДА. Ф. 381. Ед. хр. 1799]. Л. 695: «Togda bo narod dait Kraly u nazwanie, a Bog dait oblast: narod bo nimaet w sebi toie oblasti: no Bog daet oblast swemu namistniku».

¹⁴⁴ Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 331.

¹⁴⁵ BODINUS J. De republica. Lib. 1. Cap. 8; Крижанич. О Промысле. С. 109.

¹⁴⁶ FAUST M. Consilia. P. 332, 298, 436 («...quia princeps promittendo obligetur civiliter sive naturaliter tantum...»), 548; ср. p. 177: «Jus enim naturae aequum est, ut unus sit summus Princeps». Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 276, 349, 396; Ч. 2. С. 183, 293; «Бог, — пишет наш автор, — дает область кралем чрез средующие люди, то есть: 1-ое чрез пророка, яко Саулу и Давиду древ есть дал чрез Самуила; 2-е чрез избрание... 3-е чрез родное наступание, яко здесь на Руси и мало не везде по свету; 4-е чрез оружие, будь праведно, будь неправедно, яко есть дана область Турком, Татаром и иных народов кралем. Теми четырьими путями Бог поставляет Кралев в народех» (Там же. С. 276).

¹⁴⁷ Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 276–278, 281; Ч. 2. С. 71.

¹⁴⁸ Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 276–277; 331; Ч. 2. С. 130; ср. еще: Там же. Ч. 1. С. 156, 168, 310, 407; Ч. 2. С. 71, 321, 322; FAUST M. Consilia. P. 512.

¹⁴⁹ Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 310.

¹⁵⁰ Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 303, 309, 311–313, Ч. 2. С. 17–20; о слободинах ср. еще выше и ниже.

¹⁵¹ Крижанич. Политика. Ч. 2. С. 35, 49–50. Впрочем, трудно сказать, в какой мере Крижанич придавал общее значение такой «заповеди»; он влагает ее в уста царя, обращающегося с речью к *«dilectis fidelibus nostris subditis, omnium statuum et ordinum, toti nationi Russorum»* (Там же. С. 29).

¹⁵² Липсий рассуждал о беспорочности первоначальных людей (*hominum primoque*), избравших государя, и о «естественности» такого избрания, но по крайней мере в своих политических сочинениях еще не останавливался на теории государственного договора. Лишь довольно случайно в одном из примечаний к главе о задачах правления (*de fine principis*) он приводит обычай мексиканцев, в силу которого царь при посвящении своем клялся, что он будет управлять согласно справедливости, не станет угнетать своих подданных и будет храбрым на войне. Вычитавши этот пример из какой-то «мексиканской истории», Липсий приводит его, притом *«non sine risu»*, может быть, потому, что в числе клятв мексиканского царя встречаются обещания его заботиться о том, чтобы Солнце продолжало свой бег и сохраняло свой блеск и т. д. (*Lipsius J. Politicorum. Lib. 2. Cap. 6*).

¹⁵³ Faust M. *Consilia*. P. 98, 549. Автор, правда, замечает в другом месте: *«...et ratio est, quia jurans potius obligatur a Deo, quam homine...»*, но несколько ниже, говоря о *«promissio»*, называет ее *«naturalis obligatio»* (ср.: *Ibid.* P. 297, 298).

¹⁵⁴ Крижанич. Политика. Ч. 2. С. 239–240; Крижанич. О Промысле. С. 18, 33.

¹⁵⁵ Faust M. *Consilia*. P. 332; Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 406.

¹⁵⁶ Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 310, 330, 334, 407.

¹⁵⁷ Там же. Ч. 1. С. 310, 331, 407; Ч. 2. С. 75, 78.

¹⁵⁸ Там же. Ч. 1. С. 402; Ч. 2. С. 21, 32, 59, 61.

¹⁵⁹ Там же. Ч. 1. С. 310, 330, 334, 407.

¹⁶⁰ Faust M. *Consilia*. P. 332; Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 334, 407; Ч. 2. С. 60: «перво королевского нашего венчания».

¹⁶¹ Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 437–438; ср. сведения, сообщаемые им о «творении» царя семью немецкими «обирателями» (Там же. С. 419–420).

¹⁶² Faust M. *Consilia*. P. 332, 436, 547, 553.

¹⁶³ Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 312, 315, 332, 406, 438; Ч. 2. С. 54, 61, 240; ср.: Там же. Ч. 2. С. 172, а также: Крижанич. Сочинения. Вып. 3. С. 152. В одном рукописном тексте автор замечает, что слободины не суть «власть», ни «привластие вечное».

¹⁶⁴ Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 328, 369.

¹⁶⁵ Там же. Ч. 2. С. 50.

¹⁶⁶ Lipsius J. *Politicorum. Lib. 2. Cap. 6; Lib. 4. Cap. 5; ср.: Faust M. Consilia. P. 548 ssq.; Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 271, 274, 275; Ч. 2. С. 44–45, 59; Крижанич. О Промысле. С. 16, 32, 35.*

¹⁶⁷ Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 264, 271, 387.

¹⁶⁸ Aquinas Th. *De regimine principum. Lib. 1. Cap. 6. P. 32; ср.: Janet, 1872. T. 1. P. 419–422, 428–430.*

¹⁶⁹ LIPSIUS J. *Politicorum*. Lib. 4. Cap. 75; Крижанич. *Политика*. Ч. 1. С. 251, 282 и сл.; Ч. 2. 31, 33, 34; ср.: Ч. 2. С. 30, 57, 59–60, 238.

¹⁷⁰ BODINUS J. *De republica*. Lib. 2. Cap. 5: «*Tyrannum... proprie significari diximus eum, qui sociis ac civib[us] inutilis, non cooptatus a principe, non suffragio populi, non sorte, non haereditario jure, non testamento, non justo legitimoque bello, non singulari quodam coelestique oraculo creatus, – in Rem publicam invasit*».

¹⁷¹ Крижанич. *О Промысле*. С. 35, 110–111.

¹⁷² Крижанич. *Политика*. Ч. 1. С. 324; Ч. 2. С. 71–72, 75–77. Ср. еще ниже.

¹⁷³ [РГАДА. Ф. 381. Ед. хр. 1799]. Л. 1 об.: «*Ad tranquillationem universae gentis nihil ita necessarium est quam persuadere omnibus monarchiam non solum esse optimum regimen, sed etiam nostrae genti absolute esse necessariam ad bonum ac felicem statum. Vide fol. 678 [здесь автор рассуждает «об pakostch uczinyenich Rusom»]. Haec a[utem] persuasio fieri debet per librum, cui titulus esse potest; De rebus Sclauinicis. In eo varia tractari debent: de heresibus politicis et de variis nostrae gentis deceptionibus, quibus decipimur ab alienigenis*». Ср. рассуждение Крижанича: «*Izi awlyemi ob Rimskom Carstwu i ob Monarchiyskoj ieresi*» (Там же. Л. 641–705). «*Russiaci regni firmamentum primum est perfecta monarchia*» (Там же. Л. 542).

¹⁷⁴ Крижанич. *Политика*. Ч. 1. С. 118–120. В §4 Крижанич, по видимому, приравнивает «политика» к «советнику кралеву»; но ниже он замечает, что «в преминеных беседах» он имел в виду вообще «всех державлян», в особенности «властелей, бояляр и вояков» (Там же. С. 249). Хотя Крижанич не чуждался мысли «об общей природы государств и народов» и развивал ее на основании сравнительного изучения истории разных народов (ср.: Брикнер, 1887. С. 45–47), однако, из истории же он почерпал и другие наблюдения; он, между прочим, усердно занимался и русской историей. Крижанич «переписал русскую летопись абепедой», причем снабдил свой экземпляр множеством разнообразных заметок и снабдил его указателем; кроме того, он дополнил ее выписками, сделанными преимущественно из иностранных источников, из трудов Кромера (ср.: Крижанич. *Политика*. Ч. 1. С. 226, 228, 364; Крижанич. *Сочинения*. Вып. 2. С. 20), Петрея и Барония, так что довел ее до 1662 г. (ср.: Крижанич. *О Промысле*. С. 59). Своими историческими работами Крижанич пользовался и при сочинении «*Политики*»: они послужили ему, например, материалом для кратких экскурсов в область русской истории (Крижанич. *Политика*. Ч. 1. С. 332–335 и др. Ср.: Крижанич. *О Промысле*. С. 62–63, 67), для свода дурных отзывов о Московии, которые автор приводит здесь, см.: Бессонов, 1870. Февраль. С. 349–353, 379, 380.

¹⁷⁵ В своем «*Объясньенје виводно о писме словенском*» Ю. Крижанич уже (1661 г.) настаивает на необходимости соблюсти чистоту русской речи (Крижанич. *Сочинения*. Вып. 1. С. 27, 29, 30). Ср. выписки Крижанича из сочинений Старовольского в его рассуждении «*О Промысле*» (Крижанич. *О Промысле*. С. 87, 93–98, 102).

¹⁷⁶ Крижанич. *Политика*. Ч. 2. С. 276: «*Xenarchia est autem omni rationi contraria*».

¹⁷⁷ Бессонов, 1870. Ноябрь. С. 669–671; ср.: Маркевич, 1876. № 1. С. 64; № 2. С. 15–17; Крижанич. Политика. Ч. 2. С. 116–122. Впрочем, Ю. Крижанич иногда полемизирует с С. Старовольским. Кроме того, Ю. Крижаничу были, конечно, известны и другие польские писатели, например, Ян Кохановский — известный гуманист XVI в. — или Петр Кохановский, переводчик «Освобожденного Иерусалима» (1620) (Крижанич Ю. Сочинения. Вып. 2. С. 13; о Я. Кохановском см.: TARNOWSKI, 1886. Т. 1. S. 374 ssq.), и П. Пясецкий, жаловавшийся на дурные поступки ляхов и прореквавший то зло, которое может возникнуть из них (PIASECKI P. Chronica gestorum in Europa singularium. Cracoviae, 1645; 2-е издание доведено до 1648 г.; ср.: Памятники древней письменности. 1887. № XVIII); Ю. Крижанич упоминает о нем в своей беседе с черкасом (Крижанич. Сочинения. Вып. 2. С. 44).

¹⁷⁸ Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 155.

¹⁷⁹ Там же. С. 360.

¹⁸⁰ Там же. С. 183, 219.

¹⁸¹ Там же. Ч. 1. С. 155, 181–188, 208–209, 364; Ч. 2. С. 41, 304.

¹⁸² Там же. Ч. 1. С. 65, 233, 363–364; известный текст о том что настало время «уже едножды отпустить немцев от себе», судя по контексту, вероятно, относится только к ратному делу (Там же. С. 375; ср. с. 89). Под «монархической ересью» Крижанич понимает учение о «высокости» царей греческих и императоров священной римской империи, которая им дана от Бога и на основании которой они, по просьбе славянских народов, «кравлевств им строили, или краля поставляли или к руну либо имя кравлевско даровали...» ([РГАДА. Ф. 381. Ед. хр. 1799]. Л. 667 и сл.).

¹⁸³ [РГАДА. Ф. 381. Ед. хр. 1799]. Л. 778 (в подлиннике, по ошибке в нумерации л. 678): «Nulli genti in mundo ita necessaria est monarchia, sicut est nobis. Quia ab omnibus gentibus per xenomaniam facillime opprimimur, facile multo quam ulla alia in mundo gens. Idcirco nobis necessaria est talis monarchia, cuius potestas nullis legibus circumscribatur. Qui habeat majorem aut certe aequalem potestatem, qualem habent monarchiae Turcorum et Persarum et sicut habuit Cingis Hanus. Sic fiet, ut nostra gens ipsamet bonis suis perfruatur et opprobria aliarum gentium non debeat sufferre et timeatur a vicinis et sit gloriosa inter gentes, si... placet sub ullo praetextu in regno suo Jus tentare, aut habitare permittere, nec aliunde uxores ducere, nec suas filias alienigenis tradere. Quodsi aliquid istorum fecerit, debent esse deputati... cardinales, ad quos pertinebis alium regem eligere... Debet autem consilium quotannis semel fieri ut rex veniat personaliter... et inquirat est ne aliquid quod pecasset ni xenomania? Et si nihil erit, consilium illud illico dissolvatur: quia in eo nihil agitari debet[ur? — А. Л.-Д.] nil de alienis...»

¹⁸⁴ [РГАДА. Ф. 381. Ед. хр. 1799]. Л. 778: «Noster monarcha hac unica lege debet obligari: ut non liceat ei ullum alienigenum».

¹⁸⁵ Крижанич. Политика. Ч. 2. С. 113–116, 140, 173, 299.

¹⁸⁶ Там же. Ч. 1. С. 174; Ч. 2. 161, 172, 174–175; автор полагает, что даже турецкий народ имеет некоторые отличные и достойные подражания учреждения (Там же. Ч. 2. С. 179).

¹⁸⁷ Там же. Ч. 1. С. 309, 324; Ч. 2. 19, 161.

¹⁸⁸ Там же. Ч. 2. С. 5, 9–79; отрывки царской речи попадают, впрочем, и в других местах сочинения.

¹⁸⁹ Там же. Ч. 1. С. 156, 244; Ч. 2. С. 5, 299.

¹⁹⁰ Там же. Ч. 1. С. 107–112; Крижанич. Сочинения. Вып. 2. С. 54–55; Ю. Крижанич с особенной подробностью остановился на вопросе о значении вежественной мудрости для царя в своем послании к Федору Алексеевичу. «Вежественная премудрость, — читаем мы здесь, — яко глаголет Аристотель, есть верх всех учений и царица всех мудростей; от Соломона же уразумехом, како есть она всякому государю и его властелем полезна, утешна, радостна, паче же крайне потребна. Но где обретается та вежественная мудрость и от кого может кто ее научиться?» Автор после некоторых рассуждений приходит к заключению, что ей можно научиться в сочинении Аристотеля «О политике», и предлагает перевести ее на русский язык в сокращении для того, чтобы доставить если не «потребное», то по крайней мере, «утешное» чтение для царя. От исполнения своих предложений Ю. Крижанич ожидает самые плодотворные результаты: «От чтения тех премудрых, паче преполозных и преркорыстных, прияти же хотящему преславных Аристотеля, Александрова учителя, советов и политических правил, удобно возможет востати велик во твоей царских делах покой, яко ни десятая часть обыклых докладов будет до твоих государских ушес доходила. Царство же твое яко ныне, тако и тогда будет и лишше будет укреплено, богато и преславно, яко и древле Соломоново. А еже есть всему глава, правда будет везде верх держати и тверда, и о том всемогущему Богу от всего народа воздана будет должная слава, твоим царским оправдам и искренним советником благородным бояляром велика радость, всему же народу общее веселие и от народа твоему правдолюбию усердная правда, вера и любовь и радение, от всего того тебе правду и мудрость любящему царю, от сего твоего тебе покорного и от всех окрестных народов вечная и безсмертная слава, во обладательстве велик покой и тишина; а еже есть всему начало и конец, от всемогущаго Бога милость и мир во владении, и по сем временном и долголетном царствии в вечное царствие преселение и душевное спасение» (Крижанич, 1865. С. 16, 17, 19–20).

¹⁹¹ Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 313, 333, 380–382, 385, 406, 437; Ч. 2. С. 4, 46, 52, 60, 70, 77, 117, 322, 323, 372, 373, 381. Автор, впрочем, утверждал, что Бог распределил различные состояния людей (Ч. 2. С. 321); о «слободинах» их (Ч. 1. С. 315 и след., 369; Ч. 2. С. 66); подобно Ю. Липсию питая мало доверия к черни, автор предлагал даже предоставить «боярям пригодные слободины» для того, чтобы «держат черное людство на вузде» (Ч. 1. С. 312); в одном месте он также отождествляет общественное благо с монархией (Ч. 2. С. 35).

¹⁹² Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 320–321: «Княжески и властельски сыны все: а боялярски и посадски не все, но с колику кралевству доста и треба быть ся видит и о колику число будет отлучено... языка греческого и латинского: для ради разумения народных повестей и философии и политики [в другом отрывке: «ut possint intelligere historias populorum et sermonem legatorum» — *А. Л. -Д.*]. А трудовных неболярских науков, то есть

чисельницы, звездочетия, землемерия и врачевства да ся учять посадки и убожей болярски сыны, с колику их будет кралевству треба». В другом отрывке он рекомендует допускать к обучению свободным искусствам (грамматике, риторике, диалектике, арифметике, музыке, геометрии и астрономии) только в «*magnatum et curialium nobilium et camerariorum filios et ex infima nobitate non nisi paucissimos...*» ([РГАДА. Ф. 381. Ед. хр. 1799]. Л. 479); причем такое обучение должно быть реальным и кратким, направленным на усвоение лишь существенных положений (Там же. Л. 469–470).

¹⁹³ Крижанич. Политика. Ч. 1. 41–43, 94–95, 217, 323, 379, 380; Ч. 2. С. 176; Ботеро указывал на то, что «*l'agricoltura e il fondamento della propogatione (т. е. della gente)*» и приводил мнение одного короля, называвшего «*gli agricoltori nervi della republica*» (Вотеро G. Della ragione di stato. Lib. VIII. P. 214); к сожалению, я не имею возможности сравнить текст Крижанича с книгой Фауста: здесь мне не удалось найти экземпляр его сочинения.

¹⁹⁴ Соколов, 1891 (1), (2).

¹⁹⁵ Крижанич. Сочинения. Вып. 2. С. 65–68, 70–82, 92, 95–97; Крижанич. Политика. Ч. 2. С. 203–210; Соколов, 1891 (1). С. 14 и сл., 45–46; впрочем, при обсуждении некоторых догматов Ю. Крижанич иногда обнаруживал желание признать учение обеих церквей одинаково правым (Крижанич. Сочинения. Вып. 2. С. 58, 92–93, 104).

¹⁹⁶ Крижанич. Политика. Ч. 2. С. 246 (здесь речь, очевидно, о царевиче Дмитрие), 247.

¹⁹⁷ Крижанич. Политика. Ч. 2. С. 172–198; Крижанич. О Промысле. С. 3, 60–62.

¹⁹⁸ Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 429, 433–435; Ч. 2. С. 353; Крижанич. Сочинения. Вып. 2. С. 9–11, 33, 34, 36; Соколов, 1891 (1). С. 22, 23. Впрочем, Крижанич пишет, что «обирание римских епископов искони и всегда ся чинить от домашнего церковного собора» (Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 420). Кроме указанных текстов не мешает отметить еще приводимое им «объявление св. Биргиты» о том, что греки будут подвержены своим неприятелям, доколе «се святой римской церкви во всем повинут», причем, хотя и прибавляют, что «такое об том Римляне судет», но вместе с тем называет это объявление, «от Господа Спасителя к сей своей угодници милостиво объявленным» (Крижанич. Сочинения. Вып. 2. С. 49; то же: Соколов, 1891 (1). С. 38).

¹⁹⁹ Крижанич Ю. Политика. Ч. 2. С. 65–66; Маркевич, 1876. № 2. С. 95–98.

²⁰⁰ Соловьев. История России. Т. 13. Стб. 190–193.

²⁰¹ Крижанич. Сочинения. Вып. 3 («Об светом крещению»); здесь автор изложил те доводы, в силу которых он отвергал прекрешивание (с. 104).

²⁰² Крижанич. Сочинения. Вып. 2. С. 55; Вып. 3; здесь автор не раз ссылается на «Жезл правления» (с. 106, 160); Бессонов, 1870. Февраль. С. 338–339, 341; Смирнов С. Сербского попа Юрия Крижанича опровержение Соловецкой челобитной // Прибавления к творениям св. Отцов. 1860. Т. 36, кн. 4. С. 503 и след.

²⁰³ Белокуров, 1902. С. 178, 244, 246–253, 264, 270; Прил. С. 288, 289, 301–302.

²⁰⁴ Нежинские власти, например, на своих съездах чли и хвалили одно из сочинений Крижанича, вероятно, «Беседу ко черкасом», в котором автор доказывал «оним людям», что лучше им бы служить московскому царю, нежели «польскому кралю» (Белокуров, 1902. С. 161, 162).

²⁰⁵ Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 334–360; Ч. 2. С. 339 и след.; Крижанич. Сочинения. Вып. 2. С. 11, 12; [РГАДА. Ф. 381. Ед. хр. 1799]. Л. 677 и сл.: «Moskwa tretij Rim — suetno i zlokozno nazwanie»; ниже автор приводит ряд доказательств, в силу которых, по его мнению, «naszim wladatelyem nesowitno zwatse carmi» (л. 681–695); ср. еще заметку на л. 640 и рассуждения на л. 761 и сл.

²⁰⁶ Крижанич. Политика. Ч. 2. С. 152–161, 249–282.

²⁰⁷ Крижанич. Письмо об освобождении // Бессонов, 1870. Февраль. С. 380–382.

²⁰⁸ Там же. Апрель. С. 670.

²⁰⁹ Там же. Февраль. С. 358.

²¹⁰ Там же. С. 29–30. Впервые Крижанич в 1647 г., по всей вероятности вместе с посольством Паца и Техановича, отправился в Москву, где и пробыл с 25 октября по 19 декабря н. с. Затем он вторично приехал в Москву в 1659 г.; он пробыл в Малороссии с февраля по сентябрь 1659 г., в Москве — с 17 сентября 1659 по 20 января 1661 г. (Бессонов, опираясь на довольно неопределенные данные, принимал 1660 г., см.: Крижанич. О Промысле. С. 7–9, 51–52) и вернулся из Тобольска, где он принужден был прожить 15 лет, снова в Москву в мае 1676 г.; 9 октября 1677 г. он выехал из Москвы, а 15 января 1678 г. был отпущен псковскими воеводами за литовский рубеж на Друю (Белокуров, 1902. С. 152/13, 159, 168, 176, 278).

²¹¹ Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 106; Крижанич. Сочинения. Вып. 2. С. 19; Титов, 1890. С. 181. Крижанич с благодарностью упоминает о Б. И. Морозове и в своем «смертном разреде» (Белокуров, 1902. Прил. С. 5).

²¹² Крижанич. Сочинения. Вып. 3. С. 52.

²¹³ Строев, 1882. С. 61; Бессонов, 1870. Февраль. С. 383–385; впрочем, Симеон выразил сочувствие Ю. Крижаничу вскоре после того, как он написал свое «Обличение Соловецкой челобитной», выслав автору десять рублей через средство Корнилия, митрополита Сибирского и Тобольского, которому и было посвящено «Обличение»; появление его, конечно и помимо дружбы Симеона с Ф. Ртищевым, могло вызвать сочувствие к защитнику новоисправленных книг; на мнения белорусских Андреевского монастыря отцов и протопопа Глуховского Ю. Крижанич ссылается в сочинении «Об светом крещению» (Крижанич. Сочинения. Вып. 3).

²¹⁴ Белокуров, 1902. С. 252–253; Прил. С. 286, 288.

²¹⁵ Титов, 1890. С. 118.

²¹⁶ Крижанич. О Промысле. С. 43.

²¹⁷ Там же. С. 39: «Меня прозвали скитальцем, бродягой, волокитой...»

²¹⁸ Крижанич. Политика. Ч. 1. С. 389; из них автор во всяком случае сделал исключение в пользу боярина кн. И. Б. Репнина, которому первоначально посвятил свое сочинение «О Промысле». Кроме того, нельзя не заметить сходства между некоторыми взглядами Ю. Крижанича и А. Л. Ордина-Нашокина (см. ниже); но пока, кажется, нет достаточных оснований для того, чтобы в данном случае говорить о заимствовании (Иконников, 1883. С. 45, 50).

²¹⁹ Белокуров, 1902. С. 192–201.

²²⁰ Крижанич. Сочинения. Вып. 3. С. 106 и сл.; Крижанич. О Промысле. С. 39; Соколов, 1891 (1). С. 20, 21.

²²¹ Белокуров, 1902. С. 198, 199.

²²² Крижанич. Сочинения. Вып. 3. С. 99; Бессонов, 1870. Февраль. С. 385, 393; Декабрь. С. 822, 825, 827–828.

²²³ Бессонов, 1870. Январь. С. 134–136.

²²⁴ Ундольский, 1850. С. 66.

²²⁵ Прозоровский, 1896. С. 166: митрополит Симеон был назначен в типографию 17 марта 1675 г.

²²⁶ Бессонов, 1870. Январь. С. 138, 142; в сведениях о библиотеке Федора Алексеевича, сообщенных И. Е. Забелиным, «Политика» не упоминается, что, может быть, объясняется известием о взятии «Политики писменной славянской в полдестъ» в Мастерскую палату уже 26 марта 1682 г.; в библиотеке Федора Алексеевича, впрочем, была (в его, великого государя комнате книгохранительнице) «Слово Юрья Сербенина на царское венчание»; но и оно впоследствии по указу царскому было принято в Мастерскую палату (Забелин, 1854. Декабрь. С. 126–133).

²²⁷ Белокуров, 1899. С. 312. Ниже мы читаем, что книжица отдана в переплет 8 августа 1676 г.; «...и августа же в 19 день две книжицы, в которых писан чин [т. е. «Книга, а в ней писан чин, как всех государств с послы и с посланники к окрестным и мусульманским государем приказывать поклон» — А. Л. -Д.] и Юрья Сербенина с книжицы список из Посольского приказа к великому государю в верх взнес думный дьяк Ларийон Иванов». Как видно из [РГАДА. Ф. 141. 1674 г. Кн. 491], Посольский приказ выдавал деньги переплетчику Я. Энкузу за материалы и за переплет книг, так что в вышеприведенной записи речь идет не о составлении списка с «книжицы Юрья Сербенина» в Посольском приказе, а только о доставлении его в переплетенном виде из приказа на «верх». Ссылка С. М. Соловьева, уже пользовавшегося той же записью, на «674 год» ввела в заблуждение и Бессонова, и Брикнера (Брикнер, 1887. С. 29–30).

²²⁸ [РГАДА. Ф. 381. Ед. хр. 1799]; надпись — на обороте переплета; надпись сделана красноватыми чернилами, почерком, который я, за именем под рукой автографов Сильвестра Медведева, не могу отождествить с его рукою; но, вероятно, что она сделана им. См. еще: Розыскные дела о Федоре Шаковитом. Т. 4. С. 57.

²²⁹ Соловьев. История России. Т. 14. Стб. 1052; Бессонов, 1870. Январь. С. 143, 155; Февраль. С. 340. Бессонов, вовсе не упоминая о кн. В. Голицыне, предполагает, что «Политика», бывшая на «верху», по смерти царя Федора Алексеевича перешла к Сильвестру Медведеву.

²³⁰ Бессонов, 1870. Январь. С. 157 указывает на то, что С. Медведев назвал книгу Ю. Крижанича «полонолатинскою» будто бы для того, чтобы замаскировать ее настоящее заглавие; едва ли.

²³¹ Там же. Январь. С. 170; Февраль. С. 339–340. Некоторые из сочинений Крижанича (в том числе и рассуждение «О Промысле») попали к иерею Н. Семенову, а после смерти его перешли на Печатный двор (ср.: Белокуров, 1902. С. 172, 292–293).

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

¹ Павлов-Сильванский, 1897. Гл. 5–7.

² Посошков. Завещание отеческое. С. 58; Посошков. Зеркало очевидное. Вып. 1. С. 26; Вып. 2. С. 18–20, 334, 337; Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 46, 291, 316 и др.; ср.: Прилежаев, 1893. С. XXXIII. В ссылках на творения Отцов церкви и другие сочинения Посошков, утверждая, что он школьному учению не искусен и писал только от своего «простомумия», пожалуй, в известной мере следовал лишь христианскому правилу «низкостного смирения» и несколько принижал свои знания (Царевский, 1883. С. 10, 137). Посошков, кроме того, часто ссылается на «Книгу о вере» и на «Маргарит»; в его сочинениях можно также встретить ссылки и на другие сочинения, например, на «Кормчую» и «Номоканон», на книги: «Мир с Богом» и «Правильную», на «Пролог», «Сборник» и «Феогностов служебник» (Посошков. Зеркало очевидное. Вып. 1. С. 121, 137, 144, 176, 244; Вып. 2. С. 7, 97). Посошков советовал сыну делать выписки из книг (Посошков. Завещание отеческое. С. 140, 230).

³ Забелин И. Опыты изучения русских древностей и истории. М., 1872. Ч. 1. С. 185–186.

⁴ Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 189.

⁵ Посошков. Завещание отеческое. С. 243. См. еще: Царевский, 1883.

⁶ Посошков. Завещание отеческое. С. 287, 311; Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 15; см. еще: Царевский, 1883. С. 157 и сл., 187 и сл.

⁷ Прилежаев, 1893. С. XI, XXXV, XCVIII; ср. еще: Посошков. Зеркало очевидное. Вып. 2. С. 91; Посошков. Завещание отеческое. С. 378; Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 140, 165; а также ниже о полонизмах Посошкова и его технических знаниях. Сам Посошков сообщил, что он не «бывал в тех странах» и что он судит об иностранцах по личным своим наблюдениям или по слухам (Посошков. Зеркало очевидное. Вып. 2. С. 249–250, 300, 319; Посошков. Завещание отеческое. С. 27; Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 140; Сборник писем Посошкова. С. II; ср.: Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 312). Царевский, приводя слова Посошкова, что он поискал в «законе Мартина Лютера», замечает, что наш автор «обращался и к книгам лютеранским» (Царевский, 1883. С. 163), но не выясняет, к каким лютеранским книгам Посошков мог обращаться.

⁸ Посошков. Завещание отеческое. С. 57, 78, 82: Бог требует, «дабы и дух совокупно с умом и языком молился»; «поклон твой той истинный

явится, егда телом своим поклониши видимому образу Божию, а невидимую душею — невидимому Богу, на небесех сущему...» и т. п.

⁹ Посошков. Завещание отеческое. С. 99, 111: «Бог не от языка, ни от гортани требует молитвы, но от сокрушенного сердца и от чистого ума, возведенного на небо пред Самого Бога»; «...о чесом молишися языком, а ума своего в ту молитву не простреши и мысли своя на небо к Самому Богу не возведеш, то ты будеш яко бездушный бубен: что гремиши, того и сам не ведаеш». Посошков. Зеркало очевидное. Вып. 2. С. 83, 92, 95, 282: «всякую вещь, аще будеш боготворити, то та вещь будет ти идолом»; «православным христианом образ Божий...» вместо посредственника...»; «...двоперстное сложение... не догмат веры»; «не сложением перстов, но добрыми делами входят в царствие небесное»; с. 324: «не безумие ли их (раскольников) сие есть, еже двоперстное сложение нарицают верою, иконы застарелыя нарицают верою, книги иосифовския нарицают верою!» Ср. еще: Там же. С. 70, 71, 73, 85, 88, 333; Посошков. Завещание отеческое. С. 69, 70, 78, 80, 82, 85 и сл., 93 и др.; ср.: Царевский, 1883. С. 217–219. Вместе с тем нельзя, однако, не заметить, что Посошков высказывал такие рассуждения большей частью полемизируя с расколуучителями, что он вообще ставил веру в тесную связь с обрядом, с «правилом», хотя и признавал, что последнее может зависеть не только от отца духовного, но и от собственного «изволения» берущего (Посошков. Завещание отеческое. С. 62); наконец, что он питал большую склонность к сухой регламентации даже самых интимных состояний человеческой души. В некоторых случаях он даже готов был приписать особое значение обряду, например: «Аще кто будет, по древнему преданию, от святых отец уставленному знаменашися двоперстным [надо читать: треперстным — *А. Л.-Д.*] сложением, того Бог никогда не оставит...» (Посошков. Зеркало очевидное. Вып. 2. С. 105); ср. еще рассуждение Посошкова о некоторых предписаниях Ветхого Завета, совершении омовения, например, о том, что «единым покаянием и можно очиститься, не омовением и приложением труда очистишися», о количестве и величине поклонов перед разными иконами и т. п. (Посошков. Завещание отеческое. С. 25 и сл.). См. еще: Царевский, 1883. С. 32, 43 и сл., 55, 217–219.

¹⁰ Посошков. Зеркало очевидное. Вып. 1. С. 58; Вып. 2. С. 8–10, 12, 18–39, 116, 122–123, 127.

¹¹ Посошков. Зеркало очевидное. Вып. 1. С. 9–15, 17, 18, 169; Вып. 2. С. 10, 20, 22, 31, 36; Посошков. Завещание отеческое. С. 5.

¹² Посошков. Зеркало очевидное. Вып. 1. С. 153; Посошков. Завещание отеческое. С. 193–195, 280, 282, 292–295, 304, 305, 310–312, 316, 384; Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 61–63; Сборник писем Посошкова. С. 46.

¹³ Посошков. Зеркало очевидное. Вып. 2. С. 242; Посошков. Завещание отеческое. С. 1.

¹⁴ Посошков. Завещание отеческое. С. 1, 4, 5, 75. «Православным христианам отнюдь не подобает новых обычаев в вере от иноязычников принимать, кроме благочестивых греков...» (Посошков. Зеркало очевидное. Вып. 2. С. 85).

¹⁵ Посошков. Завещание отеческое. С. 37, 134 и др. В редких случаях Посошков полемизировал и с «римлянским мнением» (Посошков. Зеркало очевидное. Вып. 1. С. 294; Вып. 2. С. 212; Посошков. Завещание отеческое. С. 2), но обыкновенно имел в виду только протестантов («лютеран» и «кальвиниан»). Он считал Кальвина «уже и от люторские веры отложившегося», «услужнейшим диаволу», чем самого Лютера (Посошков. Зеркало очевидное. Вып. 2. С. 144, 237; Посошков. Завещание отеческое. С. 4; ср.: Посошков. Зеркало очевидное. Вып. 1. С. 76; Вып. 2. С. 143, 144, 146, 246, 252, 280, 312, 317). Ввиду того, однако, что опасность, грозившая православию, исходила, по мнению Посошкова, от лютеранства, он главным образом и направлял против него свою полемику, лишь мимоходом возражая и против «кальвинян» (см. вообще рассуждение Посошкова «о иконоборной ереси и о возновляющих ю» в кн.: Посошков. Зеркало очевидное. Вып. 2. С. 149–323 и отдельные замечания в «Завещании отеческом»).

¹⁶ Посошков. Зеркало очевидное. Вып. 2. С. 163, 175–177; Посошков. Завещание отеческое. С. 81, 239. Против учения об оправдании верой Посошков высказался вполне определенно во втором своем письме к Стефану Яворскому. «Ныне, государь, — писал он митрополиту, — при беседах, наипаче ж приказные люди, а, на них смотря, и посадские, кои маленько губ своих помазали книгочтением, вси тако мудрствуют, яко верою одною спасется человек...»; «а вера без дел и того ничтожнеесть [чем множество добрых дел, содеянных без веры, — *А. Л.-Д.*] и единою верою без дел, ни делами добрыми без веры знамения никаково человек сотворити не может» (Сборник писем Посошкова. С. 29, 31). Ср. еще рассуждения Посошкова о том, что Бог «сотворил нас самовластных и положил перед нами два пути» и проч. (Посошков. Зеркало очевидное. Вып. 2. С. 303; Посошков. Завещание отеческое. С. 30, 131). Ср. еще замечание: Царевский, 1883. С. 188–189.

¹⁷ Посошков. Зеркало очевидное. Вып. 1. С. 14, 89, 116, 173, 287; Посошков. Завещание отеческое. С. 63, 246.

¹⁸ Посошков. Зеркало очевидное. Вып. 1. С. 116; Вып. 2. С. 280, 291.

¹⁹ Там же. Вып. 1. С. 17, 173, 201.

²⁰ Там же. Вып. 1. С. 9, 17, 168, 173, 194, 195, 268, 295, 317; Вып. 2. С. 15–16, 284, 293, 295; Посошков. Завещание отеческое. С. 253–254.

²¹ Посошков. Зеркало очевидное. Вып. 1. С. 314; Вып. 2. С. 280; святые апостолы не учились философии.

²² Там же. Вып. 2. С. 280, 284–286; Посошков. Завещание отеческое. С. 2, 36, 37, 123, 129, 135. Чрезмерно увлекаясь приемами полемики того времени, Посошков иногда в самых грубых выражениях отзывается о Лютере (Посошков. Зеркало очевидное. Вып. 2. С. 172, 180, 200, 201, 233, 275; Посошков. Завещание отеческое. С. 25, 27, 28, 37, 38, 124 и сл., 135 и др.), считает его «гнилостное рассуждение» (Посошков. Зеркало очевидное. Вып. 2. С. 151; Посошков. Завещание отеческое. С. 32) — сплошной ложью и т. п. (Посошков. Зеркало очевидное. Вып. 2. С. 146, 204; Посошков. Завещание отеческое. С. 28, 133). Впрочем, резкость, с которой Посошков полемизирует против лютеран, может быть, объясняется

и более существенными причинами: и распространенная редакция «Зеркала очевидного» и «Завещание отеческое» (ср.: Прилежаев, 1893. С. VII) писаны в то время, когда ересь Тверитинова и его последователей сильно взволновала москвичей (ср., например, ссылки на «прошлый 709», на «прошлый 711» и т. п.; см.: Посошков. Зеркало очевидное. Вып. 1. С. 374; Вып. 2. С. 202; в других текстах можно встретить хронологические указания на еще более поздние даты; если ссылка на 6836 г. (Посошков. Зеркало очевидное. Вып. 2. С. 69) не опечатка, то этот текст писан приблизительно 400 лет спустя («тому времени прежде уже близь четырехсот лет»), значит «близь» 1728 г.; ср. еще: Посошков. Зеркало очевидное. Вып. 2. С. 126, 299). В «Зеркале очевидном» (Вып. 2. С. 273, 315), пожалуй, можно усмотреть намеки на современные события: здесь Посошков прямо обращался к «уклонившимся в лютерство и святые иконы отвергшим» и замечает: «худо бо есть та любовь, аще словом речеши: люблю Бога, а самым делом на образ его плюеши и ногама своими попираеши и сечивом разекаеши...»; в последующих словах можно было бы усмотреть намеков на известный случай с Косым.

²³ Посошков. Завещание отеческое. С. 37.

²⁴ Там же. С. 126, 127.

²⁵ Посошков. Зеркало очевидное. Вып. 2. С. 151, 152, 155, 233; Посошков. Завещание отеческое. С. 2, 24, 25, 32, 37, 39, 126, 130, 134, 263, 384.

²⁶ Сборник писем Посошкова. С. 20, 27.

²⁷ Посошков. Зеркало очевидное. Вып. 1. С. 268; Вып. 2. С. 18–20; Посошков. Завещание отеческое. С. 46, 286–290; Сборник писем Посошкова. С. 22; Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 11, 14–15, 22. Ср.: Сборник писем Посошкова. С. 24, 27–28, 31; Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 314.

²⁸ Посошков. Завещание отеческое. С. 289.

²⁹ Посошков. Зеркало очевидное. Вып. 2. С. 9, 34, 35. Посошков советует толковать текст Священного писания согласно грамматическому разуму (Там же. С. 34, 35; Посошков. Завещание отеческое. С. 234; Сборник писем Посошкова. С. 21; Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. II) и сам часто прибегал к такому приему (Посошков. Зеркало очевидное. Вып. 2. С. 22, 27; Посошков. Завещание отеческое. С. 234; Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 205). О «книжном учении» см.: Посошков. Завещание отеческое. С. 7, 45, 46; для составления поучений Посошков рекомендует проповеднику, которому трудно «собою поучение издавати», читать «Обед духовный» и «Вечерю духовную» Симеона Полоцкого и выписывать из них «переченками» (Посошков. Завещание отеческое. С. 243).

³⁰ Посошков. Завещание отеческое. С. 286; Сборник писем Посошкова. С. 22.

³¹ Посошков. Зеркало очевидное. Вып. 2. С. 249, 250.

³² Посошков. Завещание отеческое. С. 46; Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 12. Посошков говорит о «философских книгах, кои по грамматике ко учению книжного разума надлежит» (Сборник писем Посошкова. С. 22).

³³ Посошков. Завещание отеческое. С. 140: «Книга за имя же Божие свята же есть», чем и объясняются наставления Посошкова: «яко святую икону почитаеши, так и книги почитай».

³⁴ Посошков. Завещание отеческое. С. 7, 45; Посошков. Зеркало очевидное. Вып. 1. С. 365, 366.

³⁵ Посошков. Завещание отеческое. С. 7, 45. Посошков советовал также устраивать «доспытации» в школах (Там же. С. 289; Сборник писем Посошкова. С. 23; Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 13, 17) и указывал на преимущества латинского, польского и даже немецкого алфавита: их литерами можно «всякую речь без изменения писать», чего нельзя сказать про нашу азбуку (т. е. до ее реформы; Сборник писем Посошкова. С. 21). Сам Посошков обыкновенно писал на языке, обнаруживавшем его близкое знакомство со Священным писанием; но иногда допускал и полонизмы, например: блукаться, могужа, могутство, нижадная (душа), пожитечный, прешкода, реши, слота, трубацьа, уморать, фальша, чпал, и прочие. Впрочем, Посошков выставлял на вид, что «двоеперстное сложение привиде в России... от поляк» (Посошков. Зеркало очевидное. Вып. 2. С. 85), и полагал, что соблюдение схоластических школьных приемов при произнесении проповедей излишне не только потому, что следует учить «апостольски, а не риторски» и что тот, «кто не готовяся учить, тому помогает Дух Святой», но и «понеже у нас люд простой» (Посошков. Завещание отеческое. С. 229–231, 234).

³⁶ Посошков. Завещание отеческое. С. 126–129; Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 273.

³⁷ Сопоставление «Духовной» Владимира Мономаха, «Домостроя» и др. с наставлениями Посошкова, особенно относительно веры и благочестия см.: Царевский, 1883. С. 194 и сл., 220 и сл.; об отличиях см.: Там же. С. 217 и сл., 225 и сл.

³⁸ Посошков. Завещание отеческое. С. 1, 8, 152, 153.

³⁹ Посошков. Завещание отеческое. С. 1, 4, 5, 13–15, 111, 116, 142, 149, 182; Сборник писем Посошкова. С. 9, 27.

⁴⁰ Сборник писем Посошкова. С. 8–9.

⁴¹ Посошков. Завещание отеческое. С. 16, 19, 57, 118–119; Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 26. Впрочем, в частности, можно привести и рассуждения иного рода: при оценке обычая дворян делить деревни и пустоши на многие доли, оставляя все имение в общем владении, например, Посошков мотивирует свое отрицательное отношение к такому обычаю и свое предпочтение к владению земли на правах частной собственности только ссылками на ссоры и запустение земель, порождаемые общим владением, и на проистекающее отсюда умаление «царского интереса» (Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 191–192; ср. еще ниже).

⁴² Посошков. Завещание отеческое. С. 279, 301 и сл., 313 и др.; Сборник писем Посошкова. С. 45 и сл.

⁴³ Посошков. Завещание отеческое. С. 310–311.

⁴⁴ Посошков. Сочинения Ч. 1. С. 104; купчие Посошкова см.: Павлов-Сильванский, 1904. С. 40–41; ср. еще рассуждения Посошкова о беглых крестьянах и о том, чтобы владельческие крестьяне без письменных

отпусков никуда бы не исходили (Посошков. Сочинения Ч. 1. С. 96–102); отпускное письмо самого Посошкова его «человеку» см.: Павлов-Сильванский, 1904. С. 42.

⁴⁵ Посошков. Сочинения Ч. 1. С. 191–192.

⁴⁶ Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. I, 190. Текст не совсем ясен: «а буде кой помещик будет на крестьян своих налегать и наложит сверх указанного числа или излишнюю работу наложит...» и т. д.

⁴⁷ Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. I, 171, 185; ср.: Там же. С. 49.

⁴⁸ Посошков. Завещание отеческое. С. 44; Сборник писем Посошкова. С. 6; Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 308.

⁴⁹ Сборник писем Посошкова. С. 6, 8.

⁵⁰ Посошков. Зеркало очевидное. Вып. 1. С. 306–307; ср. с. 336; Посошков. Завещание отеческое. С. 156, 174; Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 2, 45, 46; ср. с. 127: «христианская правда».

⁵¹ Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 20–21, 45. Во введении к своему сочинению «О скудости и богатстве» Посошков пишет: «Вся сия девятирица глав состояются к насаждению правды» (Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 8).

⁵² Посошков. Завещание отеческое. С. 44; Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 77, 79, 88, 95, 144.

⁵³ Посошков. Завещание отеческое. С. 202; Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 45, 69, 78. Хотя Посошков едва ли точно различал «всякое правление» от суда (ср.: Павлов-Сильванский, 1904. С. 13), но все же иногда рассуждал о «судном деле и управлении» (Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 69).

⁵⁴ Посошков. Завещание отеческое. С. 339, 385–386; Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 231.

⁵⁵ Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 122, 123, 220, 252, 254.

⁵⁶ Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 73–74, 76–79.

⁵⁷ Посошков. Завещание отеческое. С. 172, 173, 181 и др., 386; Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 73–74, 89, 111, 122, 123, 252. «Домострой» также внушает строжайшее повиновение царю «яко самому Богу», но сходство между «Домостроем» и сочинением Посошкова может объясняться и общими им обоим источниками, на основании которых оба автора строили свое мировоззрение.

⁵⁸ Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 77, 79, 85 и сл., 88, 111.

⁵⁹ Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 35, 42–44, 63, 65–67, 70, 74, 78, 83, 85–86.

⁶⁰ Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 79–80, 86–87; ср. с. 156–157.

⁶¹ Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 105, 107–108, 113–115; увлекаясь своей склонностью к мелочной регламентации, автор предлагает даже установить «платенное расположение», в силу которого «всяк знал бы свою мерность» и был бы «знатен, какого он звания» (Там же. С. 128–134).

⁶² Посошков. Завещание отеческое. С. 192; Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 2, 8, 87; о таком сочетании в частной жизни см.: Царевский, 1883. С. 58–59.

⁶³ Посошков. Завещание отеческое. С. 159.

⁶⁴ Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 182–190, 207. На основании известного текста, что «крестьяном помещики невековые владельцы; того ради они не весьма их берегут, а прямой их Владетель Всероссийский Самодержец, а они владеют временно» (Там же. С. 183; ср. С. 189), некоторые исследователи полагают, что здесь идет речь о возможности освобождения крестьян (Павлов-Сильванский Н. П. Посошков // Русский биографический словарь. СПб., 1905. Т. 13. С. 604–620; ср. обратный взгляд: Царевский, 1883. С. 89–90). Но для правильного суждения об этом тексте его нужно сопоставить с вышеприведенными указаниями и со следующим текстом, находящимся в связи с рассуждением Посошкова о том, чтобы запретить дворянам курить вино: «понеже под всеми ими земля вековая Царева, а помещикам дается ради пропитания на время, Того ради Царю и воля в ней большая и вековая, а им меньшая и временная, и не токмо им питейной продажею самовольно владеть, но и землю без платы не можно им владеть» (Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 234–235). Впрочем, Посошков допускает возможность освобождения крестьян от крепостной зависимости, но только в частных случаях, а именно: 1) в случае разорения крестьян помещиком суд «отнимает» у разорителя их и землю «на государя» (Там же. С. 190); 2) далее, если крестьянин «известит» кого следует, что он видел у помещика винокурную посуду или трубу винокурную (по предложению автора надо было запретить «всем дворянам» держать их у себя), то ему, крестьянину, будет дана свобода (Там же. С. 244); 3) наконец, автор предлагал, между прочим, и крестьянских детей, «достойных священства», «отсылать во пресвитерство» (Там же. С. 20).

⁶⁵ Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 205–207. Хотя Посошков и говорит об обложении дворов «всяких чинов у людей», однако, ниже рассуждая о том, сколько можно будет собирать с дворовой земли, он имеет в виду крестьян, «купецких, и приказных людей, и беломестцов всякого звания... кроме духовного чина и причетников церковных...»

⁶⁶ Посошков. Завещание отеческое. С. 120, 204–205, 253–254; Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 75–79.

⁶⁷ Посошков. Зеркало очевидное. Вып. 2. С. 11–13, 23–24, 34; Посошков. Завещание отеческое. С. 35 и др.

⁶⁸ Посошков. Завещание отеческое. С. 18.

⁶⁹ Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 77–78: «Понеже Бог никому во всяком деле одному совершенного разумия не дал, но разделил в малые дробинки, комуждо по силе его: овому дал много, овомуж менее. Обаче несть такого человека, ему же бы не дал Бог ничего; и что дал Бог знать малосмысленному, того не дал знать многосмысленному; и того ради и самому премудрому человеку не надлежит гордиться и умом своим возноситься; и малосмысленных ничтожить не надлежит, коих в совет призывать надобно; понеже малосмысленными человеки многаши Бог вещает и того ради наипаче ничтожит их душевредно есть; и того ради во установлении правосудия вельми пристойно исследовать многонародным советом».

⁷⁰ Посошков. Завещание отеческое. С. 229.

⁷¹ Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 127, 142, 151, 152, 193 и сл., 210 и сл., 213 и сл., 215 и сл., 270. Ср. еще с. 147 и сл. наставление Посошкова сыну: «Ничтоже сумняся, врачуйся от доброго врача, кои лечит зелием и былием» (Посошков. Завещание отеческое. С. 144).

⁷² Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 175–176; Сборник писем Посошкова. С. 22.

⁷³ Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 71, 75. Статьи нового «судебника» Посошков советовал прежде «попробить на делах», а потом уже, после такого испытания, если результаты его окажутся удовлетворительными, напечатать (Там же. С. 78).

⁷⁴ Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 95, 177 и сл. и др.

⁷⁵ Посошков. Завещание отеческое. С. 73 и сл., 104; Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 215.

⁷⁶ Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 95.

⁷⁷ Там же. С. 46, 87.

⁷⁸ Посошков. Зеркало очевидное. Вып. 2. С. 306–308, 313, 378; Посошков. Завещание отеческое. С. 46, 79, 123, 132–133, 136–138; Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 273–274. Посошков высказывался против ношения «порук», «нюхания» и «златотканых одежд, против спанья на «мягких потелях», сооружения статуй (с названиями языческих богов), против «музык, скрипиц и танцев и устройства триумфов» и т. п.

⁷⁹ Посошков. Зеркало очевидное. Вып. 1. С. 40, 52; Вып. 2. С. 243, 285, 320; Посошков. Завещание отеческое. С. 241; Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 272–273.

⁸⁰ Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 92, 95.

⁸¹ Посошков. Зеркало очевидное. Вып. 2. С. 66; Сборник писем Посошкова. С. 19, 32; Посошков. Завещание отеческое. С. 252; Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 283; Ч. 2. С. XXVIII.

⁸² Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 259; Ч. 2. С. XXX.

⁸³ Есипов Г. Иван Посошков // Русское слово. 1861. № 7. С. 1–23.

⁸⁴ Посошков. Сочинения. Ч. 2. С. 7–8; Посошков. Зеркало очевидное. Вып. 1. С. 3. Лично знакомый с митрополитом Иовом, Посошков «много разглагольствовал с ним о разных предметах»; в библиотеке митрополита Иова были также списки с «Зеркала очевидного» и с «Доношений» Посошкова митрополиту Стефану Яворскому (Посошков. Зеркало очевидное. Вып. 1. С. 185; Прилежаев, 1893. С. III, XXIV, XXX; Царевский, 1883. С. 13).

⁸⁵ Прилежаев, 1893. С. II–V, XXVII–XXXI, XCII, XCIII–XCIV. «Зеркало очевидное» известно в 7 рукописных экземплярах (из них 2 — полной редакции; в том числе один, принадлежавший протоиерею Т. А. Верховскому; местонахождение последнего неизвестно), «Завещание отеческое» — в 2 экземплярах (оба писаны рукой Посошкова), «Книга о скудости и богатстве» — в 6 рукописных экземплярах.

⁸⁶ Попов А. [Предисловие] // Посошков. Завещание отеческое. М., 1873. С. IV. Купца звали Якимом Петровым, а крестьянина — Финогеном Степановичем Давыдовым; запись о принадлежности книги Я. Петрову сделана уже в 1760 г.

⁸⁷ Посошков. Сочинения. Ч. 2. С. 275–314; впрочем, хотя вторая часть «книжицы», «прилежащая из любви ближнего», содержит главным образом лишь проект об умножении весьма «легкой медной монеты»; предположение Погодина о принадлежности этой записки Аврамову см.: Там же. С. IV–X. Записка составлена по смерти Петра Великого (Там же. С. 292); в одном месте автор, по-видимому, обращается к императрице Екатерине I (Там же. С. 293: «до правления Вашего...»).

⁸⁸ «Отеческое завещательное поучение посланному для обучения в дальние страны юному сыну» (Посошков. Сочинения. Ч. 1. С. 293–304; начало: «В прошедшем 1708 году...»).

⁸⁹ ПСЗ. Т. 7. № 4870. С. 602–643; № 5131. С. 831–832; Т. 8. № 5909. С. 601–603; ПЕКАРСКИЙ, 1862 (2). Т. 2. С. 574–575, 664.

УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

І. ИСТОЧНИКИ

ААЭ — Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедицией имп. Академии наук. СПб., 1836. Т. 2, 4; 1838. Т. 3.

АЗР — Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией. СПб., 1851. Т. 4.

АИ — Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией. СПб., 1841. Т. 1, 2; 1842. Т. 5.

Аристотель. Политика — Аристотель. Политика / Пер. Н. Сковцова. М., 1865.

Аристотелевы врата — Аристотелевы врата // Памятники древней письменности и искусства. СПб., 1908.

Архив кн. Ф. А. Куракина — Архив кн. Ф. А. Куракина. СПб., 1890. Кн. 1.

Архив ЮЗР — Архив Юго-Западной России, издаваемый Временной комиссией для разбора древних актов. Киев, 1859. Ч. 1, т. 1; 1872. Ч. 1, т. 5; 1875. Ч. 1, т. 6; 1887. Ч. 1, т. 7; 1893. Ч. 1, т. 9; 1904. Ч. 1, т. 10–12; 1861. Ч. 2, т. 1.

АЮЗР — Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией. СПб., 1865. Т. 2; 1861. Т. 3; 1863. Т. 4; 1869. Т. 6; 1872. Т. 7; 1875. Т. 8; 1877. Т. 9; 1878. Т. 10; 1879. Т. 11; 1882. Т. 12; 1889. Т. 14.

Баранович. Письма — Баранович Л. Письма. 2-е изд. Чернигов, 1865.

Берхгольц, 1858 — Дневник камер-юнкера Берхгольца Ф. В., веденный им в России в царствование Петра Великого с 1721 по 1725 г. / Пер. с нем. И. Ф. Аммона. М., 1858. Ч. 1.

Бруин, 1873 — Бруин, К. де. Путешествие через Московию... в Персию и обратно. М., 1873.

Величко. Летопись — Величко С. В. Летопись событий в Юго-Западной России в XVII в. Киев, 1848. Т. 1; Киев, 1851. Т. 2; 1855. Т. 3; 1864. Т. 4.

Главизны поучительные — Главизны поучительные диакона Агапита... благочестивому царю Иустиниану. Киев, 1628.

Грабянка, 1854 — Грабянка Г. И. Действия презельной и от начала поляков кравашой небывалой брани Богдана Хмельницкого. Киев, 1854.

ДАИ — Дополнения к Актам историческим, собранные и изданные Археографической комиссией. СПб., 1846. Т. 1; 1857. Т. 6; 1875. Т. 9.

Десидерий — Десидерий, или Стезя к любви Божией и к совершенству жития христианского. СПб., 1785.

ДЗРК — Документы, объясняющие историю западнорусского края и его отношение к России и к Польше. СПб., 1865.

Димитрий Ростовский. Дневные записки — Димитрий Ростовский. Дневные записки // ДРВ. М., 1791. Ч. 17.

Димитрий Ростовский. Розыск — Димитрий Ростовский. Розыск о раскольнической брынской вере. Киев, 1877.

ДРВ — Древняя российская вивлиофика. М., 1788. Ч. 6; 1789. Ч. 8; 1791. Ч. 16, 17, 18, 20.

Зиновий Отенский. Истины показание — Зиновий Отенский. Истины показание к воспросившим о новом учении. Казань, 1863.

Иоанн Дамаскин. Диалектика — Иоанн Дамаскин. Диалектика. М., 1862.

Кленк — Посольство Кунраада фан Кленка к царям Алексею Михайловичу и Федору Алексеевичу. СПб., 1900.

Копыстенский. Палинодия — Копыстенский З. Палинодия // РИБ. СПб., 1878. Т. 4.

Котошихин, 1840 — Котошихин Г. К. О России в царствование Алексея Михайловича. СПб., 1840.

Крекшин, 1841 — Крекшин П. Н. Записки русских людей. СПб., 1841.

Крижанич. О промысле — Крижанич Ю. О промысле. М., 1860.

Крижанич. Политика — Крижанич Ю. Русское государство в половине XVII века: Рукопись времен Алексея Михайловича открыл и издал П. Бессонов. М., 1859. Ч. 1; М., 1860. Ч. 2.

Крижанич. Сочинения — Крижанич Ю. Собрание сочинений. М., 1891. Вып. 1–2; М., 1893. Вып. 3.

Крижанич, 1865 — Крижанич Ю. Послание царю Федору Алексеевичу / Изд. И. Добротворского // Ученые записки Казанского университета. 1865. Т. 1.

Курьский. Сказания — Курьский А. М. Сказания. 3-е изд. СПб., 1868.

Летопись Самовидца — Летопись Самовидца о войнах Богдана Хмельницкого и междоусобиях, бывших в Малой России по его смерти. М., 1846.

Лихуды. Мечец духовный — Лихуды И. и С. Мечец духовный: Памятник русской духовной письменности XVII в. Казань, 1866.

Максим Грек. Сочинения — Максим Грек. Сочинения. Казань, 1859. Ч. 1; 1861. Ч. 2; 1862. Ч. 3.

Материалы для истории Академии наук — Материалы для истории Академии наук. СПб., 1887. Т. 4.

Материалы для истории Западнорусской церкви — Материалы для истории Западнорусской церкви. Киев, 1891. Вып. 1.

Материалы для истории раскола — Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1875. Т. 1; 1879. Т. 5; 1881. Т. 6; 1885. Т. 7; 1894. Т. 9.

Материалы для русской истории — Материалы для русской истории / Изд. под ред. С. А. Белокурова. М., 1888.

Медведев. Известие истинное — Медведев С. Известие истинное православным и показание светлое о новоправлении книжном и о прочем // ЧОИДР. М., 1885. Кн. 4.

МЕДВЕДЕВ. Письма — МЕДВЕДЕВ С. Письма // Памятники древнейшей письменности и искусства. СПб., 1901. Т. 144.

Неизданные письма св. Димитрия Ростовского — Неизданные письма св. Димитрия Ростовского // ТКДА. 1860. Т. 2. Май.

Оглавление книг, 1846 — Оглавление книг, кто их сложил, составленное Сильвестром Медведевым // ЧОИДР. М., 1846. Кн. 3.

ОЛЕАРИЙ, 1870 — Подробное описание путешествия Голштинского посольства в Московию и Персию в 1633, 1636 и 1639 годах, составленное секретарем посольства Адамом Олеарием / Пер. с нем. П. П. Барсова. М., 1870.

Описание документов Синода — Описание документов и дел, хранящихся в архиве святейшего правительствующего Синода. СПб., 1868. Т. 1; 1879. Т. 2; 1878. Т. 3; 1897. Т. 5; 1883. Т. 6; 1885. Т. 7; 1891. Т. 8; 1901. Т. 10.

Остен — Остен: Памятник русской церковной письменности XVII в. Казань, 1865.

ПАВЕЛ АЛЕПСКИЙ. Путешествие — ПАВЕЛ АЛЕПСКИЙ. Путешествие антиохийского патриарха Макария в Москву в половине XVII в. М., 1897. Вып. 2; М., 1898. Вып. 3, 4.

ПАИСИЙ ЛИГАРИД. Опровержение челобитной попа Никиты — ПАИСИЙ ЛИГАРИД. Опровержение челобитной попа Никиты // Материалы для истории раскола за первое время существования. М., 1894. Т. 9.

Памятники к истории протестанства в России — Памятники к истории протестанства в России, собранные Д. Цветаевым. М., 1888. Ч. 1.

Памятники прений о вере — Памятники прений о вере, возникших по делу королевича Вальдемара и царевны Ирины Михайловны, собранные А. Голубцовым // ЧОИДР. М., 1892. Кн. 2.

ПДС — Памятники дипломатических сношений древней России с державами иностранными. СПб., 1864. Т. 7.

Переписная книга домово́й казны патриарха Никона — Переписная книга домово́й казны патриарха Никона // Временник ОИДР. М., 1852. Кн. 15.

ПЕРЕСВЕТОВ. Сочинения — ПЕРЕСВЕТОВ И. С. Сочинения // ЧОИДР. М., 1908. Кн. 1.

Письма и бумаги имп. Петра Великого — Письма и бумаги императора Петра Великого. СПб., 1887. Т. 1; 1889. Т. 2; 1912. Т. 6.

Письма русских государей — Письма русских государей и других особ царского семейства. М., 1896. Т. 5.

ПКРДА — Памятники, изданные Временной комиссией для разбора древних актов. Киев, 1845. Т. 1, ч. 1; 1846. Т. 2, ч. 1.

Поленов, 1865 — Материалы для истории русского законодательства, издаваемые Вторым отделением Собственной ее Императорского величества канцелярией / Сост. Д. В. Поленовым. Вып. 1. СПб., 1865.

Поликарпов, 1791 — Поликарпов Ф. П. Историческое известие о Московской академии // ДРВ. М., 1791. Ч. 16.

Посошков. Завещание отеческое — Посошков И. Т. Завещание отеческое / Под ред. Е. М. Прилежаева. СПб., 1893.

Посошков. Зеркало очевидное — Посошков И. Т. Зеркало очевидное / Под ред. А. А. Царевского. Вып. 1. Казань, 1898; Вып. 2. Казань, 1905.

Посошков. Сочинения — Посошков И. Т. Сочинения. М., 1842. Ч. 1; М., 1863. Ч. 2.

ПСЗ — Полное собрание законов Российской империи. СПб., 1830. Т. 1–3, 7.

РЕЙТЕНФЕЛЬС, 1906 — РЕЙТЕНФЕЛЬС Я. Сказания светлейшему герцогу Тосканскому Козьме третьему о Московии // ЧОИДР. М., 1906. Кн. 3.

РИБ — Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией. СПб., 1878. Т. 4; 1882. Т. 7; 1903. Т. 19.

Розыскные дела о Федоре Шакловитом — Розыскные дела о Федоре Шакловитом и его сообщниках. СПб., 1884. Т. 1–2 СПб., 1893. Т. 3–4.

Россия и Италия — Россия и Италия. СПб., 1911. Вып. 2. Т. 1.

Сборник летописей, относящихся к истории Южной и Западной Руси — Сборник летописей, относящихся к истории Южной и Западной Руси, изданных Комиссией для разбора древних актов. Киев, 1888.

Сборник материалов для истории просвещения в России — Сборник материалов для истории просвещения в России. СПб., 1898. Т. 3.

Сборник писем Посошкова — Сборник писем И. Т. Посошкова к митрополиту Стефану Яворскому / Сообщ. Б. И. Срезневский. СПб., 1899.

СГД — Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в Государственной коллегии иностранных дел. М., 1813. Ч. 1; 1819. Ч. 2; 1822. Ч. 3; 1828. Ч. 4.

Собрание писем царя Алексея Михайловича — Собрание писем царя Алексея Михайловича. М., 1856.

Собрание разных записок... императора Петра Великого — Собрание разных записок и сочинений, служащих к доставлению полного сведения о жизни и деяниях государя, императора Петра Великого, изд. Ф. О. Туманским. СПб., 1788.

Тайные письма иезуитов — Тайные письма иезуитов, бывших в России при Петре I. Б. м., б. г.

Феатрон, или Позор нравоучительный — Феатрон, или Позор нравоучительный, царем, князем, владыком, и всем спасительный, в нем же что им творити и соблюдати начальник и киих устранятися, прилежно описася трудолюбным тщанием... Иоанна Максимовича. Чернигов, 1708.

Южнорусские летописи — Южнорусские летописи, открытые и изданные Н. В. Белозерским. Киев, 1856.

Яворский. Проповеди — Яворский С. Проповеди. М., 1804. Ч. 2.

Яворский. Камень веры — Яворский С. Камень веры. М., 1727.

AQUINAS TH. De regimine principum — AQUINAS TH. De regimine principum libri quatuor. Lugduni Batavorum, 1630.

BELLARMINUS R. De officio principis christiani — BELLARMINUS R. De officio principis christiani libri tres... Coloniae, 1619.

BODINUS J. De republica — BODINUS J. De republica libri sex latine ab auctore redditi. Ed. 7, prioribus multo emendatior. Francofurti, 1641.

BOTERO G. Della ragione di stato — BOTERO G. Della ragione di stato libri dieci. Roma, 1590.

CHOKIER J. Thesaurus politicorum aphorismorum — CHOKIER J. Thesaurus politicorum aphorismorum, in quo principum, consiliariorum, aulicorum institutio proprie continetur... Editio iuxta Romanam quarta auctior, correctior ac secundum censuram... Francofurti, 1619.

COLLINS, 1671 — COLLINS S. The Present State of Russia, in a Letter to a Friend at London. London, 1671.

Diariusz zabójstwa — Diariusz zabójstwa tyrańskiego senatorów moskiewskich w stolicy roku 1682 i o obraniu dwóch carów Ioanna i Piotra // Старица и новизна. 1901. Кн. 4.

DE LA NEUVILLE, 1841 — DE LA NEUVILLE. Любопытные и новые известия о Московии, 1689 года // Русский вестник. 1841. № 9, 10.

FAUST M. Consilia — FAUST AB ASCHAFFENBURGK M. Consilia pro aerario civili, ecclesiastico et militari, publico atque privato... Francofurti, 1641.

GORDON — Tagebuch des Generalen Patrick Gordon, während seiner Kriegsdienste unter den Schweden und Polen vom Jahre 1655 bis 1661, und seines Aufenthaltes in Russland vom Jahre 1661 bis 1669, zu ersten Male vollständig veröffentlicht durch Fürst M. A. Obolenski und Dr. phil. M. C. Posselt. Moskau, 1849–1852. Bd. 1–3.

Liber diligentiarum Facultatis artisticae Universitatis Cracoviensis — Liber diligentiarum Facultatis artisticae Universitatis Cracoviensis. Pars I (1487–1563). Ex Codice manuscripto, in Bibliotheca Jagellonica asservato, editionem curavit Dr. W. Wislocki // Archiwum do dziejów literatury i oświaty w Polsce. Kraków, 1886. T. IV.

LIPSIUS J. Manuductionis ad stoicam philosophiam libri tres — LIPSIUS J. Manuductionis ad stoicam philosophiam libri tres. // LIPSIUS J. Opera omnia. Vesaliae, 1675. T. 4.

LIPSIUS J. Monita et exempla — LIPSIUS J. Monita et exempla politica. Libri duo, qui virtutes et vitia principum spectant. Antverpiae, 1606.

LIPSIUS J. Politicorum — LIPSIUS J. Politicorum, sive civilis doctrinae libri sex: Qui ad principatum maximae spectant. Antverpiae, 1599.

LORICHUS R. Księgi — LORICHUS R. Księgi o wychowaniu i o ćwiczeniu każdego przełożonego, nie tylko panu ale i poddanemu każdemu ku czytaniu bardzo pożyteczne, teraz nowo z łacińskiego języka na polski przełożone. Kraków, 1558.

MARLIANUS A. Theatrum politicum — MARLIANUS A. Theatrum politicum in quo quid agendum sit a Principe et quid cavendum, accurate praescribitur... Romae, 1631.

MAYERBERG A. Iter in Moschoviam — MAYERBERG A. Iter in Moschoviam... S. l., s. a. [ca. 1679].

MŁODZIANOWSKI T. Praelectiones theologicae — MŁODZIANOWSKI T. Praelectiones theologicae de iure et iustitia. Leopoli, 1667.

MODREVIUS A. F. De Republica emendanda — MODREVIUS A. F. Commentariorum de Republica emendanda libri quinque, quorum primus de moribus; secundus de legibus; tertius de bello; quartus de ecclesia; quintus

de schola. Ad regem, senatum, pontifices, presbyteros, equites, populumq[ue] Poloniae ac reliquae Sarmatiae. Basiliae, 1554.

MODRZEWSKI A. F. O poprawie Rzeczypospolitej, 1577 — MODRZEWSKI A. F. O poprawie Rzeczypospolitej księgi czwore... Łosk, 1577.

OSTRORÓG J. Monumentum — OSTRORÓG J. Monumentum pro comitiis generalibus regni sub rege Casimiro pro Reipublicae ordinatione congestum // Starodawne prawa polskiego pomniki. Kraków, 1877. T. 5.

PARUTA P. Della perfettione della vita politica — PARUTA P. Della perfettione della vita politica... libri tre. Venetia, 1599.

PARUTA P. Discorsi politici — PARUTA P. Discorsi politici... Nei quali si considerano diversi fatti illustri, e memorabili di principi, e di repubbliche antiche, e moderne; Divisi in due libri... Venetia, 1599.

PETRYCY S. Oekonomika Aristotelesowa — Oekonomiki Aristotelesowej to jest rządu domowego z dokładem księgi dwoje... W których się może nauczyć każdy gospodarz, jako się obchodzić z żoną, z dziećmi, z czeladzią, z majątnością... Powtore wydanie poprawione... z pracy doktora S. Petrycego. Kraków, 1618.

PETRYCY S. Polityka Aristotelesowa — Polityki Aristotelesowej, to jest rządu Rzeczypospolitej z dokładem ksiąg ośmioro. Część pierwsza. ...przez doktora S. Petrycego. Kraków, 1605.

Supplementum synopsis — Supplementum synopsis: albo zupełniejsze objaśnienie krótkiego spisania praw, przywilejów, świebod i wolności... tudzież manifestatio prawdziwa progressu sprawy na przeszłej Generalnej... Convocatiej Warszawskiej ludzi starożytniej religiej greckiej z niektórymi pp. unitami... Wilno, 1632.

II. ЛИТЕРАТУРА

Архангельский, 1888 — Архангельский А. С. Очерки из истории западнорусской литературы XVI—XVII вв. // ЧОИДР. М., 1888. Кн. 1.

Архангельский. Образование и литература — Архангельский А. С. Образование и литература в Московской Руси // Ученые записки Казанского университета. 1898. Июль—август; 1900. Сентябрь.

Бантыш-Каменский, 1858 — Бантыш-Каменский Д. Н. Источники малороссийской истории // ЧОИДР. М., 1858. Кн. 1.

Белов, 1887 — Белов Е. А. Московские смуты в конце XVII века // ЖМНП. 1887. Ч. 249.

Белокуров. Арсений Суханов — Белокуров С. А. Арсений Суханов. М., 1891. Ч. 1: Биография Арсения Суханова; М., 1894. Ч. 2: Сочинения Арсения Суханова.

Белокуров, 1885 — Белокуров С. А. Сильвестр Медведев об исправлении богослужебных книг при патриархе Никоне и Иоакиме // Христианское чтение. 1885. № 11/12.

Белокуров, 1888 — Белокуров С. А. Адам Олеарий о греко-латинской школе Арсения Грека в Москве в XVII ст. // ЧОЛДП. 1888. Апрель.

Белокуров, 1899 — Белокуров С. А. О библиотеке московских государей в XVI ст. М., 1899.

Белокуров, 1902 — Белокуров С. А. Из духовной жизни московского общества XVII в. М., 1902.

Белокуров, Домов и др., 1902 — Белокуров С., Домов С., Евсеев И., Соколов М. Новые материалы о ереси жидовствующих. М., 1902.

Бессонов, 1859 (1) — Бессонов П. А. Типографская библиотека в Москве // Русская беседа. 1859. Т. 5.

Бессонов, 1859 (2) — Бессонов П. А. Типографская библиотека в Москве. М., 1859.

Бессонов, 1870 — Бессонов П. А. Юрий Крижанич, ревнитель воссоединения церквей и всего славянства в XVII веке: По вновь открытым сведениям о нем // Православное обозрение. 1870. Первое полугодие.

Болховитинов, 1818 — Евгений [Болховитинов]. Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина. СПб., 1818.

Болховитинов, 1826 — Евгений [Болховитинов]. Описание Киево-Печерской лавры... также планов лавры и обеих пещер. Киев, 1826.

Бороздин, 1898 — Бороздин А. К. Протопоп Аввакум: Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII в. СПб., 1898.

Брайловский, 1889 — Брайлловский С. Н. Отношения чудовского инок Евфимия к Симеону Полоцкому и Сильвестру Медведеву // Русский филологический вестник. 1889. № 4.

Брайловский, 1890 — Брайлловский С. Н. Очерки из истории просвещения в Московской Руси в XVII в.: Чудовский инок Евфимий // ЧОЛДП. 1890. Март.

Брайловский, 1902 — Брайловский С. Н. Один из «пестрых» XVII столетия. СПб., 1902.

Брикнер, 1878 — Брикнер А. Патрик Гордон и его дневник. СПб., 1878.

Брикнер, 1887 — Брикнер А. Юрий Крижанич // Русский вестник. 1887. Июль.

Брикнер, 1889 — Брикнер А. О сочинениях Юрия Крижанича // Русский вестник. 1889. № 6.

Булпаков, 1843 — Булпаков М. П. История Киевской академии. СПб., 1843.

Буслаев, 1907 — Буслаев Ф. И. [История русской литературы]: Лекции // Старина и новизна. 1907. Кн. 12.

Бычков, 1897 — Бычков И. А. Описание рукописей Ф. И. Буслаева. СПб., 1897.

Бычков, 1900 — Бычков И. А. Каталог собрания рукописей П. И. Савваитова. СПб., 1900. Вып. 1.

Верюжский, 1908 — Верюжский В. М. Афанасий, архиепископ Холмогорский: Его жизнь и труды в связи с историей Холмогорской епархии за первые 20 лет ее существования и вообще русской церкви в конце XVII в. СПб., 1908.

Викторов, 1863 — Викторов А. Е. Опись библиотеки иеромонаха Евфимия // Летописи русской литературы и древностей. М., 1863. Т. 5.

Вишневский, 1903 — Вишневский Д. К. Киевская академия в первой половине XVIII в. Киев, 1903.

Владимиров, 1884 — Владимирова П. В. Великое зеркало. М., 1884.

Воробьев, 1893 — Воробьев Г. А. Паисий Лигарид // Русский архив. 1893. № 1.

Востоков, 1842 — Востоков А. Х. Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музеума. СПб., 1842.

Голицын, 1898 — Голицын Н. В. Научно-образовательные сношения России с Западом в начале XVII в. // ЧОИДР. 1898. Кн. 4.

Голубев, 1874 — Голубев С. Т. О составе библиотеки Петра Могилы // Труды III археологического съезда. Киев, 1874. Т. 2.

Голубев, 1876 — Голубев С. Т. Библиографические замечания о некоторых старопечатных церковнославянских книгах, преимущественно конца XVI и XVII столетий // ТКДА. 1876. Т. 1. Февраль.

Голубев, 1883 — Голубев С. Т. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Киев, 1883. Т. 1–2.

Голубев, 1886 — Голубев С. Т. История Киевской духовной академии. Киев, 1886. Вып. 1.

Голубев, 1887 — Голубев С. Т. По поводу рецензии [А. И. Соболевского] // ТКДА. 1887. Т. 2. Май.

Голубев, 1893 — Голубев С. Т. Введение к изданию «Лифоса» // Архив ЮЗР. Киев, 1893. Ч. 1, т. 9.

Голубев, 1897 — Голубев С. Т. Прискорбное столкновение Петра Могилы с своим предшественником по митрополии и киево-никольскими иноками // ТКДА. 1897. Т. 3. Октябрь.

ГОЛУБЕВ, 1900 — ГОЛУБЕВ С. Т. Гедеон Одорский // ТКДА. 1900. Т. 4. Декабрь.

ГОЛУБЕВ, 1901 — ГОЛУБЕВ С. Т. Киевская академия в конце XVII и начале XVIII столетий // ТКДА. 1901. Т. 4. Ноябрь.

ГОЛУБЕВ, 1902 — ГОЛУБЕВ С. Т. Отзыв о сочинении В. О. Эйнгорна «Очерки из истории Малороссии в XVII в.». СПб., 1902.

ГОЛУБЕВ, 1906 — ГОЛУБЕВ С. Т. Разбор сочинения К. Харламповича «Западнорусские православные школы XIV и начала XVII века» // ЧОИДР. М., 1906. Кн. 4.

ГОРСКИЙ, 1852 — [ГОРСКИЙ А. В.] О духовных училищах в Москве в XVII ст. // Прибавления к творениям св. Отцов в русских переводах. 1852. Ч. 3.

ГОРСКИЙ, НЕВОСТРУЕВ, 1859 — ГОРСКИЙ А. В., НЕВОСТРУЕВ К. И. Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. М., 1859. Отд. 2, ч. 2.

ГОРСКИЙ, НЕВОСТРУЕВ, 1862 — ГОРСКИЙ А. В., НЕВОСТРУЕВ К. И. Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. М., 1862. Отд. 2, ч. 3.

ГУРЛЯНД, 1902 — ГУРЛЯНД И. Я. Приказ великого государя. Ярославль, 1902.

ДЫЛЕВСКИЙ — ДЫЛЕВСКИЙ Э. А. Ф. Мадржевский: польский политический писатель эпохи Реформации // Варшавские университетские известия. 1883. № 6; 1884. № 1, 2.

ЖУКОВИЧ, 1910 — ЖУКОВИЧ П. Н. Протестация Иова Борецкого и других западнорусских иерархов, составленная 28 апреля 1621 г. // Статьи по славяноведению. СПб., 1910. Вып. 3.

ЗАБЕЛИН, 1854 — ЗАБЕЛИН И. Е. Домашний быт русских царей прежнего времени // Отечественные записки. 1854. Декабрь.

ЗАБЕЛИН, 1872 — ЗАБЕЛИН И. Е. Опыты изучения русских древностей и истории. М., 1872. Ч. 1.

ЗАВИТНЕВИЧ, 1883 — ЗАВИТНЕВИЧ В. З. Палинодия Захарии Копыстенского и ее место в истории западнорусской полемики XVI и XVII вв. Варшава, 1883.

ЗАМЫСЛОВСКИЙ, 1871 — ЗАМЫСЛОВСКИЙ Е. Е. Царствование Федора Алексеевича. СПб., 1871. Ч. 1.

ИЗВЕКОВ, 1871 (1) — ИЗВЕКОВ Д. Г. Проповедническая противопротестантская литература на Руси XVIII столетия // Православное обозрение. 1871. Январь.

ИЗВЕКОВ, 1871 (2) — ИЗВЕКОВ Д. Г. Из истории богословской полемической литературы XVIII столетия // Православное обозрение. 1871. Сентябрь.

ИКОННИКОВ, 1883 — ИКОННИКОВ В. С. Ближний боярин А. Л. Ордин-Нащокин // Русская старина. 1883. Октябрь, ноябрь.

ИЛЬИНСКИЙ — ИЛЬИНСКИЙ Ф. М. Большой Катехизис Лаврентия Зизания // ТКДА. 1898. Т. 3. Октябрь; 1899. Т. 1. Март.

КАЛАЙДОВИЧ, 1824 — КАЛАЙДОВИЧ К. Ф. Иоанн, экзарх Болгарский. М., 1824.

Калайдович—Строев, 1825 — Калайдович К. Ф., Строев П. М. Обстоятельное описание славяно-русских рукописей, хранящихся в Москве в библиотеке гр. Ф. А. Толстого. М., 1825.

Каптерев, 1881 — Каптерев Н. Ф. Следственное дело об Арсении Греке и ссылка его в Соловецкий монастырь // ЧОЛДП. 1881. Июль.

Каптерев. Характер отношений России — Каптерев Н. Ф. Характер отношений России к православному Востоку в XV и XVII ст. // ЧОЛДП. 1884. Март, июль—декабрь; 1885. Январь, ноябрь.

Каптерев, 1885 — Каптерев Н. Ф. Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII ст. М., 1885.

Каптерев, 1887 — Каптерев Н. Ф. Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов. М., 1887. Вып. 1.

Каптерев, 1888 — Каптерев Н. Ф. Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов // Православное обозрение. 1888. Январь.

Каптерев, 1889 (1) — Каптерев Н. Ф. О греко-латинских школах в Москве в XVII в. до открытия славяно-греко-латинской академии // Годичный акт в Московской духовной академии. М., 1889.

Каптерев, 1889 (2) — Каптерев Н. Ф. О греко-латинских школах в Москве в XVII в. до открытия славяно-греко-латинской академии // Прибавления к творениям св. Отцов в русских переводах. 1889. Кн. 4.

Каптерев, 1891 — Каптерев Н. Ф. Сношения иерусалимского патриарха Досифея с русским правительством, 1669—1707. М., 1891.

Каптерев, 1895 — Каптерев Н. Ф. Сношения иерусалимских патриархов с русским правительством с половины XVI до конца XVIII столетия // Православный палестинский сборник. СПб., 1895. Т. 15, вып. 1.

Каптерев, 1898 — Каптерев Н. Ф. Сношения иерусалимских патриархов с русским правительством с половины XVI до конца XVIII ст. СПб., 1898. Вып. 1.

Каратаев, 1884 — Каратаев И. П. Описание славяно-русских книг, напечатанных кирилловскими буквами с 1491 по 1652 г. // Сборник ОРЯС. СПб., 1884. Т. 34.

Каталог Баузе, 1862 — Каталог славяно-русским рукописям, погибшим в 1812 году, профессора Баузе / Сост. В. Н. Каразин // ЧОИДР. М., 1862. Кн. 2.

Коялович — Коялович М. О. Литовская церковная уния. СПб., 1859. Т. 1; 1861. Т. 2.

Крыловский, 1904 — Крыловский А. С. История Львовского братства // Архив ЮЗР. Ч. 1, т. 12.

Лавровский, 1889 — Лавровский Л. Я. Несколько сведений для биографии Паисия Лигарида, митрополита Газского // Христианское чтение. 1889. № 11/12.

Лаппо-Данилевский, 1885 — Лаппо-Данилевский А. С. Иноземцы в России в царствование Михаила Федоровича // ЖМНП. 1885. № 9.

Левицкий, 1882 — Левицкий О. И. Социнианство в Польше и Юго-Западной Руси в XVI и XVII вв. Киев, 1882.

Линчевский, 1870 — Линчевский М. З. Педагогика древних братских школ и преимущественно древней Киевской академии // ТКДА. 1870. Т. 3. Сентябрь.

Лихачев, 1898 — Лихачев Н. П. Иностранец доброжелатель России в XVII столетии. СПб., 1898.

Любимов, 1875 — Любимов С. В. Борьба между представителями великорусского и малорусского направления в Великороссии в конце XVII и начале XVIII в. // ЖМНП. 1875. Август—сентябрь.

Любович, 1883 — Любович Н. Н. История Реформации в Польше: Кальвинисты и антитринитариане. Варшава, 1883.

Любович, 1890 — Любович Н. Н. Начало католической реакции и упадок Реформации в Польше. Варшава, 1890.

Майков, 1889 — Майков Л. Н. Очерки из истории русской литературы XVII и XVIII ст. СПб., 1889.

Макарий — Макарий, митрополит. История русской церкви. 2-е изд. СПб., 1881. Т. 10; 1882. Т. 11; 1883. Т. 12.

Максимович, 1850 — Максимович М. А. Книжная старина южно-русская // Киевлянин. М., 1850. Кн. 3.

Максимович. Собрание сочинений — Максимович М. А. Собрание сочинений. В 3 т. Киев, 1876. Т. 1; 1887. Т. 2.

Мальшевский, 1884 — Мальшевский И. И. Рецензия о сочинении И. И. Соколова под заглавием «Об отношении протестантизма к России в XVI и XVIII в.» // Церковный вестник. 1884. № 27/28.

Маркевич, 1876 — Маркевич Н. А. Ю. Крижанич и его литературная деятельность // Варшавские университетские известия. 1876. № 1, 2.

Маркевич. История Малороссии — Маркевич Н. А. История Малороссии. М., 1842. Т. 3; 1843. Т. 4—5.

Матченко, 1878 — Матченко И. П. Досифей, патриарх Иерусалимский, и его время // Душеполезное чтение. 1878. Январь, февраль, май.

Миллер, 1791 — Миллер Г. Московские старинные приказы // ДРВ. М., 1791. Ч. 20.

Миркович, 1878 — Миркович Г. Г. О школах и просвещении в патриарший период // ЖМНП. 1878. Июль.

Миркович, 1886 — Миркович Г. Г. О времени пресуществления святых даров. Вильно, 1886.

Морозов, 1880 — Морозов П. О. Феофан Прокопович как писатель: Очерк из истории русской литературы в эпоху преобразований. СПб., 1880.

Мулюкин, 1908 — Мулюкин А. С. О свободе приезда иностранцев в Московское государство // ЖМНП. 1908. Май.

Мухин, 1893 — Мухин Н. Ф. Киево-Братский училищный монастырь. Киев, 1893.

Николаевский — Николаевский П. Ф. Московский печатный двор при патриархе Никоне // Христианское чтение. 1890. № 9/10; 1891. № 1/2, 7/8.

Никольский, 1862 — Никольский М. Григорий Скибинский // Православное обозрение. 1862. Ноябрь.

Павлов-Сильванский, 1897 — Павлов-Сильванский Н. П. Проекты реформ в записках современников Петра Великого. СПб., 1897.

Павлов-Сильванский, 1904 — Павлов-Сильванский Н. П. Новые известия о Посошкове // Известия ОРЯС имп. Академии наук. 1904. Т. 9.

Певницкий, 1861 — Певницкий В. Ф. Епифаний Славинецкий, один из главных деятелей русской духовной культуры в XVII в. // ТКДА. 1861. Т. 3. Август, сентябрь.

Пекарский, 1862 (1) — Пекарский П. П. Представители киевской учености в половине XVII столетия // Отечественные записки. 1862. Т. 61.

Пекарский, 1862 (2) — Пекарский П. П. Наука и литература в России при Петре Великом. Т. 1: Введение в историю просвещения в России XVIII столетия. СПб., 1862; Т. 2: Описание славяно-русских книг и типографий 1698—1725 годов. СПб., 1862.

Петров, 1895 — Петров Н. И. Киевская академия во второй половине XVII в. Киев, 1895.

Петров. Описание — Петров Н. И. Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве. М., 1892. Вып. 1; М., 1897. Вып. 2; М., 1904. Вып. 3.

Пирлинг, 1906 — Пирлинг П. Новые материалы о жизни и деятельности Якова Рейтенфельса // ЧОИДР. 1906. Кн. 4.

Платонов, 1907 — Платонов С. Ф. Об авторе сочинения «На иконоборцы и на вся злыя ереси» // ЖМНП. 1907. Октябрь.

Покровский, 1872 — Покровский Н. А. Борьба с протестантскими идеями в Петровское время и князь Михаил Кропоткин // Русский вестник. 1872. № 9.

Прилежаев, 1893 — Прилежаев Е. М. Предисловие // Посошков И. Т. Завещание отеческое. СПб., 1893.

Прозоровский, 1896 — Прозоровский А. А. Сильвестр Медведев: Его жизнь и деятельность. М., 1896.

Пыпин, 1858 — Пыпин А. Н. Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских. СПб., 1858.

Родосский, 1894 — Описание 432 рукописей Санкт-Петербургской духовной академии и составляющих ее первое по времени собрание / Сост. А. С. Родосским. СПб., 1894.

Ротар, 1900 — Ротар И. Епифаний Славинецкий, литературный деятель XVII в. // Киевская старина. 1900. Декабрь.

Савва, 1855 — Савва, архимандрит. Указатель для обозрения Московской патриаршей ризницы и библиотеки. М., 1855.

Савицкий, 1902 — Савицкий Д. Русский гомилет начала XVIII в. И. Богомолевский // ТКДА. 1902. Т. 3—4. Сентябрь—ноябрь.

Самарин, 1880 — Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. 5: Стефан Яворский и Феофан Прокопович. М., 1880.

Семека А. В. — Русские розенкрейцеры и сочинения императрицы Екатерины II против масонства // ЖМНП. 1902. Февраль, отд. II.

Скабаллонович, 1873 — Скабаллонович М. Н. Об Апокрисисе Христофора Филалета. СПб., 1873.

СМЕЛОВСКИЙ, 1845 — СМЕЛОВСКИЙ А. Н. Братья Лихуды и направление теории словесности в их школе // ЖМНП. 1845. Февраль, март, май.

СМЕНЦОВСКИЙ, 1899 — СМЕНЦОВСКИЙ М. Н. Братья Лихуды. СПб., 1899.

СМИРНОВ. Иоаким, патриарх Московский — Смирнов П. П. Иоаким, патриарх Московский // ЧОЛДП. 1879. Февраль; 1880. Май; 1881. Апрель, май.

Смирнов, 1855 — Смирнов С. К. История Московской славяно-греко-латинской академии. М., 1855.

СОБОЛЕВСКИЙ, 1899 — СОБОЛЕВСКИЙ А. И. Западное влияние на литературу Московской Руси XV—XVII веков. СПб., 1899.

СОБОЛЕВСКИЙ, 1903 — СОБОЛЕВСКИЙ А. И. Переводная литература Московской Руси XIV—XVII вв.: Библиографические материалы. СПб., 1903.

СОКОЛОВ, 1880 — СОКОЛОВ И. И. Отношение протестантизма к России в XVI и XVIII в. М., 1880.

СОКОЛОВ, 1886 — СОКОЛОВ П. Первый придворный стихотворец из воспитанников московской Заиконоспасской школы в своих письмах и стихотворениях // ЧОЛДП. 1886. Июнь.

СОКОЛОВ, 1891 (1) — СОКОЛОВ М. И. Новоткрытое сочинение Ю. Крижанича о соединении церквей // ЖМНП. 1891. Апрель.

СОКОЛОВ, 1891 (2) — СОКОЛОВ М. И. Новоткрытое сочинение Ю. Крижанича о соединении церквей // ЖМНП. 1891. Май.

СОЛОВЬЕВ. История России — СОЛОВЬЕВ С. М. История России с древнейших времен. Компакт. изд. М., б.г.

СПЕРАНСКИЙ, 1908 — СПЕРАНСКИЙ М. Н. Аристотелевы врата, или Тайная тайных // Памятники древней письменности и искусства. СПб., 1908.

СТРОЕВ, 1876 — СТРОЕВ В. Н. Лазарь Баранович и его проповеди // Черниговские епархиальные ведомости. 1876. № 17, 18, 19.

СТРОЕВ, 1882 — СТРОЕВ П. М. Библиологический словарь и черновые к нему материалы. СПб., 1882.

СУЛОЦКИЙ, 1864 — СУЛОЦКИЙ А. И. Жизнь Иоанна Максимовича, митрополита Тобольского и всея Сибири // Странник. 1864. Январь.

СУМЦОВ. Иннокентий Гизель — СУМЦОВ Н. Ф. К истории южнорусской литературы семнадцатого столетия. Киев, 1884. Вып. 3: Иннокентий Гизель.

СУМЦОВ. Иоанникий Галятковский — СУМЦОВ Н. Ф. К истории южнорусской литературы семнадцатого столетия. Киев, 1884. Вып. 2: Иоанникий Галятковский.

СУМЦОВ. Лазарь Баранович — СУМЦОВ Н. Ф. К истории южнорусской литературы семнадцатого столетия. Харьков, 1885. Вып. 1: Лазарь Баранович.

СУХОМЛИНОВ, 1854 — СУХОМЛИНОВ М. И. О языкознании в древней России // Ученые записки II отделения имп. Академии наук. СПб., 1854. Кн. 1.

ТАТАРСКИЙ, 1886 — ТАТАРСКИЙ И. А. Симеон Полоцкий: Его жизнь и деятельность. М., 1886.

ТЕРНОВСКИЙ, 1863 — ТЕРНОВСКИЙ Ф. А. Рожнец духовный и Камень веры // Православное обозрение. 1863. Ноябрь.

Терновский, 1864 — Терновский Ф. А. Митрополит Стефан Яворский // ТКДА. 1864. Т. 1. Январь—февраль.

Терновский, 1872 — Терновский С. А. Исследование о подчинении Киевской митрополии Московскому патриархату // Архив ЮЗР. Киев, 1872. Ч. 1, т. 5.

Титов, 1890 — Титов А. А. Сибирь в XVII веке: Сборник старинных русских статей о Сибири и прилежащих к ней землях. Издал Г. Юдин. М., 1890.

Тихонравов, 1898 (1) — Тихонравов Н. С. Московские вольнодумцы начала XVIII века и Стефан Яворский // Сочинения. Т. 2: Русская литература XVII и XVIII вв. М., 1898.

Тихонравов, 1898 (2) — Тихонравов Н. С. Квирин Кульман // Сочинения. Т. 2: Русская литература XVII и XVIII вв. М., 1898.

Тихонравов, 1898 (3) — Тихонравов Н. С. Первое пятидесятилетие русского театра // Сочинения. Т. 2: Русская литература XVII и XVIII вв. М., 1898.

Ундольский, 1846 (1) — Ундольский В. М. Ученые труды Епифания Славинецкого // ЧОИДР. М., 1846. Кн. 4.

Ундольский, 1846 (2) — Ундольский В. М. Сильвестр Медведев, отец славяно-русской библиографии // ЧОИДР. М., 1846. Кн. 3.

Ундольский, 1850 — Ундольский В. М. Библиотека Павла, митрополита Сарского и Подонского, и книжное имущество Епифания Славинецкого // Временник ОИДР. М., 1850. Кн. 5.

Федоров, 1824 — Федоров Б. М. Беседа русского старца с сыном своим // Отечественные записки. 1824. Ч. 18.

Филарет [Гумилевский], 1859 — Филарет [Гумилевский]. Обзор русской духовной литературы. Харьков, 1859. Кн. 1.

Форстен, 1904 — Форстен Г. В. Датские дипломаты при Московском дворе во второй половине XVII в. // ЖМНП. 1904. Сентябрь.

Харлампович, 1898 — Харлампович К. В. Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты православной веры и церкви. Казань, 1898.

Харлампович, 1902 — Харлампович К. В. Борьба школьных влияний в допетровской Руси // Киевская старина. 1902. Июль—август.

Царевский, 1883 — Царевский А. А. Посопшков и его сочинения. М., 1883.

Цветаев, 1883 (1) — Памятники к истории протестанства в России, собранные Д. В. Цветаевым // ЧОИДР. 1883. Кн. 3.

Цветаев, 1883 (2) — Цветаев Д. В. Протестанство в России в правление Софии // Русский вестник. 1883. № 11.

Цветаев, 1885 (1) — Цветаев Д. В. История сооружения первого костела в Москве. М., 1885.

Цветаев, 1885 (2) — Цветаев Д. В. Вероисповедное положение протестантских купцов в России в XVI и XVII вв. М., 1885.

Цветаев, 1886 (1) — Цветаев Д. В. Из истории иностранных исповеданий в России в XVI и XVII веках. М., 1886.

ЦВЕТАЕВ, 1886 (2) — ЦВЕТАЕВ Д. В. Обрусение иноземцев протестантов в Московском государстве. М., 1886.

ЦВЕТАЕВ, 1890 (1) — ЦВЕТАЕВ Д. В. Протестантство и протестанты в России до эпохи преобразований. М., 1890.

ЦВЕТАЕВ 1890 (2) — ЦВЕТАЕВ Д. В. К истории культуры в России в XVI и XVII веках. Воронеж, 1890.

ЦВЕТАЕВ, 1896 — ЦВЕТАЕВ Д. В. Медики в московской России и первый русский доктор. Варшава, 1896.

ЧИСТОВИЧ, 1861 — ЧИСТОВИЧ И. А. Новгородский митрополит Иов, жизнь его и переписка с различными лицами // Странник. 1861. Февраль.

ЧИСТОВИЧ, 1868 — ЧИСТОВИЧ И. А. Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868.

ШЛЯПКИН, 1891 — ШЛЯПКИН И. А. Св. Димитрий Ростовский и его время. СПб., 1891.

ШМУРЛО, 1894 — ШМУРЛО Е. Ф. П. В. Постников: Несколько данных для его биографии. Юрьев, 1894.

ЭЙНГОРН, 1894 — ЭЙНГОРН В. О. Книги киевской и львовской печати в Москве в третью четверть XVII в. М., 1894.

ЭЙНГОРН, 1899 — ЭЙНГОРН В. О. Очерки из истории Малороссии в XVII в.: Сношение малороссийского духовенства с московским правительством в царствование Алексея Михайловича. М., 1899.

ЯКОВЛЕВ, 1893 — ЯКОВЛЕВ В. А. К литературной истории древнерусских сборников. Одесса, 1893.

ЯХОНТОВ, 1883 — ЯХОНТОВ И. К. Иеродиакон Дамаскин, русский полемист семнадцатого века. СПб., 1883.

BAUDRILLART, 1853 — BAUDRILLART H. J. Bodin et son temps: Tableau des théories politiques et des idées économiques au seizième siècle. Paris, 1853.

BAUMANN, 1873 — BAUMANN J. Die Staatslehre des h. Thomas von Aquino, des grössten Theologen und Philosophen der katholischen Kirche. Leipzig, 1873.

BIELIŃSKI — BIELIŃSKI J. Uniwersytet Wileński, 1579–1831. Kraków, 1899. T. 1–2; Kraków, 1900. T. 3.

BRANDENBURG, 1901 — BRANDENBURG E. M. Luther's Anschauung vom Staate und der Gesellschaft // Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte. Halle, 1901. № 70.

BUKOWSKI, 1883 — BUKOWSKI J. Dzieje Reformacji w Polsce. Kraków, 1883–1886. T. 1–2.

FRANK — FRANK G. Geschichte der protestantischen Theologie. Leipzig, 1862. Bd. 1; Leipzig, 1865. Bd. 2.

GRABOWSKI, 1906 — GRABOWSKI T. Z dziejów literatury kalwińskiej w Polsce (1550–1650) // Rozprawy Akademii Umiejętności w Krakowie. Wydział filologiczny. T. 43 (Serja II. T. XXVIII).

HARNACK, 1901 — HARNACK A. Martin Luther in seiner Bedeutung für die Geschichte der Wissenschaft und der Bildung. 3. Aufl. Giessen, 1901.

HINRICHS, 1848 — HINRICHS H. F. W. Geschichte der Rechts- und Staatsprinzipien seit der Reformation bis auf die Gegenwart in historisch-philosophischer Entwicklung. Leipzig, 1848. Bd. 1.

JABLONOWSKI, 1899–1900 — JABLONOWSKI A. Akademia Kijowsko-Mohilańska. Zarys historyczny na tle rozwoju ogólnego cywilizacji zachodniej na Rusi. Kraków, 1899–1900.

JANET, 1872 — JANET P. Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale. 2-me édition. Paris, 1872. T. 1–2.

KNUST, 1869 — KNUST H. Ein Beitrag zur Kenntnis der Escorialbibliothek // Jahrbuch für romanische und englische Literatur. 1869. Bd. 10.

KOCHANOWSKI, 1899–1900 — KOCHANOWSKI J. Dzieje Akademii Zamojskiej (1595–1784). Kraków, 1899–1900.

KRUMBACHER, 1897 — KRUMBACHER K. Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527–1453). 2. Aufl. München, 1897.

LANDSBERG, 1898 — LANDSBERG E. Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft. München, 1898. Bd. 1 (Geschichte der Wissenschaften in Deutschland, Bd. 18, Abt. 3).

ŁUKASZEWICZ — ŁUKASZEWICZ J. Historia szkół w Koronie i Wielkiem Księstwie Litewskiem od najdawniejszych czasów aż do roku 1794. Poznań, 1849. T. 1; Poznań, 1850. T. 2; Poznań, 1851. T. 3, 4.

MACIEJOWSKI, 1852 — MACIEJOWSKI W. A. Piśmiennictwo polskie od czasów najdawniejszych aż do roku 1830. Warszawa, 1853. T. 3.

MAŁECKI, 1864 — MAŁECKI A. Andrzej Frycz Modrzewski // Biblioteka Ossolińska. Poczet nowy. Lwów, 1864. T. V.

MANDONNET, 1899 — MANDONNET P. Siger de Brabant et l'averroïsme latin au treizième siècle: étude critique et documents inédits. Fribourg, 1899.

MORAWSKI, 1900 — MORAWSKI K. Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego: Średnie wieki i Odrodzenie. Kraków, 1900. T. 2.

MÜNCH, 1909 — MÜNCH W. Gedanken über Fürstenerziehung aus alter und neuer Zeit. München, 1909.

OTTO, 1863 — OTTO L. Jędrzej Frycz Modrzewski // Zwiastun ewangelicznyj. 1863.

PICOT, 1896 (1) — PICOT E. Pierre Movila (Mogila) // LEGRAND E. Bibliographie hellénique. Paris, 1896. T. 4.

PICOT, 1896 (2) — PICOT E. Nicolas Spathar Milesco // LEGRAND E. Bibliographie hellénique. Paris, 1896. T. 4.

ROSCHER, 1874 — ROSCHER W. Geschichte der National-Oekonomik in Deutschland. München, 1874 (Geschichte der Wissenschaften in Deutschland, Bd. 14).

STINTZING, 1880 — STINTZING J. A. R. VON. Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft. München; Leipzig, 1880 (Geschichte der Wissenschaften in Deutschland, Bd. 18, Abt. 1).

SZUJSKI, 1888 — SZUJSKI J. Dzieła Józefa Szujskiego. Kraków, 1888. Ser. 2. T. 8.

TARNOWSKI, 1886 — TARNOWSKI ST. Pisarze polityczni XVI wieku: Studia do historii literatury polskiej. Kraków, 1886. T. 1–2.

TROELTSCH, 1906 — TROELTSCH E. Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt // Historische Zeitschrift. 1906. Bd. 97.

WISZNIEWSKI— WISZNIEWSKI M. Historia literatury polskiej. Kraków, 1840—1857. T. 1—9/10.

ZAŁĘSKI — ZAŁĘSKI ST. Jezuici w Polsce. Lwów, 1900. T. 1; Lwów, 1902. T. 2.

ZELLER, 1875 — ZELLER E. Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. München, 1875.

ZIEGLER, 1886 — ZIEGLER TH. Geschichte der christlichen Ethik. Strassburg, 1886. Abt. 2.

III. ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ

АЕ — Археологический ежегодник.

Временник ОИДР — Временник Московского Общества истории и древностей российских при Московском университете

ЖМНП — Журнал министерства народного просвещения

КС — Киевская старина

ПО — Православное обозрение

ТКДА — Труды Киевской духовной академии

ЧОИДР — Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете

ЧОЛДП — Чтения в Обществе любителей духовного просвещения

IV. УЧРЕЖДЕНИЯ

АРАН — Архив Российской Академии наук, Москва

БАН — Библиотека Академии наук, Санкт-Петербург

ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации, Москва

ИР ЦНБ НАНУ — Институт рукописей Центральной научной библиотеки Национальной Академии наук Украины, Киев

ОИФ — Отделение исторических наук и филологии Академии наук

ОРИСК ГИМ — Отдел рукописей и старопечатных книг Государственного исторического музея, Москва

ОРРГБ — Отдел рукописей Российской государственной библиотеки, Москва

ОРРНБ — Отдел рукописей Российской национальной библиотеки, Санкт-Петербург

ОРЯС — Отделение русского языка и словесности Академии наук

ОС РАН — Общее собрание Российской Академии наук

РАН — Российская Академия наук

РГАДА — Российский государственный архив древних актов, Москва

РИО — Русское историческое общество

РНБ — Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург

СПбФАРАН — Санкт-Петербургский филиал Архива Российской Академии наук

ЦГАОР СССР — Центральный государственный архив Октябрьской революции, высших органов власти и государственного управления СССР, Москва (ныне ГАРФ)

ЦИАМ — Центральный исторический архив Москвы

BAR — Bakmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Columbia University, New York

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Аввакум Петров, протопоп 141, 349, 431
Август, польск. король *см.* Сигизмунд II Август
Августин, св. 314, 361, 366, 379
Авиценна 38, 304
Авраамий, инок 349
Аврамов Т. 71, 274–276, 424
Агапит, дьякон 33, 38–39, 41–42, 67, 71, 95, 155, 295–297, 425
Адриан, патриарх Моск. 154, 163, 167, 298, 354–356, 360–361, 367
Аквинас (Аквинат, Аквинус) *см.* Фома Аквинский
Александр Македонский (Великий) 36, 116–117, 218, 339, 403, 412
Александр Ягеллончик, польск. король 29
Алексей Алексеевич, рус. царевич 117, 323
Алексей Михайлович, рус. царь 14, 47, 71, 83, 85–86, 105, 117, 139, 158, 173, 280, 300, 312, 319, 322–323, 327–328, 337, 340, 357, 371, 426, 428, 439
Алексей Петрович, рус. царевич 227
Алексей Человек Божий 297
Алексей, портной 378
Альберт Великий (Альбертус Магнус) 13, 36, 123, 304, 326
Альберт, польск. король 29
Аммон И. Ф. 425
Ананьин Л. 374
Андреев А. И. VIII, XXV–XXIX, XXXI
Андрей Абакумович, корресп. Сильвестра Медведева 330
Андрей Денисов Вторушин 142
Андрей Савинов Постников, царский духовник 318, 337
Андрей Христофорович *см.* Белобожский А. Х.
Анна Иоанновна, рос. императрица 329
Ансельм (Анзельм) Кентерберийский 326, 361, 366
Антиох, кн. 324
Антон Муромец, уставщик 101
Антоний, архимандрит Златоустовского монастыря 184
Аристотель XII, 12–13, 16, 18–20, 32, 35–36, 38, 43, 55–58, 60, 63, 67, 73–75, 79, 91–93, 99–100, 109, 111–114, 116–120, 123, 125, 132–135, 141, 146, 151, 185, 191, 194, 196, 198, 208–209, 212, 213, 216, 219, 220–222, 280–285, 290, 293, 298, 304–305, 314, 326, 331–332, 336–340, 343, 345, 351, 353, 361, 368, 386, 400, 412, 425
Аристофан 336
Аркудий 38
Арменопул Константин 324, 337
Арриага Р., де 304
Арсений, архиепископ Елассонский 290
Арсений Глухой 334, 359
Арсений Грек 155, 159, 297, 336, 359–360, 431, 434
Арсений Сатановский, старец 88, 90, 323–324
Арсений Суханов 81, 112, 155, 293, 296, 299, 301, 316–317, 319, 322, 337–338, 349–350, 356–361, 431
Арсеньев Ю. В. 320
Артемий, старец 14, 280
Артемьев П. 163, 354, 362
Архангельский А. С. 292, 310, 319, 332, 337, 349, 431
Аскоченский В. 286

- Афанасий (Любимов), архиепископ Холмогорский и Важский 33, 71, 107, 117, 328, 333, 349–350, 354–357, 361, 432
- Афанасий Великий 210, 359
- Афанасий Иаков, дьякон 152
- Афанасий Филиппович 308
- Афанасий, дьякон Спасского собора 332, 354
- Базилик К. 200–201, 389
- Байдина М. В. XXXII
- Балабан Д. 301
- Бантыш-Каменский Д. Н. 299–303, 431
- Бантыш-Каменский Н. Н. 289
- Баранович Л. *см.* Лазарь Баранович
- Барвенкова Т. *см.* Гизетти Н. Д.
- Барклэй (Барклай) Дж. 111
- Баронио Ч. (Бароний П.) 64, 410
- Барсов А. К. 151, 155, 365
- Барсов Е. В. 321
- Барсов П. П. 426
- Бартол (Бартоло да Сассоферрато) 202
- Басараб *см.* Иоанн Матей Басараб
- Баторий Стефан 283
- Баузе Ф. Г. 317, 318–319, 328, 333–337, 341–343, 353, 357, 362, 365, 381, 384, 388–389, 434
- Башкин М. 171, 178–179, 183
- Безобразов А. 33
- Безобразова М. В. 335
- Безольд Х. 191, 382–383
- Бекан М. 61–62, 111, 307, 324
- Бекарюкова Е. Д. *см.* Лапшо-Данилевская Е. Д.
- Бекарюкова М. Д. *см.* Ольденбург М. Д.
- Бекарюкова Н. Д. *см.* Гизетти Н. Д.
- Бёклер И. Х. 398
- Беленький И. Л. VIII
- Белиньский Я. 283–286, 307, 325, 368, 439
- Беллярмин Р. 38, 73, 205, 209–210, 225, 235, 292–293, 309, 325, 366, 400, 402–406, 408, 428
- Белобоцкий (Белободский) А. Х. 103, 333, 335–336, 341, 373
- Белобоцкий (Белободский) Я. 195, 322
- Белов Е. А. 393, 431
- Белозерский Н. В. 428
- Белокуров С. А. 296, 299, 301, 316–319, 323, 330–331, 335, 337–338, 349–350, 356–361, 368–370, 383–384, 391–393, 397–398, 406, 414
- Бельский М. 318
- Бёме (Бем, Бемин) Я. 74, 183–184, 379
- Бернард, св. 379
- Берус В. В. X
- Берхгольц Ф. В. 363, 425
- Берхор П. 194
- Бессонов П. А. 335, 338, 346, 360, 383–384, 391, 393, 395, 410–411, 413–416, 426, 431
- Бестужев-Рюмин К. Н. XIII
- Бецкий И. И. XXX
- Бжозовский Ф. 283–284
- Блок М. X
- Блюментрост Л. Л. 174
- Бобрикович И. 45
- Бобрович Ф. 51–52, 302
- Богданов Г. 343
- Богданов Ф. Г. 124, 343
- Богомолевский И. 22, 292, 336, 436
- Боден (Бадин) Ж. 112, 215, 218, 220, 225, 232–236, 240–242, 309, 338, 397, 400–402, 406–408, 410, 428
- Бозио (Бозий) Т. 205, 394
- Боккаччо Дж. 111, 119
- Бокль Г. Т. XIX
- Болдырев Н. В. XXV
- Болеслав Смелый, польск. король 201
- Болховитинов Е. *см.* Евгений (Болховитинов), митрополит
- Бонифаций VIII, папа римский 19
- Борель Я. 188, 380
- Борис Годунов, рус. царь 82, 177, 281, 373, 374

- Борис Федорович *см.* Борис Годунов
 Бороздин А. К. 349, 431
 Борула И. 366
 Ботеро Дж. (Ботерус И.) 38, 64, 212, 214, 223, 229–231, 234–235, 244, 308, 395, 397, 400–401, 405, 407, 413, 429
 Боэций А. 317, 337
 Брайловский С. Н. 321, 323, 328–329, 333, 350, 352, 354, 360–362, 364, 366, 376, 431–432
 Брайс Дж. 399
 Брикнер А. 372, 391, 393, 400, 407, 410, 415, 432
 Бросиус И. 392
 Бруин К. де 372
 Брюс Я. В. 379
 Брюховецкий И. 299, 301
 Буганов В. И. IX
 Буддей Ф. 170, 367–368
 Будный Б. 119, 340, 346
 Будный III. 200
 Булгаков М. П. *см.* Макарий, митрополит
 Бурггард Я. XIX
 Бурмистров А. 330
 Буслаев Ф. И. 309, 319, 333, 334, 341–342
 Бутурлин В. В. 299
 Бычков И. А. 336, 339, 341, 349, 381, 432
 Бычкова М. Е. XXXII
 Бэкон М. *см.* Бекан М.
 Бэкон Р. 113, 368
 Бэрд Ч. 376

 Валерий (Валентин) Максим 34, 38, 73, 292
 Валк С. Н. VIII
 Вальдемар, датский принц 175, 373, 427
 Варлаам Смоленский 80
 Варлаам Ясинский 22, 57, 298
 Варлаам, митрополит Киевский 167
 Варнава, архимандрит 86
 Варрон М. Т. 294
 Варсевин Х. 194
 Василий I Македонянин, визант. император 32–34, 87, 118, 291, 323
 Василий Великий 39, 64, 89, 145, 295
 Василий Немчин 330
 Василий Рябский 328
 Василий, священ. Острожский 290
 Васильев В. П. XXIX
 Васильев Л. 375
 Васильев С. 377
 Васильев Т. 316
 Васильев, киевский мешанин 86
 Васильевский В. Г. XIII
 Васкес (Васкеш) Г. 167, 304
 Введенский А. А. XXVII
 Величко С. В. 18, 52, 286–288, 293–295, 298–305, 309, 312–313, 321, 425
 Венедикт, архимандрит 148, 159, 360
 Веретенников В. И. XXV
 Вернадский В. И. XII–XV, XXVI–XXIX
 Вернадский Г. В. VIII, XXIV, XXVI–XXIX
 Версо А. 359
 Версор Я. 281
 Верховский Т. А. 423
 Верюжский В. М. 291, 296, 328, 333–334, 340, 349–350, 354–355, 357, 361, 366, 432
 Ветковский А. 63, 191
 Вигелий Н. 382
 Викентий Бургундий *см.* Винцент из Бовэ
 Викторов А. Е. 360–361, 432
 Вилинский С. Г. 280
 Вильковский К. 123, 342
 Виниус А. А. 176, 188–192, 195, 203, 252, 330, 374, 380–382
 Виниус А. Д. 173, 188, 380
 Виноградский П. 303
 Винцент из Бовэ 326, 340

- Витзен (Витцен) Н. 188, 190–191, 380–381
- Вишенский И. *см.* Иоанн Вишенский
- Вишневецкий Г. 288
- Вишневецкий И. 294
- Вишнёвский Г. 22, 365
- Вишневецкий Д. К. 298, 303–308, 310, 356, 432
- Владимир II Мономах 420
- Владимиров П. В. 291, 309, 318, 340, 349, 360, 432
- Владислав IV Ваза, польск. король 28
- Влошановский А. 57
- Воетий 331
- Вознесенский А. В. XXXII
- Возницын П. 372
- Волян 389
- Вольнский С. 177
- Вольтер XII
- Вольф Х. 65, 169, 367
- Волян А. 200
- Вонифатьев С. 85, 144, 280
- Воробьев Г. А. 359, 362, 432
- Воссиус Г. 308
- Востоков А. Х. 315, 328, 342, 357, 378, 432
- Врех, фон 378
- Вуйк Я. 363
- Гавалевич, иеромонах 322
- Гавриил Власий 357
- Гавриил Вологодский, архиепископ 350, 354
- Гавриил Домецкий, игумен 101, 160–161, 164, 322, 332, 355, 361–364
- Гай 198, 350
- Галятковский Иоанникий *см.* Иоанникий Галятковский
- Гамель И. Х. 380
- Гассенди П. 368
- Гваньини А. 64
- Гегель Г.-В. XVIII
- Гедеон Одорский 22, 334, 433
- Гедеон, митрополит Киевский 301
- Гейденрейх Т. 191, 382–383
- Гейстербах Ц. 64
- Гемминг Н. 169, 283
- Генике Ф. 373, 376
- Генин О. 183
- Геннадий, архиепископ Новгородский 292
- Генрих VIII, англ. король 313
- Герасимов Д. 317
- Гербурт С. 24, 26–28, 288–289
- Гергард И. 379
- Герман Адам III 305
- Геродот 324, 336–337
- Гесиод 339
- Гизель Иннокентий *см.* Иннокентий Гизель
- Гизетти А. В. XXVI
- Гизетти Н. Д. XXVI
- Гизо Ф. XII, XIX
- Гильгаузен Л. 191, 382–383
- Гладкий Н. 101
- Глюговский П. 385
- Глухова З. П. XXXII
- Глюк Е. 176, 186, 374
- Гоббс Т. 80, 298
- Годунов Б. Ф. *см.* Борис Годунов
- Гозий Ф. 196
- Голдер Ф. XXVI–XXVIII
- Голиков И. П. 377
- Голицын Б., кн. 151, 183
- Голицын В. В., кн. 33, 97, 100, 102, 173–174, 192, 194, 203, 207, 254, 318, 329, 332, 336, 348, 372, 393, 415
- Голицын Д. М., кн. 66, 332, 342, 362
- Голицын Н. В., кн. 317, 374, 432
- Голицын Ф., кн. 362
- Головин Н. *см.* Семенов (Головин) Н.
- Голосов Л. Т. 91, 320
- Голубев С. Т. 279, 286, 289–294, 297–298, 303, 305–306, 308–310, 316–317, 319, 321–323, 325, 327–329, 334, 342, 354, 356, 359, 367, 432–433
- Голубцов А. 427
- Гомер 36, 226, 324, 336
- Гордон П. 207, 372, 393, 429, 432

- Горский А. В. 291, 298, 316, 320–322, 324–326, 328–330, 332–335, 347, 350–354, 356, 359–361, 373, 376, 433
- Горстен, лекарь 371
- Готофред Д. 190, 382
- Грабянка Г. И. 64, 72, 287–289, 294, 298–299, 301–303, 309, 313, 425
- Гревс И. М. XXIII, XXVI
- Грегори И. 321, 371
- Греков Б. Д. VII–VIII
- Грехова Г. И. IX
- Григорий Богослов (Назианзин) 39, 145, 295, 297
- Григорий, иконописец 204
- Григорьев Е. 333
- Гроций Г. 65, 169, 191, 215, 378–379, 382, 397
- Гульский (Гульц) М. 330–331, 380
- Гундлинг Н. 368
- Гурлянд И. Я. 319, 328, 333, 340, 347, 370, 372, 333
- Гурский Ф. 301
- Гус Я. 391
- Гутменс (Гутменш) И. 330
- Давид, ксендз 356, 370
- Давыдов Ф. С. 423
- Дамаскин Птицкий 88, 90, 323–325
- Дамаскин, иеродиакон 160–161, 164, 323, 332, 349, 351, 354–355, 361–364, 439
- Дамиан Наливайко 33
- Дарвин Ч. XIX
- Дезидерий (Дезидерий Эразм) *см.* Эразм Роттердамский
- Декарт Р. 65, 186, 298, 368, 379
- Декенсон 384
- Демосфен 32, 36, 336
- Демьян Многогрешный 51
- Денисов А. *см.* Андрей Денисов Вторушин
- Димитрий Ростовский, св. 123, 167, 192, 257, 274, 309, 313, 342, 354, 367, 376–378, 426–427, 439
- Диоген 119
- Дион Хризостом 336
- Дионисий, архимандрит 194
- Дионисий, патриарх Константинопольский 152
- Дионисий, преподобн. 350
- Дмитриевский А. А. 290
- Дмитрий Самозванец *см.* Лжедмитрий I
- Дмитрий, царевич 413
- Добротворский И. 426
- Добшевич Б. 284–285, 368
- Долгий С. *см.* Савва Долгий
- Долгоруков Я. 174
- Домецкий Гавриил *см.* Гавриил Домецкий
- Домникия, старица 289
- Домов С. 368, 431
- Донат Э. 320
- Донелл Т. 190
- Дорогостойский Н. О. 200, 388
- Дорошенко П. 49, 51, 53, 300, 301
- Досифей, патриарх Иерусалимский 145–147, 150, 156–157, 159, 163, 166–167, 351–352, 357, 359, 362, 367, 435
- Дохтуров Г. 252, 392
- Дохтуров К. 252
- Дрексель (Дрекслиус) И. 315, 379
- Друманн В. XIX
- Дубневич Амвросий 304
- Дунс *см.* Иоанн Дунс Скот
- Дылевский Э. 283, 385, 387–389, 433
- Дьяконов М. А. XI–XIII, XXI, XXXI
- Евгений (Болховитинов), митрополит 294, 297–298, 312, 315, 320, 324–325, 342, 431
- Евсеев И. 431
- Евфимий, иеромонах 89, 91, 107, 144–145, 151–152, 160, 163–164, 192, 311, 320, 324, 333, 350–351, 354–356, 360–361, 431–432
- Екатерина I, рос. императрица 276, 424
- Екатерина II, рос. императрица XX, 10, 436

- Екатерина, св. 297
 Елена, кн., жена Иоанна Матей Басараба 341
 Еленевский К. 291
 Елизарьев Л. 101
 Елисей Карабчикеевич, игумен 322, 333
 Елисей Плетенецкий, архимандрит Киево-Печерской лавры 35
 Епифаний Славинецкий 81, 88—91, 112, 144—145, 160, 252, 316, 320, 323—325, 330, 334—335, 338, 350—351, 354, 360, 364, 375, 436, 438
 Епифаний, старец Андреевского монастыря 252
 Еремович, учитель 88
 Ершов В. С. 256
 Есаков В. Д. XIV—XV
 Есипов Г. В. 423
- Жировский**, посол римско-герм. империи 207
Житецкий П. И. 334
Жолкевский С. 33
Жукович П. Н. 287—288, 297, 433
- Забелин И. Е. 281, 296, 320, 328, 336, 338, 415—416, 433
 Заборовский Ст. 17
 Завитневич В. З. 288—290, 292—293, 302, 319, 358, 433
 Завьялов С. А. XXXII
 Залусский А. 170
 Залусский Ст. 91, 135, 325
 Замойский Т. 368
 Замойский Ю. 285
 Замойский Я. 20, 285
 Замысловский Е. Е. XIII, 291, 329, 338, 348, 433
 Захария Копыстенский 28, 35, 43, 279, 287—289, 293, 297 306, 308, 319, 335, 426, 433
 Зевекот Я. 338
 Зизаний Лаврентий *см.* Лаврентий Зизаний
 Зизаний Стефан *см.* Стефан (Сильвестр) Зизаний
 Зимин А. А. IX
 Зимиха Н. 378
 Зиновий Отенский 14, 280, 368, 376, 426
 Зотов К. 329
 Зотов Н. 329
- Иван IV** *см.* Иоанн IV Грозный
 Иван Наседка *см.* Наседка И.
 Иваненко П. 303
 Иванов А. И. 252, 364
 Иванов Л. 415
 Иванов Ф. 376, 378
 Игнатий, архиепископ Воронежский и Задонский 368
 Игнатий, плотник 360
 Иевлевич И. 303, 308
 Извеков Д. Г. 362, 375, 380, 433
 Иконников В. С. 294, 318, 371, 415, 433
 Илия, оппонент Лаврентия Зизания 316
 Илларион, митрополит Рязанский 85, 362
 Иловайский Д. И. 348
 Ильинский Ф. М. 291, 369, 433
 Илья Казанец 328
 Инголи Ф. 392
 Иннокентий III, папа римский 19, 314
 Иннокентий Гизель 41, 48—50, 55, 57, 66, 68, 70—72, 86, 297—298, 300—301, 304—305, 308, 310—312, 320, 322, 352, 355—356, 437
 Иннокентий Монастырский 101, 152, 331—332
 Иоаким (Савелов), патриарх Моск. 71, 144, 147, 149, 152—153, 161, 322, 326, 329, 333, 348—350, 352, 354—355, 361, 431, 437
 Иоанн IV Грозный, рус. царь 14, 192, 281, 373—374
 Иоанн (Иван) Алексеевич, рус. царь 152, 319, 322, 348, 429
 Иоанн Богослов 86, 158

- Иоанн Вишенский 289, 290, 293
 Иоанн Дамаскин 13–14, 55–58, 105, 120, 279–280, 292, 304, 327, 341, 426
 Иоанн Дунс Скот 21, 56, 89, 108, 189, 304, 309, 326, 335
 Иоанн Златоуст 33, 154, 310, 356
 Иоанн Максимович, митрополит Тобольский 66, 72–74, 76–80, 131, 185, 313–315, 379, 428, 437
 Иоанн Матей Басараб, валашский господарь 341
 Иоанн, эжарх Болгарский 433
 Иоанн, „благовешенский поп“ 102
 Иоанникий Галатовский 48, 50, 64, 86, 300–301, 309, 321–322, 337, 437
 Иоасаф, патриарх 359
 Иов Борецкий, митрополит 35, 297, 433
 Иов, архимандрит моск. Высокопетровского монастыря 152
 Иов, митрополит Новгородский 80, 163–165, 334, 350, 361, 363–365, 423, 439
 Иов, иеродьякон 366
 Иов, старец 86
 Иосиф, архимандрит 148
 Иосиф Белый 338
 Ипатий Попей, епископ 358
 Ирина Михайловна, рус. царевна 175, 427
 Иродот *см.* Геродот
 Исократ 33, 39, 226
 Истомин И. 330
 Истомин Карион *см.* Карион Истомин
 Иустиниан *см.* Юстиниан

 Казимир IV Ягеллончик, польск. король 29, 404
 Казнина О. А. XV
 Калайдович К. Ф. 279, 328, 357, 433–434
 Калачинский Г. 22, 57, 286
 Калачов Н. В. 348
 Каллимах 226
 Кальвин Ж. 3, 313, 343, 362, 377–379, 385, 418
 Каманин И. М. 294
 Каннегиссер А. XXXII
 Кант И. XII, XVIII
 Каптерев Н. Ф. 279–280, 316–320, 323–324, 328–329, 334, 347, 349–352, 355, 358–362, 366–367, 369, 391, 434
 Каразин В. Н. 434
 Каратаев И. П. 291, 297, 343, 434
 Кареев Н. И. XIII, XVI, XXVII
 Карион Истомин 102, 152, 161, 333, 349–350, 354, 364
 Карл V, исп. король 313
 Карлейль Т. XII
 Карманов Д. И. 80, 316
 Карский Е. 338
 Катон 285, 338
 Катырев-Ростовский И. М., кн. 375
 Квинтилиан 109
 Кевит Фивеанин 155
 Кедров К. 357
 Келлер Й. В. ван 174
 Келлерман Г. 173, 380
 Кельсиев В. И. 379
 Кенсон Д. *см.* Декенсон
 Киприан, монах 309
 Кир, персид. царь 218, 403
 Киреева Р. А. IX
 Киржаев С. Н. XXVII
 Кисель А. 289
 Китерон *см.* Цицерон
 Кишка Лев *см.* Лев Кишка
 Кламмер Б. 191
 Клеверий Ф. 113
 Клеманский, преп-ль Львовской иезуитской коллегии 305
 Кленк К. фан 188, 371, 380, 425
 Клибанов А. И. X
 Климент VIII, папа римский 285
 Клинг М. 191
 Ключевский В. О. XVI, 340, 348
 Кнуст Х. 338–340
 Ковалевский М. М. XVI
 Ковальченко И. Д. IX

- Козачинский М. И. 64
 Козловский-Трофимович И. 22, 45, 286
 Козимо (Козьма) III Медичи, герцог Тосканский 428
 Козьма Афоно-Иверский Святогорец 353
 Коллинс С. 173, 318, 371–372, 374, 428
 Коломан Венгерский 404
 Колосов В. И. 316
 Кольб Г. XIX
 Коммендоне, папский нунций 196
 Коммин Ф. де 211, 241
 Кондратьев А. 373
 Кондратьев Н. Д. VIII, XXIV
 Константин, визант. император 76
 Константин Арменопул *см.* Арменопул Константин
 Конт О. XII
 Копанев А. И. IX
 Коперник 262
 Копиевский И. 136, 347
 Копинский И. 42, 288, 294
 Копыстенский Захария *см.* Захария Копыстенский
 Корзун В. П. XXVI
 Коритыская Л. Е. XXXII
 Корман Я. 63, 307
 Корнилий, митрополит Сибирский и Тобольский 414
 Короткий И. И. 353
 Корсаков Д. 329
 Корсаков И. 355
 Косой М. А. 185, 378, 419
 Коссов С. 22, 43, 45, 85, 286, 297, 301, 321
 Котошихин Г. К. 318, 321, 373
 Кохановский П. 411
 Кохановский Я. 285–286, 325, 440–411
 Коховский В. 64
 Кошупкий Ст. 344
 Коялович В. 325
 Коялович М. О. 287–289, 294, 434
 Краснополюский Р. 367
 Крекшин П. Н. 354, 372, 426
 Крижанич Ю. 100, 204–255, 257, 336, 346, 369, 384, 391–416, 426, 431–432, 435, 437
 Кроковский И. 55–56, 58–59, 298, 308
 Кромер М. 29, 410
 Кропоткин М. 347, 365, 436
 Крузий (Крусий, Крузиус) М. 293, 308
 Крузиус Х. 368
 Крумбахер К. 291, 295, 439
 Кршонович Л. 305
 Крыловский А. С. 291, 294, 434
 Ксенофонт 285
 Кудрин, противник иконопочитания 373
 Куйкин Г. 396
 Кульман К. 183–185, 378, 438
 Кулябко С. 64
 Куник А. А. XIV
 Куракин Ф. А., кн. 328–330, 425
 Курбский А. М., кн. 154, 279, 293, 426
 Курц Л. 370
 Лавицкий, иезуит 204
 Лаврентий Древинский 287
 Лаврентий Зизаний 171, 298, 316, 369, 433
 Лавровский Л. Я. 359
 Лазаревский А. М. 309, 434
 Лазарь Баранович 22, 48–51, 71–72, 86, 298, 300–301, 303, 309–310, 312–313, 319–320, 322, 328, 352, 355–356, 425, 437
 Лазарь, старообрядец 349
 Лапшо-Данилевская Е. Д. XXVI, XXIX
 Лапшо-Данилевская Н. Ф. XI
 Лапшо-Данилевская О. Э. XXXII
 Лапшо-Данилевский А. А. XXVI
 Лапшо-Данилевский А. С. 372, 434
 Лапшо-Данилевский И. А. XII, XXVI
 Лапшо-Данилевский К. Ю. XXXII
 Лапшо-Данилевский С. А. XI
 Лапшо-Данилевский Ю. К. XXXII

- Ларионов С. 374
Ласкарис К. 286
Лев Кишка 305
Лев Константин, визант. император 324
Лев Философ (Лев Премудрый), визант. император 33–34, 118, 291, 323
Левакович Р. 406
Леванович Ф. 286
Левенклавий И. 324
Левитский Н. 317
Левицкий О. И. 368, 434
Лейбниц Г. В. 65
Леонид, спартанский царь 36
Леопольд I, римско-герм. император 48
Лжедмитрий I 308, 317, 375
Ливаний 336
Лигарид Паисий *см.* Паисий Лигарид
Линчевский М. З. 292, 298, 303, 306, 308, 435
Липперт Ю. XIX
Липпомано А., 196
Липсий Ю. 38, 64, 112, 136, 160, 194, 211–214, 219, 220, 222, 224, 226–232, 234–235, 242, 244, 255, 295, 338, 395–397, 399–400, 402–406, 409–410, 412, 429
Литвинов Т. Д. 333
Лихачев А. Т. 33
Лихачев Н. П. 371, 435
Лихуда Иоаникий 165, 351–354, 358, 361, 364–365, 372, 426
Лихуда Софроний 151, 165, 351–354, 358, 361, 365, 372, 426
Лихуды, бр. 150–152, 161, 163–166, 329, 353, 355, 362, 364–366, 436
Личков Б. Л. XXVI
Ловягин А. 382
Локк Дж. 186, 368
Ломаковский И. 254
Ломоносов М. В. 274
Лопухин А. Ф. 152
Лопухина Е. Ф. 362
Лорихий Р. 9, 113, 123, 125–132, 137, 344–345, 429
Лорхнер И. 113
Лукарис К. 287
Лукарис Н. 287
Лутц Р. XXVIII
Любимов С. В. 298, 322, 351, 353, 355, 363–364, 435
Любович Н. Н. 283, 384, 435
Любопытный П. 349
Люллий (Люлий, Луллий) Р. 109, 142, 304, 313, 335–336, 378
Лютер М. 3, 178–183, 185, 259–260, 343, 362, 370, 375, 377–378, 380, 388, 416, 418, 439
Магницкий, участ. кружка Д. И. Тверитинова 180
Мазепа И. 53, 361
Майков Л. Н. 325–326, 328, 435
Маймонид 247, 262
Макарий (Булгаков), митрополит 291, 293, 296, 306, 308, 310, 316–317, 319, 323, 329, 342, 350, 352, 358, 367, 370, 373, 432
Макарий, патриарх Антиохийский 158, 309, 360, 427
Макиавелли Н. XII, 38, 64, 211–212, 295, 394–396
Максим Грек 13–15, 41, 105, 280–281, 296, 327, 330, 339, 376, 426
Максим, нежинский протопоп 252, 262
Максим, ученик Замоиской академии 286
Максимов И. 375, 378
Максимов Ст. 364
Максимов Ф. 364
Максимов, участ. кружка Д. И. Тверитинова 184, 376, 378
Максимович Иоанн *см.* Иоанн Максимович
Максимович М. А. 286, 294, 313, 319, 329, 435
Малахова О. Б. XXXII
Малецкий А. 384–389, 440
Малинов А. В. X

- Малышевский И. И. 292, 310, 368, 370–371, 379, 435
 Мансветов И. Д. 362
 Марголис Ю. Д. X
 Маркевич Н. А. 280, 299–303, 391, 393, 411, 413, 435
 Маркел, старец 86
 Маркелл, митрополит Псковский 101
 Маркович Я. 112, 287
 Марлиан А. 9, 73–74, 76–79, 131, 313–315, 429
 Марселис П. 173, 189, 373, 381
 Мартинов Н. 378
 Марчерет Я. 375
 Масса И. 173, 371
 Массари Д. 392–393
 Матвеев А. А. 194, 329
 Матвеев А. С. 85, 97, 112–113, 173–174, 193, 203, 207, 252, 320, 329, 371–372, 383–384
 Матфей, немчин 374
 Матченко И. П. 351–352, 359, 435
 Мачуский А. 293
 Медведев С. А. *см.* Сильвестр Медведев
 Медушевская О. М. X
 Мейер Г. 188
 Меланхтон Ф. 38, 169, 185, 188, 190, 194–196, 283, 343, 377, 380, 386
 Мелетий Пигас, патриарх 316, 358
 Мелетий Смотрицкий 34, 37, 87, 105, 166, 291, 307, 317, 322, 334
 Мельгунов С. П. XXV
 Мемелов А. В. XXVII
 Мефодий Филимонович, епископ 252
 Меэрс Я. 194
 Николай Кгрэк
 Микраелиус И. 58, 305
 Милеску Н. *см.* Спафарий Н. Г.
 Миллер Г. 372, 383, 435
 Миллер Д. П. 309
 Милль Дж. С. XII
 Милюков П. Н. XIII, XVIII
 Минин М. 184
 Минь Ж.-П. 295–296
 Миркович Г. Г. 311, 316, 322, 326, 331–334, 352–355, 358, 360–365, 367, 435
 Миславский А. 66, 72, 79–80, 315, 363
 Михаил, протопоп Черниговский 193, 374
 Михаил Псел 337
 Михаил Федорович, рус. царь 117, 280–281, 317, 408, 434
 Млодзяновский Т. 59–60, 62, 306–307, 429
 Мнишек М. 124, 289
 Могила П. 22, 33, 37–39, 41–42, 44, 66, 81, 292, 294–298, 308, 310–311, 432, 440
 Моджевский (Мадржевский) А. Ф. 17, 21, 195–203, 283, 384–390, 429–430, 433, 440
 Моисей Египтянин *см.* Маймонид
 Моисей, строитель Законоспасского монастыря 331
 Молина Л. 29
 Момина М. А. XXXII
 Монастырский И. 354
 Монгескье Ш.-Л. XII, 9
 Моравский Я. 283–284
 Мордовцев Д. 329
 Морозов Б. И. 85, 173, 252, 319, 371, 414
 Морозов П. О. 367, 369, 435
 Мулюкин А. С. 369, 435
 Муравьев А. Н. 316
 Муромец А. *см.* Антон Муромец
 Мусин-Пушкин И. А. 250, 363
 Мухин Н. Ф. 322–324, 435
 Мюнх В. 344–345, 440
 Надеждин Н. И. 366
 Наливайко Д. *см.* Дамиан Наливайко
 Наливайко С. 33
 Нарышкина Н. К. 178, 193, 329
 Наседка И. 370, 374–375
 Неаполитанская В. С. XXVII

- Невоструев К. И. 291, 298, 316, 320–321, 324–326, 328–330, 332–333, 335, 350–354, 356, 361, 373, 376, 433
 Негребецкий П. 321–322, 369
 Незговорский А. 329
 Нектарий, патриарх 359
 Никита Коломенский 350, 354
 Никита, благовещенский священник 193, 347, 384, 427
 Никита, старообрядец 349, 384
 Николаевский П. Ф. 316, 319, 322, 324, 329, 334, 337, 360, 369, 435
 Николай Спафарий *см.* Спафарий Н. Г.
 Никольский М. 333, 356, 368, 370–371, 374–375, 435
 Никон, патриарх 112, 117, 144, 159, 296, 319, 324, 336–340, 342, 350, 356, 359–360, 371, 427, 431, 434
 Нил Кавасил 306
 Новиков Н. И. 315, 379
 Новицкий О. 379
 Новомбергский Н. 371
 Нордерман К. 183

 Образцов И. Я. 363
 Овьедо и Вальдес Г. Ф. 167, 304
 Оглоблин Н. Н. 294, 310, 352
 Одоевские, кн. 151
 Одоевский Н. И., кн. 117, 320
 Одорский Геденон *см.* Геденон Одорский
 Ожеховский Ст. 385
 Озорий И. 394
 Олеарий А. 360, 370–371, 373, 375–376, 427, 431
 Олесницкий Н. 343
 Олигов А. В. XV
 Ольбрахт *см.* Ян I Ольбрахт
 Ольденбург М. Д. XXVI
 Ольденбург С. Ф. XII, XV, XXV–XXVI, XXIX
 Ольденбург Ф. Ф. XXVI
 Ольдендорф И. 191, 215, 283
 Ордин-Нащокин А. Л. 194, 320, 328–330, 340, 371, 383, 415, 433
 Ордин-Нащокин В. А. 84, 117, 173, 318
 Орест Настурол 341
 Орлов А. С. 360, 383
 Острожский К., кн. 33, 287, 289, 292
 Остророг (Остроруг) Я. XXIII, 17, 282, 430
 Осьминин М. А. 341
 Отто Л. 385, 440
 Охотина-Линд Н. А. XXXII

 Павел V, папа римский 134
 Павел Алеппский 309, 316, 318, 321, 362, 370, 427
 Павел, митрополит Крутицкий 362
 Павел, митрополит Рязанский 101, 252, 253, 332
 Павел, митрополит Сарский и Подонский 85, 311, 320–321, 338, 355–356, 438
 Павлов-Сильванский Н. П. 416, 420–422, 436
 Паисий Лигарид 158, 347, 349, 357, 359, 362, 384, 427, 432, 434
 Паисий, патриарх Александрийский 158, 308
 Паисий, патриарх Иерусалимский 144
 Папроцкий Б. 347
 Парута П. 211–213, 219–222, 224, 232, 395–396, 399–402, 430
 Пафнутий, монах 201, 377
 Пац К. 414
 Певницкий В. Ф. 324–325, 436
 Пекарский П. 309
 Пекарский П. П. 285, 291, 294, 297–298, 313, 315–316, 323, 334–335, 341, 346–347, 365–366, 374, 378–379, 381–382, 384, 424, 436
 Пересветов И. С. XXIII, 17, 282, 357, 427
 Перетц В. Н. 323

- Петр I Великий, *росс. император* XIV, XX, XXI, XXX, 10, 34, 152, 163, 166, 189, 254, 272–273, 312, 316, 318, 322, 326, 328, 333, 348, 351–352, 361, 363, 365, 372, 374, 377, 380–381, 393, 424–425, 427–429, 436
- Петр II, *росс. император* 277
- Петр Испанский 34, 292, 337
- Петрарка Ф. 119
- Петриций С. 64, 113, 121, 123–125, 283, 341, 343–344, 430
- Петров Н. И. 286, 294, 298, 303–308, 310, 323–324, 334, 342, 363, 367, 436
- Петров Я. 423
- Петров-Водкин К. С. XXVI
- Пикколомини Э. С. 73
- Пиндар 336
- Пирлинг П. 359, 369, 436
- Платон XII, 16, 32, 34–36, 38, 43, 56, 73, 100, 112, 141, 156, 196, 211–212, 226, 280, 285, 290, 304, 324, 331–332, 336, 361
- Платонов С. Ф. XIII, XXVII, 375, 436
- Плиний Старший 324
- Плутарх (Плутарх) 32, 73, 89, 285, 324, 336–338
- Погодин С. Н. X, 324
- Подборский И. Л. 320, 329
- Поздеев М. 177
- Покровский М. Н. VIII
- Покровский Н. А. 365, 375
- Поленов Д. В. 383, 427
- Поликала, католик греч. происхождения 359
- Поликарпов-Орлов (Поликарпов) Ф. П. 107, 151, 166, 250, 316, 353, 362–363, 365–367, 427
- Политика Г. 301
- Поло, кардинал 211
- Полоцкий Симеон *см.* Симеон Полоцкий
- Полторацкая М. 310
- Полторацкая Ю. Ф. 310
- Полторацкий Д. 310
- Полубенский Д. 302
- Помпонн *см.* Паисий Лигарид
- Попов А. 287, 424
- Поповский И. 298, 304
- Посников (Постников) П. В. 366, 373, 439
- Посошков И. Т. 180, 256–276, 376, 416–424, 427–428, 436, 438
- Поссевин А. 160, 204–205, 215, 370, 391, 394
- Потемкин А. Р. XXXII
- Потемкин С. 141, 323
- Пресняков А. Е. XXI
- Прилежаев Е. М. 333, 416, 419, 423, 427, 436
- Прозоровский А. А. 329–332, 334, 338, 348, 354, 369, 415, 436
- Прокопович Феофан *см.* Феофан Прокопович
- Пронштейн А. П. IX
- Псевдо-Аристотель 337
- Псевдо-Исократ 33
- Псковитинов Е. И. 316
- Пташицкий С. Л. 345
- Птицкий Д. *см.* Дамаскин Птицкий, старец
- Пуфендорф С. 9, 65, 169, 188, 368
- Пышин А. Н. 296, 337, 340–341, 346, 381, 406, 436
- Пясецкий Я. 411
- Рагоза М. 291
- Радлов Э. Л. 353
- Райнов Т. И. VIII
- Ранке Л. фон 408
- Раумер К. 380
- Рейтенфельс Я. 320, 327, 329, 359, 369, 371, 428, 436
- Репнин И. Б. 252, 415
- Репнин-Оболенский Б., кн. 84, 194
- Риль А. XIX
- Рихтер В. М. 374
- Рогатынец Ю. 291
- Рогов М. 375
- Роговский П. 166, 366
- Родин 205
- Родовский з Хустержан Б. 339
- Родосский А. С. 369, 384, 436

- Романов Н. И. 173, 371
 Ромодановские, кн. 100, 102
 Ромодановский Г. Г., кн. 96
 Ромодановский М. Г., кн. 96
 Ростовцев Е. А. X
 Ротар И. 323–325, 350, 358, 375, 436
 Ротеродам *см.* Эразм Роттердамский
 Рошер В. 398, 407, 440
 Ртишев Ф. М. 85, 87–88, 96, 252, 319–320, 323, 414
 Рудзинский В. 325
 Румянцев В. Е. 316
 Рутский И. 358
 Рюдигер А. 368
- Сааведра Фахардо Д. 195
 Савва, архимандрит 279, 296, 317–318, 321, 323–324, 327–328, 330, 333, 337–339, 341, 345–346, 351–352, 354–357, 360, 362, 367, 369, 373, 375, 436
 Савва Долгий 101
 Савваитов П. И. 336, 432
 Савелов Т. 151
 Савицкий Д. 292, 304, 336, 436
 Савонарола И. 280
 Сагайдачный П. К. 36–37, 294
 Садовулин (Садовский) В. 132, 357
 Садок, ученик Замойской академии 286
 Сакович К. 36–37, 123, 294, 342
 Салтыков, боярин 334
 Самарин Ю. Ф. 362, 367, 436
 Самойлович Г. 322
 Самойлович И. 53, 167, 301–302, 309, 322, 348
 Санчес (Санчеп) Т. 167
 Сапега Л. 308
 Сатановский А. *см.* Арсений Сатановский
 Сафонович Ф. 322
 Севаст Киминит Трапезунтский 353
 Седерберг Г. 358
 Селарий Н. 38
 Селиверст, архимандрит 321
- Семека А. В. 379, 436
 Семенников–Зеркальников П. Т. 88, 323
 Семенов Н. 117, 325, 366, 416
 Семенов (Головин) Н. 151, 166, 353, 364
 Сенека XII, 36, 38, 73, 79, 112, 125, 134–135, 194, 309, 345
 Сербенин Ю. *см.* Крижанич Ю.
 Сергеевич В. И. XIII
 Сергей, игумен 360
 Сергей, старообрядец 349
 Сигизмунд I Старый, польск. король 27, 27
 Сигизмунд II Август, польск. король 17, 27, 29, 388
 Сигизмунд III Ваза, польск. король 27, 310
 Сидоров Н. И. XXXI
 Силин Д. 331
 Сильвестр Медведев 98–102, 145, 149, 152–154, 171, 192, 254, 311, 327–333, 338, 340, 348, 351, 354–355, 358, 360–361, 369, 415–416, 426–427, 431, 436, 438
 Сильвестр, митрополит Нижегородский 364
 Сильвестр, патриарх Александрийский 316
 Симеон Адамович 301
 Симеон Казанец 328
 Симеон Полоцкий (Петровский–Ситнианович С. Е.) 22, 71, 83, 85–86, 88–89, 91–100, 102–103, 121, 139, 145, 153–154, 160, 257, 279, 321, 323, 325–328, 330, 340, 349, 351, 355, 360, 414, 419, 431, 437
 Симеон, архиепископ Вологодский 252
 Симеон, митрополит Сибирский и Тобольский 253, 415
 Симеон, старец Андреевского монастыря 252
 Симеонов Н. 112, 192, 254, 335, 338
 Синезий 336
 Скабаллонович М. Н. 287–289, 436

- Скарга П. 24, 38, 292, 335
 Скворцов Н. Е. 425
 Скиада А. 365
 Скибинский Г. 103, 279, 333–334, 356, 435
 Скиф Критский 353
 Скоропадский П. П. 79
 Скот (Скотус) *см.* Иоанн Дунс Скот
 Скотт М. 335, 361
 Славинецкий Епифаний *см.* Епифаний Славинецкий
 Слезка М. 290
 Слейдан И. 64, 363
 Смеловский А. Н. 332, 353–354, 363, 437
 Сменцовский М. Н. 316, 324, 329, 331–334, 350, 352–354, 356, 360–366, 372, 437
 Смиглецкий М. 284
 Смирнов П. П. 350, 352, 354–355, 361, 437
 Смирнов С. К. 310, 324, 350, 353, 357, 362, 366–367, 413, 437
 Смирнов-Платонов Г. П. 379
 Смотрицкий М. *см.* Мелетий Смотрицкий
 Соарес (Суарес) К. 167, 186, 304
 Собесский Я. 48, 53
 Соболев И. 360
 Соболевский А. И. 279–280, 315–317, 328, 330, 332, 335–336, 338–339, 341–342, 344, 346–347, 352–353, 357, 367, 374, 383–384, 388, 390, 397, 432, 437
 Соймонов Ф. И. 329
 Соколов И. И. 325, 370, 373, 376, 379, 383, 437
 Соколов М. И. 370, 391, 397, 404, 413, 415, 431, 437
 Соколов Н. А. 335
 Соколов П. 330–331, 377, 437
 Соловьев С. М. 290, 301–303, 318–320, 324, 328, 336, 338, 341, 362–363, 372, 376, 378, 380–381, 384, 413, 415, 436
 Сорокина М. Ю. XXVII
 Софокл 336
 Софья Алексеевна, рус. царевна 97, 100, 103, 149, 152–153, 173, 254, 322, 328, 331, 353, 372, 381, 438
 Спафарий (Сподарий) Н. Г. 97, 155–156, 159, 320, 328–329, 348, 357, 360
 Спенер Ф. Я. 378
 Сперанский М. Н. 338–340, 394, 437
 Срезневский Б. И. 428
 Стагирит *см.* Аристотель
 Старовольский III. 136, 213–214, 244, 341, 397, 411
 Стегман И. 368
 Стефан (Сильвестр) Зизаний 369
 Стефан Яворский 9, 22, 57, 59, 66, 78, 131, 165–167, 257, 306, 315, 349, 351, 367, 373, 375–378, 418, 423, 428, 436–438
 Сторожев В. Н. 317, 381
 Строев В. Н. 298, 300, 342, 437
 Строев П. М. 280, 317, 320, 322, 324–325, 328–329, 331, 333, 339–342, 350, 355–357, 363, 366, 369, 373, 375, 381, 414, 434, 437
 Стрыйковский М. 311
 Суарец 367
 Сулима С. 63
 Сулоцкий А. И. 313, 315, 437
 Сумцов Н. Ф. 300–301, 309–310, 312–313, 322, 337, 437
 Супрунов, киевский мещанин 86
 Суслов И. Т. 185
 Суханов Арсений *см.* Арсений Суханов
 Сухомлинов М. И. 317, 374, 437
 Схонборнер Г. 194
 Спепуро Д. 287
 Сырку П. 357
 Тараторкин Ф. Г. XV
 Тассо Т. 64, 337
 Татарский И. А. 318, 326–328, 347, 350
 Татишев В. Н. 10, 328, 348
 Таулер И. 379
 Тацит 73, 405

- Гвардовский Я. 52, 64
 Гверитинов Д. Е. 107, 171, 173, 175–176, 178, 187, 373, 377–378, 419
 Гверитинов Ф. И. 185, 376
 Темистий Пафлагонский 304, 336
 Термонт И. Е. 373, 376
 Терновский С. А. 291, 301, 303, 319, 321, 354, 356, 367, 377, 437–438
 Терновский Ф. А. 367, 437
 Терсит 201
 Теханович (Чеханович) И. 414
 Тильман Д. 373
 Тимофей, иеромонах 352
 Тимплер К. 194
 Тит Ливий 338
 Титов А. А. 391, 414, 438
 Тихон Казанский 350, 354
 Тихонравов Н. С. 313, 374, 376–379, 383, 438
 Тиц А. 330
 Товия, ксендз 356, 370
 Толстой П. А. 362
 Толстой Ф. А. 434
 Томазий Х. 169, 188, 191, 367, 382, 398
 Трофимович-Козловский И. *см.* Козловский-Трофимович И.
 Тукальский И. 301
 Туманский Ф. О. 428
 Тьльковский В. 284
 Тышкевич А. 310
 Тяпкин В. М. 84
- Уваров А. С. 329, 361, 386–390
 Удрофф В. 359
 Улиг А. XXXII
 Ульпиан 59
 Ундольский В. М. 291, 311, 320, 324, 328, 330–331, 335, 337–338, 349, 352, 415, 438
 Усачев Н. 120, 341
- Фандербрехт** А. 382
Фарсобин В. В. IX
Фауст Сацин 337
Фауст М. 215, 235–236, 238–240, 393, 398, 405, 407–409, 413, 429
Федор Алексеевич, рус. царь 71, 97–98, 100, 139, 146, 149, 209, 253–254, 312, 322, 327–328, 348, 393, 412, 415, 426, 433
Федор Иоаннович, рус. царь 281
Федор Карп 339
Федор Стратилат, св. 297
Федор, дьякон 375
Федор, магистр Киево-Братской школы 317
Федор, старообрядец 349
Федоров Б. М. 381, 383, 438
Фельден И. а 191, 382
Феодосий Косой 171, 368
Феодул 289–290
Феокрит 336
Феопомн, лакедемонский царь 133–134
Феофан Прокопович 63, 66, 165, 186, 435–436, 439
Феофан, иеродьякон 315
Феофан, монах 123, 342
Феофан, патриарх 28, 46
Филарет (Гумилевский), архиепископ 313, 315, 355, 375, 438
Филарет, патриарх 83, 85, 347
Филимонов М. 50
Филимонович М. 301
Филипп I Македонский 36
Филипп II, исп. король 313
Филипп IV Красивый 118
Филипп Клеверий 113
Филиппов И. 256
Филиппович А. *см.* Афанасий Филиппович
Филофей, митрополит 310
Филофей, старец 15, 356
Фильгобер М. 193
Фирсов А. II. 375
Фишер Г. XXIX
Фокеродт И. Г. 374
Фокин А. М. XI
Фома Аквинский 9, 13, 18–19, 38, 59–61, 67, 73–74, 89, 91–92, 95, 99, 103, 108, 111, 114, 160–161,

- 208–209, 216–221, 224, 235, 279, 281, 284, 304, 306–307, 309, 324, 326–327, 331–332, 335, 337, 360–361, 369, 394, 398–404, 408–409, 429
- Фонсека П. 34, 292, 304, 311
- Форстен Г. В. 328–329, 438
- Форстер В. В. 190
- Фотий, патриарх 33
- Франке А. Г. 378
- Фредр 9
- Фрич А. *см.* Моджевский А. Ф.
- Фукидид (Фукидит) 32, 91, 324, 336–337
- Харлампович К. В. 281–286, 292–293, 297–298, 304, 319, 321, 323, 325, 328, 349–350, 358, 368–369, 393, 433, 438
- Хворостинин И. А., кн. 317–318, 369
- Хитрово Б. М. 174, 320
- Хлудов А. И. 287
- Хмельницкий Б. М. 46–47, 49, 54, 72, 299, 425–426
- Хмылев Л. Н. IX
- Хованский И. А., кн. 142
- Хокиер Ж. 32, 134–135, 214, 345–346, 395, 397, 429
- Хорхордина Т. И. XV
- Хоффман Б. XXXII
- Хрисанф, архимандрит 362, 366
- Христофор Бронский 24
- Христофор Филалет 24–26, 287, 437
- Христофор, инок 293
- Цамутали А. Н. IX
- Царевский А. А. 416–418, 420–423, 428, 438
- Цветаев Д. В. 321, 366, 368, 370–376, 378, 380–381, 390–391, 393, 427, 438–439
- Цвингли У. 313
- Циперон (Кикерон, Цеперон) XII, 16–17, 34–35, 38, 43, 74, 79, 109, 112–113, 125, 134–135, 175, 196, 198–199, 211, 229, 282, 285, 287, 295, 309, 324, 368, 386, 388, 395, 399
- Чаев Н. С. XXXI
- Чаплич К. 279
- Чеботарев М. М. 184, 378
- Черепнин Л. В. VIII
- Черкасский А. М., кн. 367
- Черная Л. А. VII, XVI
- Чернобаев А. А. X
- Чечулин Н. Д. 383
- Чижинский С. 86, 321
- Чистович И. А. 315, 354, 363–367, 439
- Чуйкевич Н. Ф. *см.* Лаппо-Данилевская Н. Ф.
- Шакловитый Ф.** 101–103, 291, 321, 329–333, 350, 354, 372, 381, 390, 415, 428, 433
- Шарф И. 190, 382
- Шафиров М. П. 384
- Шафиров П. П. 195, 379, 384
- Шахматов А. А. IX
- Шаховской С. И., кн. 175, 373
- Швейковская Е. Н. X
- Шереметев В. П. 371
- Шереметев П. В. 319
- Шикло А. Е. IX
- Шкот *см.* Иоанн Дунс Скот
- Шляпкин И. А. 324, 332, 338, 342, 361–362, 367, 439
- Шматковский И. А. 86, 252, 321, 414
- Шмидт С. О. X
- Шмидт, иезуит 207, 366, 373, 439
- Шмурло Е. Ф. 366, 373, 439
- Штромберг М. А. XXIV
- Шуйский И. 281–284, 286, 344, 388, 440
- Шулковский В. 86
- Шульц П. 368
- Шульце Г. 191, 382–383
- Шумянский И. 302
- Щебальский И. К.** 372

- Щербатов К., кн. 300
 Щербатов М. М., кн. 9, 10, 383
 Щурат В. Г. 294
- Эйнгорн В. О. 296, 300–301, 312, 316, 318–322, 328–329, 355–356, 360, 383, 439
 Эйнкуз Я. 415
 Эмилиан Ф. 186, 321, 359, 366, 379
 Эпиктет 336
 Эпикур 213
 Эразм Роттердамский (Дезидерий, Эразм Дезидерий) 79, 90, 11, 125–126, 137, 194–195, 324, 344–345, 377
 Эскобар и Мендоса А. 167
 Эсхил 336
- Юдин Г. 438
 Юзефович Я. 299
 Юстиниан (Иустиниан, Устиниан), визант. император 36, 39, 113, 285, 295–297, 363, 368, 425
- Яворский С. см. Стефан Яворский
 Ягич И. В. 317
 Яковлев В. А. 281, 296, 439
 Якубов К. И. 350
 Ян Казимир 244
 Ян I Ольбрахт, польск. король 29
 Яндзурский 57
 Янжул И. И. XXIV
 Яновский Ф. 165, 273, 365
 Янсонус Е. 384
 Ясилковский П. 322
 Ясинский В. 286, 304, 323
 Яхонтов И. К. 323, 325, 332, 349–351, 355, 361–364, 369, 439
- Adelung F. von 380
 Aegidius Colonna см. Egidio Romano
 Agapet см. Агапит, дьякон
 Albertus Magnus см. Альберт Великий
 Alexander Magnus см. Александр Македонский
 Aquinas Th. см. Фома Аквинский
- Aristoteles см. Аристотель
 Arriaga R. de см. Арриага Р. де
 Averroes 304
 Avicenna см. Авиценна
- Bardani 295
 Barner G. 337
 Baudrillart H. J. 377, 395, 397, 407, 439
 Baumann J. 394, 399, 403, 439
 Becanus M. см. Бекан М.
 Bellarmino (Bellarmine) R. см. Белярмин Р.
 Besold (Besoldus) Ch. см. Безольд Х.
 Bieliński J. см. Белиньский Я.
 Bodin J. (Bodinus) см. Боден Ж.
 Bodonius I. 394
 Boecler J. H. см. Бёклер И. Х.
 Botero G. см. Ботеро Дж.
 Bozio T. (Bozius) см. Бозио Т.
 Brandenburg E. 377, 439
 Broscius J. см. Бросциус И.
 Brückner A. см. Брикнер А.
 Bryce J. см. Брайс Дж.
 Buddeus (Buddaeus) F. см. Буддей Ф.
 Budny V. см. Будный Б.
 Bukowski J. 281, 283, 368, 384–385, 389, 439
 Burrius A. 286
 Büsching A. F. 373
- Carleton Th. C. 304
 Chatelain E. 279
 Chokier de Surlet J. de см. Хокиер Ж.
 Cicero (Cyceron) см. Цицерон
 Cingis Hanus 411
 Clammer V. см. Кламмер Б.
 Collins S. см. Коллинс С.
 Comptonus см. Carleton Th. C.
 Coninck G. de 331
 Crusius M. см. Крузий М.
 Cuyckius H. см. Куйкин Г.
- De La Neville 369, 372, 429
 Denifle H. 279
 Descartes R. см. Декарт Р.
 Desiderius (Papa Victor III) 341

- Dilthey W. 376
 Dobszewicz В. *см.* Добшевич Б.
 Drexel J. (Drexelius Н.) *см.* Дрек-
 селий
 Drezner T. 286
 Du Val G. 304
 Duff D. J. XIV
- Egidio Romano (Aegidius Colonna,
 Aegidius Romanus) 327
 Eheberg K. Th. 407
 Elswich J. H. von 282
 Emmons T. XXVIII
 Erasmus Desiderius *см.* Эразм
 Роттердамский
 Estreicher K. 342
- Faust ab Aschaffenburgk M. *см.*
 Фауст М.
 Felden J. a *см.* Фельден И. а
 Ferrari J. 395
 Fisher H. H. *см.* Фишер Г.
 Fonseca P. *см.* Фонсека П.
 Forster V. W. 382
 Frank G. 367, 377, 379–380, 396,
 439
 Frycz A. *см.* Моджевский А. Ф.
- Galatowski J. *см.* Иоанникий Галья-
 товский
 Gerhard J. *см.* Гергард И.
 Gilhausen L. *см.* Гильгаузен Л.
 Gissiel I. *см.* Иннокентий Гизель
 Giöe, датск. резидент 328–329
 Golder F. *см.* Голдер Ф.
 Gordon P. *см.* Гордон П.
 Gothofredus D. *см.* Готофред Д.
 Grabowski A. 342
 Grabowski T. 324, 385, 389, 439
 Graesse J. G. T. 341
 Gregorius IX 314
 Groot H. de 382
 Grotius H. *см.* Гроций Г.
 Gundling N. H. 397
- Harnack A. 376–377, 379, 439
 Heidenreich T. *см.* Гейденрейх Т.
- Herbut S. *см.* Гербурт С.
 Hinrichs H. F. W. 378, 380, 440
- Jablonowski A. 293, 305, 309, 318,
 440
 Janet P. 314, 327, 377, 395, 397–398,
 403, 409, 440
 Joannes Duns Scotus *см.* Иоанн
 Дунс Скот
 Jocher A. B. 346
 Jöcher Ch. G. 382
 Johannes Basilides Magnus Moscoviae
 dux *см.* Иоанн IV Грозный
- Kinckius I. 346
 Klammer B. 382
 Kling M. 382
 Klock C. 407
 Knust H. *см.* Кнуст Х.
 Kochanowski J. *см.* Кохановский Я.
 Koszutski St. *см.* Кошупцкий Ст.
 Krumbacher K. *см.* Крумбахер К.
- Landsberg E. 382, 440
 Legrand E. 440
 Lipsius J. *см.* Липсий Ю.
 Loccenius J. 382
 Lorichius (Lorich) R. *см.* Лорихий Р.
 Łukaszewicz J. 283–286, 367–368,
 440
 Lull (Llull, Lullius) R. *см.* Люл-
 лий Р.
 Lyncæus (Lynch) J. 304
- Macarius *см.* Макарий Антиохий-
 ский
 Machiavelli N. *см.* Макиавелли Н.
 Maciejowski W. A. 340, 346, 440
 Maczuski A. *см.* Мачуский А.
 Małecki A. *см.* Малецкий А.
 Mandonnet P. 279–280, 440
 Manutius A. 295
 Marchet G. 407
 Marlianus A. *см.* Марлиан А.
 Matthæi C.-F. von 338
 Mayerberg A. von 371, 373, 429
 Micraelius J. *см.* Микраелиус И.

- Migne J.-P. *см.* Минь Ж.-П.
 Milecku N. S. *см.* Спафарий Н. Г.
 Mirandulanus 304
 Młodzianowski T. *см.* Млодзянов-ский Т.
 Modrzewski (Modrevius) A. F. *см.* Моджевский А. Ф.
 Mogiła (Movila) P. *см.* Могила П.
 Morawski J. *см.* Моравский Я.
 Morawski K. 281–282, 286, 440
 Mornaeus Ph. 394
 Münch W. *см.* Мюнх В.
- Narbutt T. 293
 Nicomachus 285
- Obolenski M. A. 429
 Oderborn P. 374
 Olearius A. *см.* Олеарий А.
 Ortlep (Ortlepius) F. 382
 Oporinus J. 385
 Osório J. (Osorius H.) *см.* Озорий И.
 Ostroróg J. *см.* Остророг Я.
 Otto L. *см.* Отто Л.
 Oviedo i Valdez G. F. *см.* Овьедо и Вальдес Г. Ф.
- Pallavicinus H. 304
 Paprocki B. *см.* Папроцкий Б.
 Paruta P. *см.* Парута П.
 Patenaude B. M. XXVIII
 Paul of Aleppo *см.* Павел Алеппский
 Petrus Hispanus *см.* Петр Испанский
 Petrucy S. *см.* Петриций С.
 Pflaiderer O. 379
 Philippus I *см.* Филипп I Македон-ский
 Piasecki P. *см.* Пясецкий П.
 Picot E. 294–295, 310, 357
 Platon *см.* Платон
 Pollisus 304
 Posselt M. C. 429
 Possevino (Possevinus) A. *см.* Поссевин А.
 Potocki P. 320
 Praechter K. 295
 Praetorium Ch. 382
- Pufendorf S. von *см.* Пуфендорф С.
 Ranke L. von *см.* Ранке Л. фон
 Reinhard J. F. 396
 Reutenfels J. *см.* Рейтенфельс Я.
 Rinhuber L. 373
 Rodez 304
 Roscher W. *см.* Рошер В.
 Rubio (Robius) A. 304
- Sakowicz K. *см.* Сакович К.
 Scharf J. *см.* Шарф И.
 Schipper J. 384
 Schleusing G. A. 374
 Schultze G. *см.* Шульце Г.
 Scotus *см.* Иоанн Дунс Скот
 Sell K. 279
 Semery (Semerij) A. 304
 Siarczyński F. 310
 Sleidanus J. *см.* Слейдан Й.
 Smiglecki M. *см.* Смиглецкий М.
 Smotrzycki M. *см.* Мелетий Смотрицкий
 Soarez (Suarez) C. *см.* Соарес (Суарес) К.
 Spathar *см.* Милеску Н.
 Spener (Spenher) F. Ja. *см.* Спепер Ф. Я.
 Starczewski A. de 374
 Starowolski Sz. (Starovolsius S.) *см.* Старовольский Ш.
 Stintzing J. A. R. von 382–383, 440
 Sulima S. *см.* Сулима С.
 Surlus L. 340
 Szujski J. *см.* Шуйский И.
- Tacitus C. *см.* Тацит
 Tarnowski St. 282, 324, 385, 411, 440
 Themistius *см.* Темистий Пафлагонский
 Thomasius Ch. *см.* Томазий Х.
 Tolstoy D. A. 372
 Troeltsch E. 279, 303, 374, 376, 378–379, 441
 Tytkowski W. *см.* Тытковский В.
- Udroff B. *см.* Удрофф В.

- Valerius (Valentus) Maximus *см.*
Валерий (Валентин) Максим
- Vairasse D. 383
- Vallius *см.* Du Val G.
- Varro M. T. *см.* Варрон М. Т.
- Vasquez *см.* Васкес Г.
- Versor J. *см.* Версор Я.
- Verzeau A. *см.* Версо А.
- Vigelius N. *см.* Вигелий Н.
- Vincentius de Burgundia (Vincent de
Beauvais, Vincentius Bellovacensis)
см. Винцент из Бовэ
- Vockerodt J. G. *см.* Фокеродт И. Г.
- Volckmann A. 383
- Voss G. *см.* Воссиус Г.
- Wilkowski K. *см.* Вильковский К.
- Wislocki M. 429
- Wiszniewski M. 309, 389, 441
- Zabarella G. 304
- Zaborowski St. 282
- Załęski St. 283–284, 286, 303, 367, 441
- Zeller E. 368, 441