

**РЕЛИГИИ
МИРА**

*История
и современность*

2006–2010

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ОТДЕЛЕНИЕ ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИХ НАУК
НАУЧНЫЙ СОВЕТ «РОЛЬ РЕЛИГИЙ В ИСТОРИИ»
ИНСТИТУТ РОССИЙСКОЙ ИСТОРИИ

РЕЛИГИИ МИРА

История и современность

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Г. М. Бонгард-Левин, О. Ю. Васильева,
протоиерей Владислав Цыпин, Д. В. Микульский,
А. В. Назаренко, Р. Б. Рыбаков О. В. Чернышева,
Я. Н. Шапов (председатель), С. Г. Яковенко

Издание основано в 1982 г.



Нестор-История
Москва • Санкт-Петербург 2012

РЕЛИГИИ МИРА

*История
и современность*

2006—2010



Нестор-История
Москва • Санкт-Петербург 2012

УДК 001(091) : 2
ББК 72.3 + 86.2
Р 36

*Утверждено к печати
Отделением историко-филологических наук
Российской академии наук*

Редакционная коллегия:
Е. В. БЕЛЯКОВА (ответственный редактор), О. Ю. ВАСИЛЬЕВА,
прот. ВЛАДИСЛАВ ЦЫПИН, Д. В. МИКУЛЬСКИЙ,
А. В. НАЗАРЕНКО (ответственный редактор), Р. Б. РЫБАКОВ,
О. В. ЧЕРНЫШЕВА, С. Г. ЯКОВЕНКО

Рецензенты:
член-корреспондент РАН С. М. КАШТАНОВ;
доктор исторических наук Е. С. ТОКАРЕВА

Р 36 **Религии мира: История и современность** / Научн. совет «Роль религий в истории», ИРИ РАН 2012 / отв. ред. Е. В. Белякова, А. В. Назаренко. — М.; СПб. : Нестор-История, 2012. — 704 с.

ISBN 978-5-90598-640-6

Сборник посвящен памяти чл.-корр. РАН Я. Н. Шапова, историка права, источниковеда, археографа. В сборник вошли материалы конференции «Церковь и русская правовая традиция», включающие круглый стол «Кормчие книги: итоги и перспективы изучения», приуроченный к 80-летию историка. Статьи посвящены разным сторонам правовой жизни Церкви и ее влиянию на русскую правовую традицию. В сборник включены также статьи, касающиеся актуальных проблем истории христианства XIX–XX вв., в том числе истории Церкви в Третьем рейхе и в Палестине.

**УДК 001(091) : 2
ББК 72.3 + 86.2**

ISBN 978-5-90598-640-6



9 785905 986406

- © Институт российской истории РАН, 2012
- © Научный совет «Роль религий в истории»
Отделения историко-филологических наук РАН, 2012
- © Коллектив авторов, 2012
- © Издательство «Нестор-История», оформление, 2012

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции.....	7
Памяти Ярослава Николаевича Шапова.....	10

МАТЕРИАЛЫ КОНФЕРЕНЦИИ
«ЦЕРКОВЬ И РУССКАЯ ПРАВОВАЯ ТРАДИЦИЯ»
(к 80-летию чл.-корр. РАН Я. Н. Шапова)

МАТЕРИАЛЫ КРУГЛОГО СТОЛА
«КОРМЧИЕ КНИГИ: ИТОГИ И ПЕРСПЕКТИВЫ ИЗУЧЕНИЯ»

<i>Г. С. Баранкова</i> (Москва) «Неведомых словес изложено Георгием, митрополитом Киевским, Герману игумену вопрошающу, оному поведающу»: вопросы подлинности памятника и особенности его языка.....	15
<i>Л. В. Мошкова</i> (Москва) Апостольские правила в Кормчей русской редакции: принципы соединения текста.....	44
<i>Е. В. Белякова</i> (Москва) «Той же Василий Иоанну», или Сколько существует славянских редакций 133-й новеллы Юстиниана?	76
<i>А. И. Алексеев</i> (Санкт-Петербург) Каноническая компиляция «Власфимия» в древнерусской книжности.....	90
<i>М. В. Корогодина</i> (Санкт-Петербург) Спорные вопросы в изучении Лукашевичской редакции Кормчей книги.....	125
<i>Т. А. Опарина</i> (Москва) Украинский источник предисловия первопечатной Кормчей.....	133
<i>С. К. Севастьянова</i> (Рубцовск) Печатная Кормчая книга в посланиях патриарха Никона к современникам	162

ДОКЛАДЫ

<i>П. В. Лукин</i> (Москва). Существовала ли в домонгольской Руси смертная казнь? Ученые мнения и представления современников	187
<i>А. А. Кузнецов</i> (Нижний Новгород) Изменения в правовом положении церкви во Владимиро-Суздальском княжестве в период 1212–1218 гг.	224
<i>Л. Л. Кофанов</i> (Москва) «Мерило Праведное» и понятие «праведный судья» в римском и древнерусском праве	239
<i>Д. Г. Давиденко</i> (Москва) Митрополичьи наместники в XIV–XV вв.	246
<i>А. В. Кузьмин</i> (Москва) Евфимий, епископ Брянский и Суздальский: Политический портрет церковного деятеля второй половины XV в.	280

<i>И. М. Грицевская</i> (Нижний Новгород) «Ложные» книги в России XV–XVII вв.: регламентация наказаний за чтение, хранение и распространение.....	295
<i>М. С. Черкасова</i> (Вологда) Севернорусские епархии в XII–XVII вв.: административно-судебная и финансовая организация	304
<i>А. В. Морохин</i> (Нижний Новгород) Политика Святейшего Синода в отношении старообрядчества в 1725–1729 гг. (некоторые предварительные замечания)	333
<i>Н. Ю. Сухова</i> (Москва) Церковное право в православных духовных академиях России: проблемы и традиции	346
<i>А. Л. Беглов</i> (Москва) Законодательство Российской империи о православном приходе к началу 1890-х гг.	369
<i>С. Н. Баконина</i> (Москва) Церковное управление на Дальнем Востоке в конце Гражданской войны, 1921–1922 гг.	387
<i>Александр Мазырин, священник</i> (Москва) Легализация Московской Патриархии: путь длиною в четверть века (Обзор основных законодательных актов).....	404
<i>Н. А. Белякова</i> (Москва) Церковь в социалистическом государстве: особенности русской правовой традиции	428

РУССКАЯ ЦЕРКОВЬ ЗА РУБЕЖАМИ РОССИИ И ВО ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ С ДРУГИМИ ЦЕРКВЯМИ

<i>С. Г. Яковенко</i> (Москва) Политика Римской курии на востоке Европы во второй половине XVI в. и подготовка церковной унии	470
<i>Р. Б. Бутова, Н. Н. Лисовой</i> (Москва). Формирование сакрального пространства Русской Палестины (По материалам дневника архимандрита Антонина Капустина)	518
<i>Л. А. Герд</i> (Санкт-Петербург) Русские проекты будущего Палестины после окончания Первой мировой войны	551
<i>И. В. Семененко-Басин</i> (Москва) Древние западные святые в русском православном месяцеслове XX в.	579

ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ

<i>В. Е. Язькова</i> (Москва) «Дуэль с церковью»: К. Б. Кавур и политическая борьба в Италии по вопросу о прерогативах светской и духовной властей (1859–1861 гг.)	585
<i>Л. Н. Бровко</i> (Москва). Исповедующая церковь: истоки и основополагающие решения.....	614
<i>Н. Н. Поташинская</i> (Москва) Бенедикт XVI и проблема экуменизма.....	659
Summary	690
Сведения об авторах	699
Список принятых сокращений	703

ОТ РЕДАКЦИИ

Настоящий сборник статей представляет собой очередной выпуск ежегодника «Религии мира: история и современность», который издается Научным советом «Роль религий в истории» при Отделении историко-филологических наук РАН. С сожалением приходится констатировать, что общие финансовые затруднения последних лет не миновали и ежегодник, который выходит в свет с большим опозданием и только благодаря поддержке новой дирекции Института российской истории РАН, за что ей особая благодарность.

Трудновосполнимые утраты понес за последние годы и состав совета. Ушли из жизни его долголетние сотрудники и неизменные члены редакционной коллегии «Религии мира» — акад. РАН Григорий Максимович Бонгард-Левин (2008 г.) и чл.-корр. РАН Ярослав Николаевич Шапов (2011 г.), который, сверх того, стоял у истоков совета, был его председателем в первое десятилетие существования и до последних дней — председателем редакционной коллегии ежегодника.

Как бывало нередко и в предыдущих выпусках, центральное место в томе занимают материалы научных собеседований, организованных Советом. В данном случае это доклады конференции «Церковь и русская правовая традиция», состоявшейся в 2008 г., приуроченной к 80-летию юбилею известного историка русской Церкви и церковного права чл.-корр. РАН Я. Н. Шапова, и, отдельно, — круглого стола на тему «Кормчие книги: итоги и перспективы изучения», который прошел в рамках конференции.

Изучение церковного (канонического) права — дело сложное, даже деликатное, которое требует владения специфическими источниками и разветвленной историографией, опирающейся на длительную международную исследовательскую традицию. Прискорбные разрывы преемственности в отечественной науке, особенно очевидные в области гуманитарного знания, в полной мере налицо и в изучении церковного права. Полного пресечения традиции здесь не произошло лишь

благодаря самоотверженным трудам одиночек, и прежде всего Я. Н. Шапова, чьи исследования по текстологии памятников древнерусского церковного права, по истории взаимодействия церковной и светской юрисдикций на Руси продолжили выдающиеся труды петербургского канониста В. Н. Бенешевича, которого Я. Н. Шапов с полным правом почитал своим заочным учителем.

Материалы конференции, разнообразные как по тематике, так и хронологически (от Древней Руси до советской России), отражают растущий интерес к многостороннему феномену церковного права в различных исследовательских центрах — отнюдь не только в столицах, но и в региональных университетах. Кормчие книги — основной свод канонического права православных церквей в славянских странах. В круглом столе приняли участие историки, археографы, филологи, что обеспечило стереоскопический взгляд на непростую проблематику в ее ключевых моментах: соотношение славянской и материнской византийской традиций, взаимодействие восточно- и южнославянских редакций, роль и место конкретных памятников.

Два других тематических блока составляют исследования по истории русской Церкви в ее международном аспекте и по проблеме взаимоотношений церкви и государства в Западной Европе.

Деятельности папства в странах Восточной Европы в пору подготовки Брестской унии конца XVI в. посвящена работа С. Г. Яковенко. Многотомные дневники главного деятеля Русской духовной миссии в Иерусалиме и создателя Русской Палестины архим. Антонина (Капустина) пока еще только маячат на горизонте науки. Небольшой коллектив приступил к трудоемкой работе по их изданию, первый том наконец-то вышел (2011 г.). Члены этого коллектива — Н. Н. Лисовой и Р. Б. Бутова — посвятили свою работу одному из моментов формирования Русской Палестины, опираясь на богатый материал дневника. Тема, остро волновавшая российское общество и русскую Церковь в начале XX столетия, — церковно-политическое устройство Святой земли после падения Османской империи, уже поднималась на страницах ежегодника на основе введения в научный оборот новых или малоизвестных архивных материалов. Продолжает ее кропотливое изыскание петербургской исследовательницы Л. А. Герд. Культурное взаимодействие католичества

и православия на специфическом примере почитания древних западных святых в русской Церкви в XX в. прослеживается в эссе И. В. Семененко-Басина.

Острая борьба, развернувшаяся по принципиальному вопросу о взаимоотношениях государственных и церковных властей в стране с традиционно сильными позициями Церкви — в Италии накануне ее политического объединения, рассмотрена в статье молодого историка В. Е. Язьковой. Один из центральных для Церкви вопросов — о пределах ее лояльности к государству — предмет изучения Л. Н. Бровко на примере лютеранской *Bekennende Kirche* в ее отношениях с властью национал-социалистов в Германии. Злободневной проблеме экуменизма в политике Римского престола в последние годы, в понтификат нынешнего папы Бенедикта XVI, посвящена статья известного историка современной западной Церкви Н. Н. Поташинской.

ПАМЯТИ ЯРОСЛАВА НИКОЛАЕВИЧА ЩАПОВА (6.5.1928–31.8.2011)

31 августа 2011 г. закончился жизненный путь выдающегося русского историка Церкви, источниковеда, археографа и общественного деятеля чл.-корр. РАН проф. Ярослава Николаевича Щапова. Это большая утрата для отечественной науки, для Российской академии наук, для Центра истории религии и Церкви Института российской истории, редколлегии «Религий мира». Ярослав Николаевич не просто был преданным науке ученым, но и олицетворял связь истории, связь поколений, неизменно поддерживая своим авторитетом фундаментальные научные разработки в области истории Церкви, в отечественной археографии.

Имя Я. Н. Щапова хорошо известно ученым-историкам во всех странах. Он автор более 350 научных публикаций, его работы переведены на английский, итальянский, французский языки и получили международное признание. Полный список работ Я. Н. Щапова до 2003 г. опубликован в сборнике его трудов «Очерки русской истории, источниковедения, археографии» (М., Наука, 2004) и в сборнике «От Древней Руси к новой России». Юбилейный сборник, посвященный чл.-корр. РАН Я. Н. Щапову, был создан к 70-летию юбилею историка (опубликован в 2005 г.). В 2005 г. вышел ежегодник «Религии мира», в котором были собраны материалы конференции «Церковное право и государственное законодательство в истории России», проведенной к 75-летию Я. Н. Щапова. Значению работ Ярослава Николаевича для исторической науки посвящен ряд статей в разных изданиях¹. Работы ученого отличали фундаментальность и строгость изложения. И хотя исследования истории Церкви не поддерживались в советское время, однако ученый с момента своего прихода в Институт истории в 1957 г. включился в работу по изучению и изданию княжеских церковных уста-

вов², показал их важность как исторического источника³. Изучение источников стало основой для монографии «Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI–XIV вв.» (М., 1972). Затем историк продолжил изучение правовой традиции на материале Кормчих — основных канонических собраний, содержавших в том числе и эти уставы. Предыдущий опыт работы в рукописном отделе Библиотеки им. В. И. Ленина (1952–1957)⁴, а также участие в археографических экспедициях⁵ преопределили интерес Я. Н. Шапова к археографии. Он описал рукописные собрания Польши⁶, собирал и публиковал материалы о славянских рукописях Украины, Синая, Израиля. Историк занимался выявлением Кормчих в составе рукописных собраний СССР. Фундаментальное исследование Я. Н. Шапова «Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв.» (М., 1978) явилось результатом археографических изысканий ученого и стало продолжением трудов В. В. Срезневского, В. Н. Бенешевича⁷, М. Н. Тихомирова. Изучение Кормчих позволило впервые в исторической науке дать аргументированные схемы взаимоотношения рукописей трех основных редакций памятника, которые прочно вошли в современную науку. Источниковедческие изыскания стали основой создания обобщающей работы «Государство и церковь в Древней Руси X–XIII вв.» (М., 1989).

В 1975 г. Я. Н. Шапов защитил докторскую диссертацию, в 1987 г. — избран членом-корреспондентом АН СССР (ныне РАН). До конца своих дней Я. Н. Шапов продолжал работу в Институте истории.

Ученый внес большой вклад в изменение отношений между Академией наук СССР и Церковью. Благодаря авторитету Я. Н. Шапова стало возможно сотрудничество в области исторической науки, а празднование событий церковной истории приобрело общегосударственный и общенаучный характер начиная с празднования 1000-летия крещения Руси. Эта сфера деятельности Ярослава Николаевича принесла ему широкую известность и была отмечена государственными и церковными наградами, а также патриаршими посланиями⁸. Я. Н. Шапов входил в редакционный совет издания «Истории Русской Церкви» митрополита Макария (Булгакова) и был членом редакционного совета издания «Православная энциклопедия».

Ученый возглавил созданный в 1988 г. Научный совет РАН «Роль религий в истории», а в 1990 г. при активном участии ученого в Институте истории СССР был создан Центр истории религии и Церкви, которым он плодотворно руководил более 10 лет. С 1997 г. Центр стал издавать ежегодник «Церковь в истории России»⁹. Центром были впервые проведены всероссийские конференции, посвященные истории Церкви, были изданы памятники церковного права. Я. Н. Шапов был одним из организаторов международного научного семинара «От Рима к Третьему Риму»¹⁰ и участвовал в подготовке его научных изданий. Тема истории права и сравнительного изучения церковных институтов стала одной из важных как для статей самого ученого, так и для созданной им школы. В Центре готовились диссертации по разным аспектам истории Церкви, в первую очередь по источникам по церковному праву (Е. Б. Емченко, Е. В. Белякова) и истории церковных институтов (М. В. Бьлхова, Д. А. Баловнев, Л. П. Найденова). Я. Н. Шапов считал необходимым изучение истории Церкви в советский период и поддерживал публикации документов этого периода (работы О. Ю. Васильевой, А. В. Журавского, А. Л. Беглова). Я. Н. Шапов был профессором Московского государственного университета, читал и опубликовал курс по справочникам по истории России¹¹. Под редакцией Я. Н. Шапова был издан ценный справочник «Письменные памятники истории Древней Руси»¹².

Новое направление — источниковедческое и правовое изучение истории Церкви встречало препятствия на своем пути и требовало больших усилий. С 2001 г. Я. Н. Шапов покидает руководство Центром истории религии и церкви и совета «Роль религий в истории», продолжая работу в редколлегии «Византийского временника», «Религий мира», «Древнего права», «Православного Палестинского сборника». С 2003 по 2006 г. Я. Н. Шапов был председателем Императорского Православного Палестинского общества. Как председатель общества Я. Н. Шапов посещал с делегациями ИППО Афон и Святую землю и способствовал возвращению обществу исторических объектов¹³.

Много сил отдавал ученый работе по созданию исторического музея в Шапове, где он трудился вместе со своей супругой, доктором исторических наук академиком РАЕН Ю. Л. Ша-

повой. В создании музея ученый, который и до этого активно занимался общественной работой (он возглавлял историческую секцию Московского городского отделения памятников истории и культуры (1970–1987 гг.), был председателем секции истории Дома ученых, председателем Российского общества историков-архивистов (1990–1996 гг.)), видел свой гражданский долг и возможность практического труда историка по восстановлению исторической памяти. Я. Н. Шапов был хранителем как коллекций своего старинного рода, историей которого он активно занимался в последние годы, так и выразителем лучших традиций: достоинства и уважения к человеку, преданности делу науки.

До последних дней он не переставал работать над изданием «Эклоги»¹⁴, исследовал списки устава князя Ярослава¹⁵ — эти издания вышли уже после смерти ученого. К его работам будет обращаться не одно поколение историков, а сам он останется образцом для своих коллег.

¹ *Емченко Е. Б.* Юбилейное заседание к 70-летию Я. Н. Шапова // АЕ за 1998 г. М., 1999. С. 419–429; *Белякова Е. В.* Я. Н. Шапов — археограф // Археографический ежегодник за 2001 год. М., 2002. С. 260–268; *Найденова Л. П.* История русской Церкви в работах Я. Н. Шапова // Церковь в истории России. Сб. 5. М., 2003. С. 20–32; *Найденова Д.* Руският медиевист Я. Н. Шапов на 75 години // *Paleobulgarica*-Старобългаристика. 2003. Т. XXVII. В. 2. С. 100–106; *Лисовой Н. Н.* Я. Н. Шапов и школа русского канонического права // Религии мира. История и современность. 2004. М., 2004. С. 9–18 и др.

² *Шапов Я. Н.* Смоленский устав князя Ростислава Мстиславича // АЕ за 1962 г. М., 1963. С. 37–47; Редакции устава князя Ярослава Владимировича // Проблемы источниковедения. М., 1963. Т. 11. С. 481–513; *Шапов Я. Н.* Новый список новгородского устава князя Святослава Ольговича (Из собрания Е. Е. Егорова) // Записки Отдела рукописей РГБ. М., 1963. Вып. 26. С. 395–398 и др.; Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / Под ред. *Я. Н. Шапова*. М., 1976; *Шапов Я. Н.* Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI–XIV вв. М., 1972.

³ *Шапов Я. Н.* Рецепция сборников византийского права в средневековых балканских государствах // Византийский Временник.

- М., 1976. Т. 37. С. 123–129; *Щапов Я. Н.* Вторая жизнь памятников права Древней Руси // Россия на путях централизации. М., 1982. С. 208–213.
- 4 *Щапов Я. Н.* Собрание И. Я. Лукашевича и Н. А. Маркевича: Описание. М., 1959.
 - 5 *Щапов Я. Н.* Археографическая экспедиция в Горьковскую область // ТОДРЛ. М.–Л., 1958. Т. 14. С. 613–618 и др. отчеты.
 - 6 *Щапов Я. Н.* Греческие рукописи в собраниях Варшавы и Кракова // ВВ. М., 1973. Т. 34. С. 257–261; *Щапов Я. Н.* О судьбе библиотеки полоцкого Софийского собора // ВИ. М., 1974. № 6. С. 200–204; *Щапов Я. Н.* Восточнославянские и южнославянские рукописные книги в собраниях Польской Народной Республики. М., 1974. Ч. 1, 2.
 - 7 Я. Н. Щапов завершил совместно с И. С. Чичуровым и Ю. К. Бегуновым издание В. Н. Бенешевича: Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. Труд В. Н. Бенешевича. Т. 2 / Подг. к изд. и снабжен дополнениями Ю. К. Бегуновым, И. С. Чичуровым и Я. Н. Щаповым Под общим руководством Я. Н. Щапова. София, 1987.
 - 8 Обращение патриарха Кирилла к директору ИРИ РАН Ю. А. Петрову в связи с кончиной Я. Н. Щапова опубликовано на сайте ИРИ РАН. <http://iriran.ru/?q=node/476>
 - 9 Я. Н. Щапов возглавлял редколлегия первых шести выпусков сборника до 2005 г.
 - 10 *Щапов Я. Н.* Международный семинар «От Рима к Третьему Риму» // Вопросы истории. 1982. № 3. С. 150–151; См. также: *Белякова Е. В., Щапов Я. Н.* Новеллы императора Юстиниана в русской письменной традиции (К истории рецепции римского права в России). М., 2005. С. 4–5.
 - 11 *Щапов Я. Н.* Справочный инструментарий историка России. М., Наука, 2007.
 - 12 Письменные памятники истории Древней Руси. Аннотированный каталог-справочник / Под ред. Я. Н. Щапова. СПб., 2003.
 - 13 О деятельности Я. Н. Щапова в качестве руководителя ИППО см.: Памяти Я. Н. Щапова // Православный Палестинский сборник. М., 2011. Вып. 107. С. 371–375.
 - 14 *Щапов Я. Н.* Византийская «Эклога законов» в русской письменной традиции. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2011.
 - 15 The Yaroslavsky copy of the Pravda Russkaya. The Legislation of the Yaroslav the Wise. Yaroslavl, Rubinsk 2011.

**МАТЕРИАЛЫ КОНФЕРЕНЦИИ
«ЦЕРКОВЬ И РУССКАЯ ПРАВОВАЯ ТРАДИЦИЯ»
(к 80-летию чл.-корр. РАН Я. Н. Шапова)**

**МАТЕРИАЛЫ КРУГЛОГО СТОЛА
«КОРМЧИЕ КНИГИ:
ИТОГИ И ПЕРСПЕКТИВЫ ИЗУЧЕНИЯ»**

Г. С. Баранкова

**Невѣдомы(х) словесъ изложено Гевргіємъ,
митрополито(м) кїевьскимъ, Германъ игоүмену
въпрашающъ, вномъ повѣдающъ:**

вопросы подлинности памятника и особенности его языка

Предлагаемая статья посвящена исследованию текста и языка относительно недавно открытого Л. В. Мошковой и А. А. Туриловым памятника, авторство которого, как это следует из заглавия (**Невѣдомы(х) словесъ изложено Гевргіємъ. митрополито(м) кїевьскимъ. Германъ игоүмену въпрашающъ. вномъ повѣдающъ**), принадлежит киевскому митрополиту Георгию, находившемуся на митрополичьей кафедре с 1061/62 по 1075 г. Георгий, носивший титул патриаршего синкелла, обычно упоминается в связи с церемонией открытия и прославления мощей князей-мучеников Бориса и Глеба [Поппэ 1996: 451; Подскальски 1996: 451; Турилов 2004: 212–213]. Известно, что Георгий, поначалу «не твердо веруя к святыма», но впоследствии, уверившись в их святости, способствовал распространению их культа на Руси. При Георгии осуществилось введение преп. Феодосием Студийского устава в Киево-Печерском монастыре.

Помимо новонайденного памятника, известного на сегодняшний день в единственном списке РГБ, собр. Юдина № 1, XV в., лл. 23–28, Георгию (на основании заглавия) приписывается еще одно произведение — «Стязание с латиною», также

сохранившееся в единственном списке (РНБ. Собр. Софийское № 1285. XV в.). Однако принадлежность этого сочинения Георгию оспаривалась уже в XIX в., ибо оно более чем наполовину дословно совпадает с Посланием митрополита Никифора (1104–1121) князю Владимиру Мономаху о вере латинской. Впервые сомнение в его принадлежности Георгию высказал А. С. Павлов, считавший, что «Стязание» является поздним компилятивным произведением, составленным на основе Послания Никифора [Павлов 1878: 58], в противовес утверждению Попова, рассматривавшего «Стязание» как труд митрополита Георгия [Попов 1875: 91]. Текстологическое и лингвистическое исследование «Стязания», предпринятое нами, дало новые свидетельства в пользу точки зрения Павлова [Баранкова 2006: 43].

Кроме того, ряд ученых XIX–XX вв. на основании упоминания митрополита Георгия в раннем древнерусском каноническом «Вопрошании» Кирика считали его автором еще одного не дошедшего до нас сочинения этого митрополита-грека. При этом само существование этого произведения Георгия, его объем и состав являлись предметом оживленных дискуссий, в результате которых одни исследователи [Голубинский 1997: 436] отождествляли его с «Заповедями св. ко исповедающимся сыномъ и дочерем», другие [Смирнов 1912: 309–319] считали возможным приписать Георгию анонимное сочинение, сохранившееся в сборнике ГИМа Син № 3, условно названное этим ученым при публикации «Написание митрополита Георгия русскаго и Феодоса». В своем «Вопрошании» Кирик ссылаясь на это сочинение в диалоге с Нифонтом, называя его «Написанием митрополита» в связи с тремя статьями: об отправлении сорокоуста по живых, о супружеском воздержании во время Великого поста и о невозможности причащения по пады своим мужем.

В связи с тем что ответы митрополита Георгия на вопросы игумена Германа сохранились в единственном списке XV в., вопрос о подлинности памятника и об отнесении его ко второй половине XI в. требует дополнительного исследования. С содержательной стороны он был досконально изучен А. А. Туриловым, который отметил, что «Среди правил нет, как кажется, ни одной статьи, которая не могла бы быть отнесена к третьей четверти XI в. — времени возникновения первоначального текста вопрошания» [Турилов 2004: 217]. Однако лингвистически

памятник пока не проанализирован, а публикатор ограничился лишь краткими замечаниями о древности его языка.

В то же время при издании А. А. Турилов обратил внимание на дефектность списка «Неведомых словес...», в котором между лл. 26 и 27 в кодексе утрачен один лист. Следующий далее текст на лл. 27 и 28, по мнению А. А. Турилова, скорее принадлежит тому же произведению Георгия, чем является самостоятельной подборкой правил [Турилов 2004: 214].

Однако детальное обследование рукописи Юд–1 показало, что считавшийся публикатором утраченный лист находится в рукописи не на своем месте (по нумерации это лист 30) и написан он тем же почерком [Баранкова 2008: 87–88]. Текст на л. 26 об. заканчивается словами: **Аще покаалникъ жена ү...** (это пункт 81 в издании Турилова), а текст на л. 30 является его явным продолжением: **мре(т̄) прѣваа ли не покаалникъ. а(ж) ѡженитсѧ второе законѣ и хощет сѧ вѣнчае҃тсѧ но не главѣ, покладати вѣн҃ца но на рамѣ.** Эта статья находит довольно близкое соответствие с пятым по номеру пунктом в Правиле с именем Максима, ср.: **Аще комъ жена прѣваа оумре(т̄). да ѡженитсѧ и второю. в законѣ венчае҃тсѧ да не на главѣ емү покладаетсѧ венець но на рамѣ. и приме(т̄) епитѣ(м)ю ѿ году до году.**

В то же время конец л. 29 свидетельствует о том, что его продолжение находится не на л. 30, а на л. 31:

л. 29 об. ... **ѡ сем во извѣсти бж(с̄)твеныи паве(л̄) ст҃го д҃ха гла вша. Чашѣ же похорони(т̄) по(п̄) ли д҃яко(н̄) прѣвое похоронили. второе с вино(м), тре[тѣе]¹ с водою. иже (с̄) потрѣви(т̄) є с вино(м) то не по[трѣбит (?)]...²**

л. 31: **аще ли с водою послѣди. да не потрѣбитсѧ. но г҃бою потрѣбитсѧ прилежно.**

На л. 30 содержатся те же статьи канонического и обрядового характера, что и на предыдущих лл. 23–27, а также на л. 28. Он также разделен на отдельные пункты небольшими киноварными заголовками, местами пропущенными из-за невнимательности писца, как это имеет место на предыдущих листах. Всего здесь насчитывается 19 статей (не считая пункта 81, пронумерованного в издании Турилова), из которых только для 5 (4°, 11°, 15°, 17°)³ нам не удалось отыскать соответствий в других епитимийных памятниках. При этом одна статья явно производит впечатление испорченной: 4° **по м̄ десяти лѣ(т̄) достоятъ прозвѣтерѣ в ризахѣ.** Также сильно искажена при переписывании статья 13°:

Аже сѧ покаеши ко ѿцю. а бѣде(т) покаасѧ погъ (ж) да аже (с) ѡхлупи(т) поповѣства ѡць та(ж) начнетъ хо(ди)ти покаати(с) къ снѣви вышнемѸ не достонитъ пріати зане ѿць емоу былъ, ср. аналогичный пункт в «Изложении правилом апостольским и отеческим»: 30 Погъ аще покаеѧ ко ѡць да же сѧ охабитъ ѡць попо(в)ства и хотити начне(т) покаати(с) к сынѸ вышемѸ не достон(т) его приема(ти) зане ѡць емѸ былъ.

Весьма интересна статья 18°, связанная с отношением к князю, на которого наложена епитимья:

18°. Аще бѣде(т) кня(з) во опитеміи еѧ(ж) ради нѣгдѣ лзѣ въ цркви ити и стояти и вдасть мл(с)тню. того ра(ди) да бы столалъ въ цркви. да храни(т) шпитемію ѡ комканіа и ѡ мѧса. Этот пункт хорошо согласуется с рядом ответов Георгия, непосредственно связанных с особенностями жизни домонгольской Руси (см. пункты 2, 13, 14, 32–34, 54).

Содержащиеся на л. 30–30 об. статьи не повторяются в тексте на лл. 23–28, кроме правила 14°, коррелирующего с номером 76 в основном тексте, которое, впрочем, можно рассматривать как вариант, не полностью совпадающий с правилом 76⁴. Отсутствие таких повторов является дополнительным свидетельством принадлежности л. 30 тексту того же памятника. Однако конец л. 30 дает возможность предположить, что за ним, скорее всего, пропущен еще один лист. Так, л. 30 об. заканчивается следующим пунктом:

20°. Прозвигеръ аще хоще(т) комкати н... сѧ ф⁵ѡелонь⁵ да не комкае(т) с попы... Край л. 30 заклеен, так что самый конец предложения не читается, а должный следовать за ним л. 27 начинается со слов: ...вздеже(т) Ко ѡгжинѸ дни постатсѧ (это правило 82 по публикации Турилова). Тем самым вопрос о дефектности списка, возможно, остается открытым. Следующее за ним предложение об Успенском посте выделено в рукописи киноварным инициалом, что позволяет рассматривать его как отдельное правило.

Обнаружение еще одного листа из «Ответов митрополита Георгия» возвращает нас к свидетельству Кирика, упоминавшему в своем «Вопрошании» к Нифонту «Написание митрополита», при этом один раз определенно говорится о том, что этим митрополитом был Георгий.

В связи с этим особый интерес вызывают две статьи — 5° и 7°, содержащиеся на указанном листе:

5°. **Аще кто дастъ в' животѣ сорокоуѣтїе ѿправити достонтѣ и пѣти.**

Свидетельство о наличии подобной статьи в «Написании митрополита Георгия» приводит Кирик: **Праша(х) его сего аще даю(т) сорокоуѣтїе слоужити за оупокон и еще живоу соуще. не можетъ ре(ч) того възбранити. а еже приносятъ спсєніа хотачи дѣши своєи. еже творитѣ. и митрополита георгїа роу(с) скаго написав'ша. а нѣ(т) того нигдѣже. лоуче вы имѣ да вышл доброу другоу пороучили дав'ше что а вы послѣ(ди) исправилъ, или оубогы(м) и всѣмъ бѣга ра(ди) прїемлющы(м). егда ли емлєшь сорокоуѣтїе. ѿ того научи глѣ. брате а быти како не съгрѣшати волѣ. видиши ли мртѣвецъ не съгрѣшає(т) [Рог—257. Л. 531 об.].**

Эта статья из «Вопрошания» Кирика по-разному понималась исследователями. Вопрос заключался в том, разрешал ли сорокоустие митрополит Георгий. Голубинский понимал ее как содержащую запрет со стороны Георгия на отправление сорокоуствия по живых, давая следующий перевод приведенного фрагмента текста: «Нельзя, сказал, того запретить, так как приносят, желая спасения своей душе; хотя ты и приводишь Георгия митрополита русского, написавшего (запрещение), а нет того нигде» [Голубинский 1, 1, 436, пр. 3; 1, 2, 539].

Аргументом в пользу этого прочтения являлось наличие в «Заповеди св. отец ко исповедающимся сыном и дочерем», которую Голубинский считал принадлежащей перу Георгия, статьи, содержащей подобный запрет: **Аще кто живѣ сы вдасть за оупокон сорокоуѣтїе пѣти за сѧ что недостоино.**

Совсем иначе толковал эту статью А. С. Павлов, предложивший следующий перевод статьи из «Вопрошания» Кирика: «Нельзя възбранять сорокоуста по живых, если они делают таковыя приношения для спасения души своей, что, как ты говоришь, написал и митрополит Георгий, хотя он нигде этого не писал. Я же думаю, что лучше бы им поручать доброму другу часть своего имени с тем, чтобы он, после их смерти, исправил по ним сорокоуст и раздал милостыню». И далее: «Итак, весь контекст речи — скорее всего, в пользу того, что Кирик имел в виду правило митр. Георгия, дозволяющее сорокоусты по живых, с чем был не вполне согласен Нифонт» [Павлов 1881: 346—347]. С. Смирнов, атрибутировавший анонимное сочинение из Син—3 митрополиту Георгию и отметивший

в документе наличие правила, разрешающего сорокоустие по живых (22. **Аще кто живъ дастъ за сѧ сорокоустїе достонть пѣти**), тем не менее не дал окончательного ответа, кто из двух ученых прав в этом вопросе, хотя склонялся к мнению Павлова. Обнаруженный текст на л. 30 констатирует, что в этом вопросе был прав А. С. Павлов, когда утверждал, что Георгий позволял отправлять сорокоуст по живых.

Еще одна статья на считавшемся ранее утраченном листе (7°. **А оу попа свое(ѣ) попадїи не достон(т) комкати**) также находит соответствие в «Вопрошании» Кирика, правда в особой редакции этого памятника: «И рехъ митрополить написаль: “причаститись попад(ь)и отъ своего попа [не] достонть”» [Смирнов 1912: 311]. Эта редакция характеризуется тем, что в ней материал систематизирован не по вопросам Кирика, Илии и Саввы новгородскому епископу Нифонту, а по различным рубрикам: «О кающихся», «О женящихся», «О наложницах» и т. п. Рассматриваемая статья содержится также и в рукописи, названной Смирновым «Написанием митрополита Георгия русскаго и Феодоса»: 9. **Отъ попа своего не достонть попадїи комкати**. Кроме того, она представлена в компиляции «Заповед и св. ко исповедающимся сыном и дочерем», правда, по спискам имеются разночтения и лишь в одном из них содержится частица **не**, остальные списки дают утвердительный ответ на поставленный вопрос. Примечательно, что соответствие еще одной статье, посвященной супружескому воздержанию во время Великого поста и упомянутой Кириком в его «Вопрошании», на рассматриваемом л. 30 отсутствует.

Таким образом, из 3 пунктов «Вопрошания», где Кирик ссылается на митрополита, в нашем памятнике представлены два. Рассмотренные статьи 5° и 7°, содержащиеся на л. 30, дают определенный ответ о том, что эти правила входили в «Написание митрополита Георгия» и являются своеобразным подтверждением того, что перед нами подлинный памятник, составленный митрополитом Георгием, а также то, что обнаруженный текст на л. 30 принадлежит тексту «Неведомых словес» митрополита Георгия.

Что же касается соответствий правилам, изложенным на л. 30, статьям из других сборников епитимийного характера, то, как и в тексте на лл. 23–28, их наибольшее число совпадает с ЗИСД (это номера по изданию Смирнова 45, 36, 50, 58, 59,

60, 82 и 19), т. е. из двадцати пунктов, изложенных Георгием на этом листе, с ЗИСД совпадают восемь. Шесть правил в рассматриваемом тексте совпадает с пунктами из «Написания митрополита Георгия русскаго и Феодоса» (это номера 22, 8, 9, 7, 5, 6 по изданию Смирнова). Кроме того, наблюдается совпадение анализируемого текста по трем пунктам с Заповедью «Аще епископ» (номера 16, 18, 19 по изданию Смирнова), «Правилom с именем Максима» (номера 5, 31 по Смирнову), а также по одному пункту с «Правилom о церковном устроении» (29) и с «Изложением правилom апостольским и отеческим» (30).

В связи с тем что «Ответы митрополита Георгия» дошли до нас в единственном известном на сегодняшний день списке, древность памятника может быть подтверждена его лингвистическим анализом. Отметим, что список XV в., как этого и следует ожидать, не содержит архаичных орфографических черт, которые можно было бы отнести к правописанию протографа XI в. Однако он интересен своими ярко выраженными древнерусскими особенностями, среди которых укажем лексемы с начальным **о** вм. ц-слав. **ѣ**: **одною**, а также начального **о** вместо **ѣ** в ряде грецизмов: **опитѣмыа**, **октѣнїа** (при наличии слова **епитѣмыа**), полногласные формы **коровїа**, **молока**, **молодѣ**, **полотно**, **сорочица**, др.-рус. причастные формы **вложачи**, **вѣдаючи**, **хотѣчи**, передачу этимологического сочетания *tj в ряде случаев как ч: **немочи** (быть нездоровым), **свѣчи**, **гачи**, **птичь**, *dj — как ж: **невѣжю**, **исповѣжю**; из грамматических форм представлены местоименные формы **собѣ**. Как древнерусскую особенность, на которую указывал еще акад. Соболевский, заключающуюся в пропуске одного слога вместо двух, почти тождественных, можно рассматривать лексему **конархати** вм. **канонархати** [Соболевский 2004: 150]. В памятнике отмечаются формы двойственного числа.

Лексический анализ рассматриваемого памятника показывает, что в нем представлен пласт лексики, относящийся к наиболее ранним древнерусским (оригинальным и переводным) произведениям, что вполне объяснимо его непосредственной связью с бытовыми реалиями и обиходом древнерусского общества.

Кроме того, отмечается лексика, известная по наиболее ранним древнерусским оригинальным и переводным, а также церковнославянским (древнеболгарским) переводам. Укажем наиболее характерные примеры:

Лексемы **бобровина** «бобровое мясо» и **медвѣдина** «медвежье мясо» известны по антилатинским сочинениям Феодосия Печерского и митрополита Никифора, содержатся в «Заповеди св. отцов» (в Дубенском сборнике), Паисиевском сборнике XIV–XV в. [Срезн. I: 124; СДРЯ I: 248]

болестъ — отмечено по летописям, «Памяти и похвале князю русскому Владимиру», «Пчеле», Хронике Георгия Амартола [Срезн. I: 144–145]

вышивити «выломать, вытолкнуть» — зафиксировано по I Новгородской летописи [Срезн. I: 458]

Лексемы **говѣние** («пост»), **говѣти** («поститься») отмечаются в ранних древнерусских и древнеславянских памятниках: Новгородской летописи, Новгородской Кормчей, «Пандектах» Никона Черногорца, «Словах» Григория Богослова с толкованиями Никиты Иракийского XV в., Ипатьевской летописи, Житии Андрея Юродивого, Правиле митрополита Иоанна, I Псковской летописи, Русской Правде и др. [Срезн. I: 532–533; СДРЯ II: 343–344]

гѣмьнице — «место на макушке, выстригаемое у священнослужителей и монахов, гуменце, tonsura» отмечено в Ипатьевской летописи, сочинениях Кирилла Туровского, Кормчей Новгородской 1280 г., Рязанской Кормчей 1284 г. и Варсонофьевской Кормчей конца XIV в. [Срезн. I: 1138; СДРЯ II: 405]

дѣнище — «день пути», зафиксировано только по древнерусским памятникам (Лаврентьевской, Ипатьевской, Переяславской, I Новгородской летописям, Хронике Георгия Амартола [Срезн. I: 768–769]

заходѣть, проходѣть — в значении «отхожее место» — отсутствует в словарях

коверѣть — отмечено по летописям, Житию Андрея Юродивого, «Сказанию о Борисе и Глебе», Уставу студийскому. (А. И. Соболевский причислял это слово к русизмам.) [Срезн. I: 1244, СДРЯ IV, 233]

Лексемы **комѣкание** и **комѣкати** известны по древнейшим южнославянским и древнерусским переводным и оригинальным памятникам: **комѣкание** «причащение» зафиксировано в Житии Андрея Юродивого, сочинениях Феодосия Печерского, «Пандектах» Никона Черногорца, Прологе 1383 г., «Мериле праведном», «Златой цепи» и др. [СДРЯ IV, 248–249]

комѣкати «причащаться» встречается в Изборнике Святослава 1073 г., Синайском патерике, «Вопрошании» Кирика, «Зла-

тоструе» XII в., Троицком сборнике XII в., Печерском патерике, «Пандектах» Никона Черногорца 1286 г., в Варсонофьевской и Ефремовской Кормчих и т. д. [Срезн. I: 1267, СДРЯ IV: 249]

копытце — «род обуви» — отмечено по Житию Феодосия Печерского, Прологу XIV в. [Срезн. I: 1282; СДРЯ IV, 263], представлено в ЗИСД

крѣстьць — «маленький крест» — известно по Дубенскому сборнику и Ипатьевской летописи [Срез. I: 1349; СДРЯ IV, 23 З]

наколѣнокъ — «наколенник» — отмечено по Описанию имущества царя Ивана Васильевича [Срезн. I: 293]

налѣзти, налезти — «встретить, найти» известно в этом значении только по древнерусским оригинальным и переводным текстам — летописям, Житию Андрея Юродивого, «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия [Срезн. II: 297–298]

попадниа — «жена священника» — отмечено в Церковном Уставе Владимира, «Хождении Богородицы по мукам», «Вопрошании» Кирика, Ипатьевской и I Новгородской летописях [Срезн. II: 1186]

ноли — древнерусский союз, известный по «Повести временных лет», «Вопрошанию» Кирика, «Поучению» Владимира Мономаха [Срезн. II: 465]

оухавити «покинуть, оставить», «перестать, прекратить», «отстать, воздержаться», «лишиться» — отмечено также только по древнерусским произведениям — «Повести временных лет», Житию Андрея Юродивого, Сочинениям Феодосия Печерского, «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия [Срезн. II: 836]

прозвигтеръ — употребительно как в южнославянских, так и древнерусских текстах, преимущественно ранних, — в «Слове о Законе и благодати» митрополита Илариона, «Исповедании веры» митрополита Илариона, Ефремовской Кормчей, «Повести временных лет», в Житии Феодосия Печерского, Правиле митрополита Кирилла [Срезн. II: 1525–1526]

рота — «клятва, присяга, клятвенное удостоверение», зафиксировано по древнейшим древнерусским памятникам — Договору Святослава, Житию Андрея Юродивого, Договору Игоря, «Русской правде» Ярослава, «Богоучении» Владимира Мономаха, «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия, во фразеологическом сочетании **на ротѹ водити** — отмечено по летописям [Срезн. III: 176–178]

сило — в значении «силок» — известно по древнерусским произведениям — «Вопрошание» Феогноста, Поучению митрополита Фотия, Дубенскому сборнику [Срезн. III: 351]

сирота — в значении «нищий, бедняк», «слуга, холоп» — зафиксировано в Поучении Луки Жидяты, Поучении Ильи Новгородского, «Слове о челяди», в переносном значении «раб» — в Житии Андрея Юродивого [Срезн. III: 358–359]

Восточнославянизм **сорочица** («исподняя рубашка») встречается в Житии Феодосия, Суздальской летописи, «Пандектах» Никона Черногорца и т. д.

стонога — «мокрица» — отмечено по Дубенскому сборнику (Заповедям св. Отец) [Срезн. III: 846]

цьрквница — уменьшит. от **цьрки** отмечено в Синайском Патерике, Ефремовской Кормчей, Житии Феодосия, Хождении Даниила игумена, Студийском Уставе 1193 г. [Срезн. III: 1441]

челадинъ — «раб», известно по древнейшим древнерусским произведениям: Договору Олега с греками 911 г., Договору Игоря 945 г., Русской Правде Ярослава, «Поучению» Владимира Мономаха [Срезн. III: 1496–1497].

Сопоставление языка рассматриваемого памятника с языком «Заповеди св. отец ко исповедающимся сыном и дочерем» и анонимным сочинением, опубликованным Смирновым под заглавием «Написание митрополита Георгия русскаго и Феодоса», а также с другими каноническими произведениями, где представлен параллельный текст, дает интересные результаты, свидетельствующие о том, что в тексте «Неведомых словес» митрополита Георгия в ряде случаев представлена более древняя лексика: ср. следующие примеры (на первом месте поставлены лексемы из сочинения Георгия):

налѣсти — **искати** ЗИСД, но **налѣсти** НМГ, **вlazити** — **входити** ЗИСД (при наличии в одном случае варианта **вlazити**), **в силѣ** — **в тенѣтѣ** ПМ — **в сѣтѣ(х)** «Заповеди св. отец о Велицем посте» в Берлинском сборнике, **гүменца** — **верха** ЗИСД, **комкание**, **комкати**, то же в ЗИСД и НМГ, но **причастие**, **причащение** в Правиле о церковном устроении, **Заповеди иереям, диаконам и клирикам**, **прещавъ слүжити начнеть** — **вслѣшавше(с) литүргисати начнеть** ЗИСД, **исповѣдна** — **покапалнаго** ЗИСД — **дүховнаго**, **исповѣсть** — **покаетса** ЗИСД, **преставлѣтиса** — **оүмирати начне(т)** ЗИСД, **говѣнїе** — **постъ**.

Вопрос о том, является ли сочинение Георгия переводом или переработкой этого текста Германом, бывшим, по мнению ученых, игуменом монастыря Спаса на Берестове [Голубинский 1997: 301; Шапов 1989: 141; Турилов 2004: 213], или оно было переделано другим, анонимным древнерусским книжником, остается открытым. Несомненно, что вопросная часть ответов в нем была сокращена, хотя само заглавие памятника свидетельствует о наличии когда-то самого вопрошания. Однако ответная часть памятника, в ряде случаев совпадающая с другими каноническими произведениями, могла и не подвергнуться существенной переработке, в связи с чем весьма вероятно, что в значительной части мы имеем подлинный текст Георгия, переведенный древнерусским книжником.

Отдельно следует остановиться на вопросе о том, как переводились труды первых киевских митрополитов-греков, тем более что он до сих пор не был объектом лингвистического исследования. Вскользь его коснулся акад. А. И. Соболевский. В своей «Истории русского литературного языка» ученый кратко высказался на эту тему в связи с первыми восточнославянскими переводами: «Сверх того, мы можем а priori предполагать, что Древняя Русь, где жили митрополиты и епископы греки, где было много всякого рода сношений с Грециею, произвела некоторое количество переводов с греческого. Но мы не в состоянии сказать, что переведено в России. Мы можем догадываться, что труды киевских митрополитов-греков Иоанна II, Никифора были переведены в Киеве; мы можем предполагать, что «Пандекты» Никола Черногорца, дошедшие в списке конца XIII в., или «История Иудейской войны» Иосифа Флавия были переведены в России» [Соболевский 1980: 36]. И далее Соболевский подразделяет древнейшие древнерусские произведения на одни, в которых представлен церковнославянский язык с небольшими собственно древнерусскими лексическими вкраплениями, и на другие, в которых находится полное смешение церковнославянского элемента с русским. В числе последних ученый называл летописи, «Поучение» Владимира Мономаха, «Слово о полку Игореве».

Вопрос о том, кто были первые переводчики трудов киевских митрополитов-греков Леонтия (ум. в 1008 г.), Ефрема (1054/1055 — ок. 1065), Георгия (1062/63 — 1076), Иоанна II (ум. в 1089 г.), Никифора (1104—1121) и других, представляется весьма важным и актуальным при решении более общего

вопроса о восточнославянском переводном наследии. Учитывая длительную деятельность на Руси митрополитов-греков в XI–XII вв. и принимая во внимание, что их сочинения в ряде случаев сохранились как на греческом языке, так и в древнерусских переводах, можно с полным основанием говорить о существовании древнейшей восточнославянской переводческой школы при митрополичьей кафедре. Необходимость переводов трудов киевских митрополитов-греков, задолго до самой схизмы выступавших перед своей паствой с изложением латинских заблуждений, не подлежит сомнению. Тем более актуальным стал этот вопрос на Руси после 1054 г.

К числу антилатинских сочинений следует отнести «Послание к латинам русского митрополита Леонтия». Это полемическое сочинение, сохранившееся только на греческом языке, было посвящено полемике с латинянами, совершавшими евхаристию на опресноках. По-видимому, это старейшее антилатинское произведение, написанное митрополитом-греком для древнерусской паствы. Принадлежность этого сочинения митрополиту Леонтию подтверждает А. С. Павлов. В качестве наиболее раннего древнерусского перевода, сделанного не позднее третьей четверти XI в., А. А. Турилов называет перевод полемического трактата митрополита-грека Ефрема (ок. 1054 — не позднее 1062 г.) «О винах латин», написанного вскоре после Великой схизмы 1054 г. [Турилов 2002: 439]⁶. Затем следует назвать «Послание к папе римскому Клименту III об опресноках» митрополита Иоанна (сохранился как греческий текст, так и его перевод) [Павлов 1878: 169–186] и труды митрополита Никифора (греческие оригиналы не сохранились).

Кроме того, к этому кругу переводчиков при митрополичьей кафедре могли принадлежать Григорий Философ (в Киеве с 1062 г.), оставивший цикл похвально-учительных «Слов для Октоиха» (сохранились в древнерусском переводе), а также Феодосий Грек (XII в.), который перевел «Епистолию папы Льва I Флавиану, патриарху Константинопольскому, о ереси Евтихия», автор предисловия и послесловия к этому сочинению. Сказанное позволяет расширить источниковедческую базу исследований древнерусской переводческой деятельности, так как предполагает изучение переводов XI–XII вв., выполненных при митрополичьей кафедре и ранее не привлекавшихся для лингвистического анализа или малоисследованных с точки зрения языка.

Изучение языка киевского митрополита Никифора показало, что его произведения были переведены древнерусскими переводчиками, оставившими в текстах немало восточнославянизмов и сумевшими сохранить красоту и ясность творений этого наиболее талантливого и плодовитого митрополита-грека. Лексика, используемая переводчиками произведений Никифора, в целом может быть охарактеризована как стандартная церковнославянская русского извода, по большей части представленная в других памятниках восточнославянской и древнерусской книжности, как переводных, так и оригинальных, с достаточно большим числом русизмов [Баранкова 2005: 74–89], что сближает его творения с рассматриваемым сочинением митрополита Георгия. В то же время заметны языковые различия их произведений.

Даже простое сопоставление языка «Стязания с латиною», приписываемого, как уже упоминалось выше, некоторыми учеными митрополиту Георгию, которое мы вслед за А. С. Павловым рассматриваем как компилятивное и дословно совпадающее на две трети с «Посланием митрополита Никифора к князю Владимиру Мономаху о вере латинской», с языком «Неведомых словес», приводит к выводу о том, что лексические отличия языка двух авторов весьма велики. Достаточно сравнить небольшие антилатинские разделы двух произведений, чтобы убедиться в этом.

Показательна разница в передаче литургических терминов: **комканиѣ — причащеніе, комкати — причащати, говѣніе — постъ, артүсъ — хлѣбъ свършени и кыслин** (здесь варианты из «Неведомых словес» стоят на первом месте). Указанные различия свидетельствуют о том, что два этих памятника вряд ли можно атрибутировать одному автору — Георгию, так как налицо разница в переводе, при этом, по-видимому, перевод «Неведомых словес» является более древним. В то же время надписание «Стязания» именем этого митрополита в списке XV в. остается загадочным. Сочинение же Георгия «Неведомых словес...» лексически ближе оригинальным древнерусским памятникам, в том числе «Вопрошанию» Кирика, летописям, житиям и изобилует характерными восточнославянизмами, безыскусностью и простотой построения фраз, что скорее свидетельствует об обработке текста древнерусским книжником (самим игуменом Германом?), чем о непосредственном переводе с греческого.

Приложение 1

Ниже заново публикуется текст памятника «Неведомых словес...» по рукописи РГБ. Собр. Юдина. № 1. XV в., с включением в него л. 30, являющегося, по нашему мнению, недостающей частью сочинения митрополита Георгия. Необходимость второй публикации вызвана, с одной стороны, желанием дать полное представление о памятнике с учетом новонайденного листа, а с другой — тем, что первая публикация не является лингвистической.

л. 23

Невѣдомы(х) словесъ. изложено гевургѣемъ.
митрополито(м) кіевськимъ. германъ игоу-
мену. въпрашающѣ. вномѣ повѣдающѣ.
Аще са дѣта ро(дн)тъ и болѣти начне(т). то кре-
стити. а не зри колико е(с) днѣи бы(л) аще еди(н)
днѣ. Аще велика(г) члѣка ключитса кр(с)ти-
ти. да пре(д) крѣпнѣемъ не гастъ маса.ъ. днѣи.
ни масла. а во усмы днѣ раз(д)рѣшити
Аще ли разболитса члѣкъ. и в велицѣ немоци
боуде(т). а еще смыслити начне(т). то дати е-
моу комканіе. аще ли епитеміа бѣде(т).
Аще ли вкѣсилъ бѣдетъ снѣдно нѣчто. в да-

л. 23 об.

ти емѣ причащеніе болести дѣла.
Аще дѣта кр(с)татъ. да мати его не га(с). и. днѣи
ни ма(с) ни молока. А жена егда неч(с)та
боуде(т). не целоуе(т) еѣ(г)ліа. [В] говѣніе молодѣ
дѣтати. коровіа молока не гасти. а в говѣ-
ніе мтрѣ ссати. а на третіе не дати.
В говѣніе дѣта не кр(с)титса. ноли в сѣботѣ
лазаревѣ. и в не(д). вербнѣю а на стр(с)тнѣи не(д)ли
не кр(с)титса ноли в вер'бнѣю⁷ соѣботѣ: ~
Аще ли болно боуде(т) да кр(с)титса в сѣботоу⁸
в говѣніе. В лазаревѣ соѣботѣ митро-
политъ дѣти кр(с)ти⁹. а в великоую сѣботѣ

нї.¹⁰ Аще (с̄) каеть дѣтескъ.и. лѣ(т), или і.
а боуде(т) его съгрѣшенїа мала. да е(г̄) въ.и.
днѣ разрѣши(т). Аще бы в поганы(х) створи(а)
боуде(т) грѣхъ какыи любо. то за ты нѣ(с̄) шпн-
темїи. Аще кр(с̄)тїанъ челадинъ. прода-
сть поганымъ. да каетса велми. Ѡ года
до года. не комкае(т). а покло(н̄).вї. на оу(т)р.
А в говѣнїе достонитъ члѣка велика кр(с̄)тїти.
в соуботоу и в не(д)лю. Ѡцѣ аще не приказа-
въ свои дѣти. Ѡидеть далече. достон(т̄)
себѣ иногѣ Ѡца налѣсти. Аще прикаже(т)
Ѡцѣ дѣти оумираа. идѣ(ж) не любо боуде(т).
да сами собѣ налезоу(т) Ѡца. иде(ж) хѣта(т) пока-

л. 24

ганїе доволно е(с̄). Моужѣ и женѣ. малъ-
женома достонитъ оу единого Ѡца каатиса: ~
Аще с тремѣ женами моужатыми боуде(т) блѣ(д)
з̄. лѣ(т). не комкае(т). тако(ж) и постъ противѣ
силѣ. Аще развонника оубїеть. ли ра-
тнаго прише(д)ша на нь. да прїиме(т) шпитем-
їю за пролитїе крови. за пол лѣта ли за
волѣ. иже ли иде(т) на ра(т). и оубїеть члѣка. да
прїиме(т) шпитемїю за лѣто Ѡ причаще-
нїа. тако(ж) и постъ. Аще ли кто впаде(т)
въ ересь. и Ѡврѣжетса и шратитса. да
проклїнае(т) еретичскою вѣроу. пре(д) наро-
домъ. и вземъ млтвѣ. гастъ же съ кр(с̄)тїа-
ны. но прїиме(т) шпитемїю. в̄. лѣта. і Ѡ
цркви, и Ѡ комканїа. и Ѡ доры. и Ѡ ма-
са и Ѡ масла. и медоу. такоже и постъ.
егда скончае(т) шпитемїю помажѣ(т). мѣроу(м)
Ѡдада(т) шпитемїю емоу. и комкае(т)
а во. и. днѣ кр(с̄)тїти дѣта. аще ли при-
ноу(жи) то и ворже. Аще дѣта внезапѣ
оумре(т) без волѣзни. а не крїно. тако(ж) не ра-
зоумѣти емоу смрти. нѣ(с̄) шпитемїи.
Бѣлаца в сорочицѣ и в гача(х) и в копытц(ѣ)х.
погревати. без наколѣнковъ. тако покаа-
льника. Моуже(м) не досто(т) в женьскы(х) по-

24 об.

ртѣхъ ходити. ни жена(м) в мужьскы(х). Жена
ро(ди)вше дѣта начне(т) преставлати(с). а вѣде(т) еди(н)
днѣ исшелъ. умывшеся еи достои(т) комкати
немоши дѣла. Третією женою не достои(т)
уженитиса покаалникѣ. Егда вѣде(т) неч(с)та
жена. не достои(т) влазити въ црѣвь. ни про-
скоуръ пеши. Иже вѣсныи погубитса до-
стоитъ погрести е(г). и пѣти на(д) нимъ. вѣсѣ бо
виноватъ а не шнѣ. Аще ли не вѣсенъ са
погоубитъ. не пѣти на(д) нимъ ни погрѣвати
его. тако и повреци е(г). Аще члкъ възмы-
слитъ на грѣ(х) и страха. ра(ди) бжїа. въспранеть
ѡ лоукаваго свѣта вражїа. нѣ(с) емоу за то ш-
питемїи, многое тѡ елико за. к. днѣвъ.
но плачетса къ боу. за разслабленїе оума.
смирениемъ. тако покрывъ его е(с) ѡ прельсти
дїавола. Не подовае(т) оубо оу латыни ко-
мканїа прїимати. ни мѣтвы. ни пити с ними
изъ единѣ(х) чашь. ни гати с ними изъ единѣхъ
съсоудовъ. ни понагїа имъ давати.
Аще которыи кр(с)тїанъ да иде(т) на пѣтъ. да возме(т)
с собою землици. смѣшены въ бгѡавленнѣи во-
дѣ. на вели(к) днѣ и на рж(с)тво х(с)во и на петровъ
днѣ. разм(ѣ)сивше и в чистѣи вод(ѣ) и пїе(т) да возме(т)
масло. Аще ли съсѣ(д) усквернитса на пѣти

л. 25

тою(ж) землицею помыти. Аще сам са
шпогани(т). а то(ж) испити. Аще вѣдетъ
в сѣдѣ(х) оу латинина пили. то мѣтѣ(т) ство-
рше и пити изъ ни(х). Аще кто челадина
оубїетъ. то тако и развонникъ. шпите-
мїю прїиме(т). Достои(т) мл(с)тно створи-
ти. аще са ключи(т) и пре(д) члкъ. Троудова-
томуу достои(т) здравыми¹¹. И стѣи
бо василїи. и григорей бгѡсловецъ. стрѣпы и(х)
умываста. и не гнѣшаста(с). не¹² достои(т)
в латынестѣи црѣви стоати. ни пѣнїа и(х)
слоушати. Аще са скотина възвѣси(т). и за-

рѣжоу(т) ю гаси. но простѣи челл(ди), ли сирота(м)
 не покаалникомъ. Чесновито(к) лоукъ
 достон(т) гаси. В масленю не(д)лю. в сре(д)
 и в пл(к). гаси рыбы и масло. Въ блгвѣще-
 нїе. и въ. м. м(ч)къ. вдною днѣмъ. гаси
 а не кланати(с). Въ говѣнїе глава стри-
 ци. в не(д)лю, и в сѣ(б). В не(д)лю достон(т) про-
 скоуры печи. В не(д)лю достонитъ аще не вѣ-
 де(т) хлѣва. с проскѣрами мало испечи.
 Кртоу(с)¹³. З. днї ломитса. егда и слѣ(ж)ба конча-
 етса велика днї. А се ш цркѣн¹⁴
 Аще еп(с)пъ ли прозвѣтеръ уснованїю цркѣви
 млѣвѣ створить. и вниде(т) въ влгтарь и въ-

л. 25 об.

зложи(т) на сѣ. патрахиль и ѿелл(н) и повелитъ
 двѣма криликома¹⁵ взати раз(д)нѣ свѣчи и ста-
 ти швапшл¹⁶ стола. и вземъ кандило. пока-
 ди(т) столъ кр(с)томъ. и на десной странѣ и на шѣ-
 ен. и по семъ ре(ч)тъ г(с)и помилзи. и створить
 млѣвѣ, и бл(с)вить ствлъ. ш деснѣю странѣ
 стола. и ш шѣюю тако. и почнѣтъ цркѣв дѣ-
 лати. Стѣоу(ж) трапезѣ в великын четве-
 ртокъ помываю(т). первое оукропомъ. разье-
 млю(т) на бл(с)внїе. а второе радостьмою. и тѣ
 разьемлю(т) тако(ж). а гоубоу еюже вѣдѣтъ по-
 мыли, разѣдробл(т) на части. раздають тревѣ-
 юцимъ. Аще нова цркѣви поставлена. и
 тѣи вечеръ и заоутра шпѣти канонъ. во и-
 ма тоа цркѣви. егда вѣде(т) година литоургии.
 шбонти школо всего домѣ вѣїа со кр(с)ты.
 и въше(д)ше въ цркѣв створше шктенїю, не сво-
 лочитса ризъ. но прл(м) початїю литѣргїю. до-
 стонитъ же е. иномоу прозвѣтероу пѣти. а
 без литона. не достонитъ литоургисати.
 а литонъ шсѣаеетса. когда и цркѣв шсѣають.
 ли митрополита ставл(т) ли еп(с)па. Аще не шсѣе-
 нна цркѣви без литона, не достон(т) пѣти в неи
 аще шсѣина достон(т). А цркѣви без моще(и)
 не сѣатъ. но мощи въ д. столпци трап[е]-

л. 26

зныа¹⁷ влѡжа(т). Аще оу кого цр̑квица бѣде(т)
в домѣ. достонитъ в неи литоургисати. а
не кр(с)тити дѣтен. ноли въ зборнои цр̑кви
и в шатрѣ не достонитъ литоургисати. аще
боуде(т) цр̑кви за полъднѣща. но вже бѣдетъ
дале днѣща. ли двою. до(с)итъ слѣжити: ~
А се ѡ еп(с)пѣ(х)¹⁸ ѡброученомѣ на еп(с)пѣ-
ство. не достоинно и гоуменца, простри-
гати. но егда поставленъ бѣде(т).

Еп(с)па митрополитомъ не ставити на¹⁹ ве(ч)рѣ
бгѡбавленїа х(с)ва. митрополи(т) кр(с)титъ са(м)
единѣмъ ч(с)тнымъ кр(с)томъ. а заоутра не
велитъ кр(с)ти²⁰. На въскр(с)нїе митрополи(т)
епа(р)е чте(т). къ дверемъ лицемъ: ~
Еп(с)пѣ не литоургиса(л) естъ. то не дае(т) проскѣ-
ры. но прозвѣтеръ иже бѣде(т) слоужилъ: ~
Сѣннимъ кр(с)тѡмъ достон(т) на прохѡды ити.
то бо естъ кр(с)тїанѡмъ ѡрѣжїе на бѣсы дано.
Аще ли с моцми боуде(т) не до(с)итъ его носити на
собѣ. и не хѡ(ди)ти с нимъ на захѡ(д). но дрѣжа-
ти въ ч(с)тѣ мѣстѣ. и тоу поклонитисѧ пре(д)
ни(м). Аще ктѡ комкати хѡще(т). да ко(м)ка-
е(т) велми. ч(с)тныи кр(с)тѣ цѣловавшѧ ма(с) и сыра
не гаси. В ка(ди)лницу темїанъ влѡжа-
чи. нѣ(с) бл(с)внїа роукою. Проскѣрѣ и зоиде(т)

л. 26 об.

и. днѣ не пѣти ею. Моци сѣпа цѣлѡва-
вшѧ, достон(т) калоугерѡ(м) гаси масло. а бѣлце(м)
масо. но не мыти(с) тѡ(м) днѣ. Гадше не цѣ-
ловати еу(а)глїа. ни доры имати. Бѣлце(м) мѣ-
жемъ достон(т) кр(с)тѣ носити на собѣ. тако со-
вокѡплати(с) с женами своими гадше²¹ цѣ(л)ловати
моци. Аще ктѡ въ цр̑кви оудавитсѧ. ли
срѣжетсѧ единъ мѣъ ѡпоустатї ю. и паки
в неи оучнѣ(т) слоужити Имже полотно(м) бѣде(т)
покрывана икона. не достон(т) в немъ ничто(ж) до-
спѣти собѣ. но токмо цр̑кви. Аще ктѡ
дасть. портъ цр̑кви в немже хѡ(ди)лѣ достон(т)

оустроити цркви є(ж) хоще(т). Аще кто погуби(т) кр(с)тць. нѣ(с) за то шпитемѣи, не хоща бо его погоуби(л). ~ Аще вѣде(т) на коврѣ кр(с)тць. достоинтъ на не(м) сѣдѣти: ~ По(п) аще твори(т) блѣ(д). не пѣти ємѣ до смрѣти в ризахъ. ~ Показникъ блѣ(д) твори(т). дѣакономъ не стати ємоу потомъ. ~ [А]ще не вѣси оучити како кающаго(с), и епитемѣи давати противѣ грѣху. то оуче ти не прѣймавше. но [о]ж вѣси то прѣймаи : ~ На(д) мртѣвы(м) пѣвше простымъ не ко(м)кати. а прозвѣтеромъ не литургисати. дѣакъ²² аще вѣде(т) верхъ простириженъ не достоинтъ ємоу животины рѣзати. ~ Аще показникъ жена оу-

/л. 30/

мре(т) перваа, ли не показникъ. а(ж) шженитса второе законъ. и хощет са вѣнчати да вѣнчается. но не главѣ. покладати вѣнца. но на рамѣ: ~ Аще пѣсти(т) женѣ да не в(ѣ)нчаются. тако аще и третю ю поиме(т). Аже вѣде(т) швѣдена жена дѣакоу оумре(т). не совокупивши(с) с нимъ достоинтъ ємоу инѣ поавше стати попѣ(м). [Д]остон(т) вѣ кр(с)тць иконѣ скovati. По. м. десѣти лѣ(т). достоинтъ прозвѣтерѣ в ризахъ. Аще кто дасть ѣ животѣ. сорокоустѣе. шправити достоинтъ и п(ѣ)ти. [А]ще по(п) око вышнєе(т) грѣхѣ(м). показетса шцю и паки начне(т) слѣжити: А оу попа свое(т) попадѣи, не достон(т) комкати. [А]ще прозвѣтерѣ хоще(т) кр(с)тити д(ѣ)тѣ, и шцѣ быти. да приваже(т) ч(с)тць платъ ко иконѣ, и вложи(т) дѣтѣ в неи, егда на переносѣ несе(т). повели(т) инѣ да несе(т) за нь. тако(ж) и комканю. На ротѣ попови не до(с)нитъ водити. Аще в поганьствѣ створи(л) вѣде(т) блѣ(д). ли грѣхъ какии люво развѣни дшегоубства. по крѣни не вѣде(т) согрѣ[ши]лѣ. стати бо такомѣ прозвѣтерѣ(м) [Ро]ж(с)тѣ²³ масопѣста(т) ѣси испѣдници

/л. 30 об./

и неисповѣдници. и въведеніе стѣпа вѣци
возмоу(т). аще вѣци имъ повелѣ(т). кромѣ сре(д)
и пѣтка. до стѣго никола. тогда пѣста(т)
вси исповѣдници и неисповѣдници до
рж(с)тва хѣа. Аще прѣвыи вѣць оумре(т). къ
дрѣгомѣ вѣцю достонть. ти (ж) грѣхы повѣдати
за то впитемѣи нѣ(с). Аже сѣ покаеши
ко оцю. а вѣде(т) покаалсѣ попъ (ж). да аже (с)
вхѣпи(т) поповѣства. вѣць та(ж) начнетъ хо(ди)-
ти покаати(с) къ сѣви вышнемѣ не досто-
итъ прѣати. зане оць емоу былъ: ~
Аще по(п) дѣшо погоуви(т). то не пѣти емѣ в риза(х).
то емѣ за впитемѣю. тако (ж) и вѣ(д) створи(л): ~
петровѣ²⁴ дѣи прѣвѣю не(д)лю поститисѣ
тѣи и послѣднюю. Брата присна(г) досто-
итъ прѣати на покааніе. Аще хѣще(т) по(п)
слѣжити. то блюдетсѣ вѣ(ч)рѣ вѣ жены в тѣ
ночь: ~ Аще вѣде(т) кнѣ(з) во опитемѣи.
ѣа(ж) ради нѣгдѣ лѣѣ въ црѣвь ити и стоати.
и вѣдасть мѣ(с)тню. того ра(д)и да вѣ стоалѣ въ
црѣви. да храни(т) впитемѣю вѣ комканіа
и вѣ маса. Аще кто пострижетсѣ а же-
на его за мѣ(ж) иде(т). не достон(т) емѣ стати попо(м).
Прозвѣтеръ аще хѣще(т) комкати н...²⁵
сѣ ф ѣелонъ да не комкае(т) с попы...²⁶

л. 27

вѣдеже(т). Ко вѣжинѣ дѣи поста(т)сѣ.
[Б]ѣлець по(п) аще (с) прѣстави(т)сѣ в риза(х) положити.
аще²⁷ знаменіе воуде(т) на лицѣ не ставити попов(м):
Ѧилиповѣ дѣи въ что (с) причте(т). в сре(д) или въ
пѣто(к) не гѣсти мѣ(с). И рж(с)тво х(с)во во что (с)
причте(т). в сре(д) и пѣ(к). гѣсти масо: ~ Аще (с)
члѣкъ оудави(т). или срѣжетсѣ въ храмѣ. то
мѣтѣѣ створише сѣдѣти в немѣ. стѣю во-
доу покропивше: ~ Аще пѣ(с) налоче(т) что ли
сверче(к) впаде(т). ли стонога. ли жаба. ли мы(ш)
согние(т). и разидетсѣ гноемѣ. того не гѣсти.
или вкоушитъ не вѣдаа..и. дѣи да поститсѣ.

аще ли не изгнѣе(т). то млтѣвѣ створше: ~
 Аще ли зѣвѣрь или пти(ч̣). застрѣленъ заиде(т). и
 с того оумре(т) достонитъ гаси. зане кровь
 изъшла из него. аще пти(ч̣) оудавитсѧ
 в силѣ. не достонитъ его гаси зане кро(в̣) и-
 з не(г̣) не изошла. или вкоуси(т̣) не вѣдаа. то
 нѣ(с̣) шпитемїи. но млтѣвѣ возме(т). ю(ж) wskве-
 рнъшемоу(с̣) творѧтъ: ~ Млѣдвѣдинъ
 вѣдаа галъ. или бобровинъ. да млтѣвѣ взе(м)
 прїиме(т) епитемїю. м̣. дн̣и. аще ли не вѣ-
 даа галъ. да поститсѧ не(д)лю. Аще жи-
 довинъ хлѣбъ принесеть. а са(м) пе(к̣). или ме(д)
 самъ варилъ пиво не прїими того а[ще ли с]ыры²⁸

л. 27 об.

аще ли рыбѣ или животинѣ продае(т) возми ѿ не[го]²⁹
 Аще на срамны(х) оудѣ(х) боуде(т) ме(т) достон(т) масл(м)
 помазати. Песъ лѣзъ в печь оумре(т) не печи в [не]-
 и³⁰ хлѣба. Аще хомл(к̣) или мы(ш). или ино что впа-
 деть в питїе. или въ гаденїе. не вѣдаючи вк[ш]-
 ситъ нѣсть за то шпитемїи: ~ В масленю
 не(д)лю не твора(т) брака. в³¹ пл(к̣). в̣ ча(с̣). ѿ̣ на ве(ч)ри[и]³²
 на бл(с̣)ви дше мога. поклонѧтсѧ покло(н̣)
 а в не(д) на ве(ч̣)рни на³³ спо(д)би г(с̣)и. починаютсѧ по-
 клоны. ѿ великїа не(д)ли до всѣхъ ст̣ы(х) нѣ(с̣) по-
 клонѧ до земли: ~ Аще оудавитсѧ члѣкъ
 или срѣжетсѧ или оубїетсѧ въ цр̣кви. или
 инако сѧ цр̣кви wskверни(т). да не пою(т) в неи м(с̣)ць
 єди(н̣) и потомъ млтѣвѣ створа(т) и покропа(т) ст̣о[ю]³⁴
 водою. да оучнѣ(т) пѣти в неи. Аще (с̣) члѣкъ вѣ-
 сенъ погоуби(т). и в водѣ оутонеть. достон(т)
 погрести є(г̣). и проскѣроу³⁵ принести на нь къ
 цр̣кви. не са(м) винова(т) но вѣ(с̣). Аще прозвите-
 ра видиши впадающа въ блѣ(д), или инїи тїи
 молва(т). ты ємѣ ш то(м) не за(з)ри. аще хоцешї
 комкати оу него. тако ст̣а его мнѧщи. и не
 грѣшна. аще ли (с̣) швеличи(т) грѣхъ его пре(д) митропо-
 лито(м). да ѿлоучатї и. аще ли прѣшавъ начне(т)
 слѣжити. тогда оу не(г̣) не комакан. Аще и-
 гѣме(н̣) не по(п̣) бѣде(т). и не створена млтѣва на иг[ш]-

меньствомъ³⁶. и не бл(с̄)в(н)ти емѸ рѸкою аще ли поставленъ митрополито(м). или еп(с̄)помъ. да бл(с̄)ви(т) рѸкою. аще и не по(п̄) е(с̄). Аще наоучитсѧ грамотѣ. и бѸде(т) дѸи не гѸви(л̄). а женѸ пога(л̄) дѸю. но бѸде(т) и съгрѣшенїа твори(л̄). да исповѣстьсѧ ѡ ѡцѸ ѡ ни(х). сѸрани(т) епитемїю и станеть попо(м). Аще оҹсше рѸка оҹ попа. немочи начнетъ бл(с̄)вти да не слѸжи(т). но вктенїю молви(т) на оҹтрени и на ве(ч̄)рни. и млтѣвѸ створи(т) токмо не литѸргисае(т). а³⁷ чернѣци грамотны бѸдѸ(т) конарха(т) имъ достон(т) но прокимена имъ не пѣти: ~ По(п̄) аще хоще(т) слѸжити. да соблюдетсѧ днѣ единъ. да ѡиде(т) ѡ него смра(д̄). и тако слѸжи(т). [А]ще³⁸ лѣтѣ моу҃хы бѸдоу(т) во влтари. не достон(т) калоу҃героу ни па(д)ѧхоу ѡгонати, с ч(с̄)тны(х) даровъ но токмо дїаконѸ: ~ КалѸгеръ пѣти въ зворѣ. но токмо в монастыри. аще³⁹ еп(с̄)помъ бѣлца поставл(т). и пострижетсѧ еп(с̄)пъ. и не бѸде(т) к томѸ еп(с̄)пъ: ~ В не(д)лю не достон(т) пѣти за оҹпокои слѸжбы: ~ [А]ще⁴⁰ кто ѡца има(т) невѣжю исповѣжѸ. исповѣдна и люта. да проси(т)сѧ оҹ не(г̄) инд(ѣ) сѧ исповѣсть. аще (л) его не ѡпѣсти(т) не може(т) ѡхапити: Аще оҹво бѸде(т) непраз(д)на жена. е̄ м(с̄)ць. и слѸчитсѧ ѡ нѣкїа раны. изверже(т) младене(ц̄). ѧко оҹбїи-

л. 28 об.

ца е(с̄) по законѸ мнозѣ(м) же сѸда оҹвѣжати ражалоу҃щи(х)сѧ. да не просвѣщено оҹмираю(т). Слнце⁴¹ сѧ нарицае(т) великїи пла(т). агеръ. а сице малаа потирь калимата. а сице кр(с̄)тць иже на(д) даромъ поставлаетсѧ астерикоса. а сиць ножь. ѧдило и ѡеме(с̄): ~ По възнесенїи матѣѣ. еоҹа(г̄)листъ. напи(с̄). по. в̄. лѣтѣ. марко. по. д̄. лоу(к̄). по ӣ. йѡа(н̄). по в̄ по възнесенїи г(с̄)ни: ~

Приложение 2

Ниже для л. 30 нами приведены соответствующие правила из других епитимийно-канонических сборников, как это сделано А. А. Туриловым для остальных 111 пунктов памятника, при этом № 81 приводится по изданию Турилова, а остальные пункты на л. 30 пронумерованы нами отдельно; во избежание совпадения с номерами, данными в издании Турилова, мы помечаем их числом со знаком градуса.

81. **Аще покаалникъ жена оу//мре(т) прваа, ли не покаалникъ. а(ж) вженитса второе законъ. и хоцет са вѣнчати да вѣнчается. но не главѣ, покладати вѣнца. но на рамѣ.**

ПМ

5. **Аще комъ жена прваа оумре(т). да вженитса и второю. в законѣ венчается да не на главѣ ему покладается венецъ но на рамѣ. и приме(т) епите(м)ю ѿ году до году.**

ЗИСД

45. **Аще покаалникъ жена ѿмрѣтъ, прваа или простцю. аще не можетъ възддержатиса. да поиме(т) ѿ. в законъ и вѣнчается и приметъ опителью какъ емъ ѿць дхъовныи повели(т).**

1° **Аще пѣсти(т) женъ да не в(ѣ)нчаются. тако аще и третію ю поиме(т).**

ЗИСД

70. **Покаалникъ не достоинно тре(т)ее женѣ помати**

2° **Аже вѣде(т) вѣрѣчена жена діакоу оумре(т). не совокупивши(с) с нимъ достонитъ емоу инъ поавше стати попв(м).**

ЗИСД

36. **Аще вѣдетъ вѣрѣчена жена диакъ ти оумрѣтъ не съвокупльше(с) с ни(м). достон(т) емоу поемше иноую стати попо(м).**

3°. **[Д]остон(т) въ кр(с)тѣ иконъ сковати.**

ЗИСД

50. **Достонитъ во кр(с)ти иконоу ковати.**

4°. **По. м̄. десяти лѣ(т). достонитъ прозвѣтеръ в ризахъ.**

5° **Аще кто дастъ ѿ животѣ. сорокоуствѣ. ѿправити достонитъ и п(ѣ)ти.**

НМГ

22. Аще кто живъ дастъ за сѧ сорокоуѣстїе достоинтъ пѣти.

ЗИСД

58. Аще кто живъ сы вдасть за оупокон сорокоуѣстїе пѣти за сѧ то недостоино.

6° [А]ще по(п̄) око вышибе(т) грѣхω(м̄). покаетсѧ ѡцю и паки начне(т) слѣжити:

НМГ

8. Аще попъ око вышибеть грѣхо(м) да покаеть(с̄) ко ѡцю и паки слѣжить в риза(х).

7° А оу попа свое(г̄) попадїи, не достоин(т) комкати.

НМГ

9. От попа своего не достоинтъ попадѣи комкати.

ЗИСД

59. Оу попа своего комкати попадѣи [вариант: не достоинтъ].

8°. [А]ще прозвѣтеръ хоще(т) кр(с̄)тити дѣтѧ, и ѡцѣмъ быти. да приваже(т) ч(с̄)тѣ платѣ ко иконѣ, и вложи(т) дѣтѧ в неѧ, егда на перенос(с̄) несе(т). повели(т) иноумѣ да несеть за нь. тако(ж) и комканїю.

ЗИСД

60. Аще попинъ хоще(т) дѣтѧ кр(с̄)тити и ѡцѣмъ быти. да приважетъ ч(с̄)тѣ пла(т) ко иконѣ. и в(л)ожитъ во нь дѣтѧ, и егда на переносѣ нести, повели(т) иноумѣ нести за сѧ тако(ж) и ко(м)канїю емоуже повели(т) и возме(т).

ЗАЕ

Аще попъ хощеть дѣтѧ кр(с̄)тити и оцѣ бытии то да приважетъ чисто платно на иконѣ и вѣложитъ дѣтѧ въ неѧ егда на прѣнесенїе нести и повелитъ иномоу нести и несеть за нь и комкаеть.

9°. На ротѣ попови не до(с̄)итѣ водити.

НМГ

7. А на роту попу не достоинтъ водити.

10°. Аще в поганьствѣ створи(л̄) вѣде(т) влѣ(д̄). ли грѣхъ какии любо развѣи дѣшеоубьства. по кр̄пни не вѣде(т) согрѣ[ши]лѣ. стати во такомѣ прозвѣтеро(м).

ЗИСД

82. Аще в поганьствѣ грѣхъ бѣдетъ створиша развѣдшешъ бѣства. и по крѣпнѣи бѣдетъ не согрѣшилъ да станеть попомь.

11°. [Ро]ж(с)твѣ масопѣста(т) вси исповѣдници //л. 30 об./ и неисповѣдници. и въведеніе стѣпа бѣи возмоу(т). аще щѣи имъ повелѣ(т). кромѣ сре(д) и патка. до стѣго николаы. тогда пѣста(т) вси исповѣдници и неисповѣдници до рж(с)твѣ хѣва.

12°. Аще прѣвыи щѣ оумре(т). къ дрѣгомѣ щѣю достонть. ти (ж) грѣхы повѣдати за то шпитемѣи нѣ(с).

НМГ

5. Аще прѣвыи щѣ оумретъ и бѣромоу щѣю тыеже грѣхы повѣдати но епитемьѣ нѣ(с) за то.

НМ

31. Аще комѣ оумре(т) щѣ прѣвыи. к дрѣгомѣ же щѣю тыеже грѣхы повѣдывати но шпите(м)и за то нѣ(с).

13° Аже сѣ покаеши ко оцѣю. а бѣде(т) покаалсѣ попѣ (ж). да аже (с) шхѣпи(т) поповѣства. щѣ та(ж) начнетъ хо(ди)ти покаати(с) къ сѣви вышнемѣ не достонть прѣати. зане оцѣ емоу былъ.

ИПАО

30. Попѣ аще покаесѣ ко щѣю да же сѣ шхѣбитъ щѣ попо(вѣ)-ства и хотити начне(т) покати(с) к сынѣ вышемѣ не достон(т) его принима(ти) зане щѣ емѣ былъ.

14° Аще по(п) дѣшо погоуви(т). то не пѣти емѣ в риза(х). то емѣ за шпитемѣю. тако (ж) и блѣ(д) створи(л).

НМГ

6. Аще по(п) дѣшо погоувитъ или блѣ(д) створи(т) не пѣти емѣ в риза(х) до смрѣти то емѣ за епитемьѣю.

15°. Петровѣ дѣни прѣвѣю не(д)лю поститисѣ тѣи и послѣднюю.

16°. Брата присна(г) достонть прѣати на покааніѣ.

ЗИСД

60. Брата пр(с)наго достон(т) прѣати на покааніѣ.

17°. Аще шхѣе(т) по(п) слѣжити. то блѣдетсѣ ве(ч)рѣ ш жены в тѣ ноцѣ.

18°. **Аще** бѣде(т) кня(з) во опитемїи. ея(ж) ради нѣгдѣ лзѣ въ цр̑квь ити и стоѣти. и вдасть мл(с̑)тню. того ра(ди) да бы стоѣлъ въ цр̑кви. да храни(т) шпитемїю ѿ комканїа и ѿ мѣса.

Аще кнзъ въ епитемїи бѣде(т) сеѧ же ради вины внѣ цр̑кви стоѣти. да ра(з)дасть мл(с̑)тнню и стоѣтъ в' цр̑кви. а ѿ причастїа і мѣса и ѿ млека да храни(т) епитемїю **Заповедь сты(х) ап(с̑)лъ** [Ув—482. Л. 122 об.].

19°. **Аще** кто пострижется а жена его за мѣ(ж) иде(т). не достон(т) емѣ стати попо(м).

ЗАЕ

18. **Аще** попь пострижется а жена идетъ за мжжъ то да нѣ(с̑) попь.

20°. Прозвѣтеръ аще хоще(т) комкати н... сѧ ф̑ ѿ-елонь да не комкае(т) с попы...

ЗАЕ

19. **Аще** попь причаститисѧ хоще(т) то въ шатарь вьлѣзъ фелонь на сѧ вьземь прѣврѣжетъ.

Список рукописных и печатных источников и их сокращения

ЗАЕ — Заповедь «Аще епископъ» (Смирнов 1912 № XXI)

ЗИСД — «Заповедь св. отец ко исповедающимся сыном и дочерем» (Смирнов 1912, № XIX)

ИПАО — «Изложение правилом апостольским и отеческим» (Смирнов 1912, № IX)

НМГ — «Написание митрополита Георгия русскаго и Феодоса» (Смирнов 1912, № IV)

ПМ — «Правило с именем Максима» (Смирнов 1912, № VIII)

Рог—257 — РГБ. Собр. Старообрядческой общины Рогожского кладбища (ф. 247). № 257. Кормчая, XVI в.

Юд—1 — РГБ. Собр. Г. Г. Юдина (ф. 594), № 1.

Син—3 — ГИМ. Собр. Синодальное. № 3. Сборник. XVI в.

Ув—492 — ГИМ. Собр. Уварова. № 482. Сборник. XVI в.

Литература

Баранкова Г. С. Чиста молитва твоя. Поучение и послания древнерусским князьям киевского митрополита Никифора / Изд. подг. Г. С. Баранкова. М., 2005.

Баранкова Г. С. Стязание с латиною киевского митрополита Георгия // Лингвистическое источниковедение и история русского языка 2004–2005 / Сб. статей. М., 2006. С. 29–58.

Баранкова Г. С. Древнейшее русское каноническое сочинение киевского митрополита Георгия // Русская речь. М., 2008. № 5. С. 84–93.

Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. М., 1997. Т. 1. Ч. 1–2.

Мошкова Л. В., Турилов А. А. «Неведомые словеса» киевского митрополита Георгия // Славяне и их соседи. XX конференция памяти В. Д. Королюка: Становление славянского мира и Византия в эпоху раннего средневековья. Сборник тезисов. М., 2001. С. 68–71.

Павлов А. С. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб., 1878.

Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237). СПб., 1996.

Попов А. Н. Историко-литературный опыт древнерусских полемических сочинений против латинян (XI–XIV вв.). М., 1875.

Поппэ А. Митрополиты и князья Киевской Руси // Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237). СПб., 1996.

СДРЯ — Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). М., 1988–2008. Т. 1–8.

Смирнов С. Материалы для древнерусской покаянной дисциплины (Тексты и заметки). М., 1912.

Соболевский А. И. История русского литературного языка. Л., 1980.

Соболевский А. И. Лекции по истории русского языка // А. И. Соболевский. Труды по истории русского языка. М., 2004. Т. 1.

Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. М., 2003.

Турилов А. А., Флоря Б. Н. Христианская литература у славян в середине X — середине XI в. и межславянские культурные связи // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия. М., 2002. С. 398–458.

Турилов А. А. Ответы Георгия, митрополита Киевского, на вопросы игумена Германа — древнейшее русское вопрошание // Славянский мир между Римом и Константинополем. М, 2004. С. 211–262.

Щанов Я. Н. Государство и церковь Древней Руси XI–XIII вв. М., 1989.

- 1 Текст читается предположительно, край листа заклеен.
- 2 Текст читается предположительно, край листа заклеен.
- 3 Для удобства сравнения с пунктами текста, изданного Туриловым, мы придерживаемся его нумерации, а новонайденные пункты нумеруем заново: 1°, 2° и т. д.
- 4 Ср.: 14° **АЩЕ ПО(П) ДШЮ ПОГОУБИ(Т) ТО НЕ ПЪТИ ЕМЪ В РИЗА(Х) ТО ЕМЪ ЗА ОПИТЕМЮ. ТАКО(Ж) И ВЛЪ(Д) СТВОРИ(Л) — 76. ПО(П) АЩЕ ТВОРИ(Т) ВЛЪ(Д) НЕ ПЪТИ ЕМЪ ДО СМЪРТИ В РИЗАХЪ.**
- 5 **Ф'ФЕЛОНЬ:** так в рукописи.
- 6 Греческий текст «Написания» Ефрема и его атрибуцию см: Ćiĉurov I. Ein antilateinischer Traktat des Kiever Metropoliten Ephraim // Fontes minores. Vol. X. Frankfurt am M. 1998. S. 319–356.
- 7 Ошибочно вм. **ВЕЛИКЪЮ**, см. [Турилов 2004: 235].
- 8 **В СВЪТОУ:** зачеркнуто писцом.
- 9 **КР(С)ТИ:** так в рукописи.
- 10 **ИИ:** так в рукописи, Турилов предлагает чтение **ИИ** [Турилов 2004: 235].
- 11 Далее, вероятно, пропущено слово **КОМКАТИ**, ср. ЗИСД: **Трѣдоватомъ достон(т) съ з(д)равыми комкати.** (см.: [Турилов 2004: 241]; **здравыми:** **ы** исправлено из **ъ** или **о**, и также исправлено, но из какой буквы — неясно.
- 12 **НЕ:** начало статьи не выделено киноварным инициалом.
- 13 **Крѣтѣ(с):** вместо **арѣтѣ(с)**, ср. ЗИСД: **Арѣтѣ(с) в се(д)мон днѣ ломити егда слоужба...** см. [Турилов 2004: 242]
- 14 Заголовок выделен киноварью.
- 15 **Крѣликома:** так в рукописи.
- 16 **ѡбапѡлѣ:** **п** исправлено из **ѡ**.
- 17 **тра(п)[ѣ]зныа:** буква **ѣ** не читается, заклеена.
- 18 Заголовок выделен киноварью.
- 19 **НА:** начало статьи не выделено киноварным инициалом.
- 20 **Кр(с)ти:** так в рукописи.
- 21 **ѡдше:** начало статьи не выделено киноварным инициалом.
- 22 **дѣакъ:** начало статьи не выделено киноварным инициалом.
- 23 **[Ро]ж(с)тѣвъ:** буквы **Р**, **о** не читаются.
- 24 **петровъ:** начало статьи не выделено киноварным инициалом.

- 25 Далее текст не читается, край листа заклеен.
- 26 Далее текст не читается, край листа заклеен.
- 27 **аще**: начало статьи не выделено киноварным инициалом.
- 28 Текст в рукописи практически не читается, из букв отчетливо видны **а**, второе **ы**, остальные читаются предположительно; чтение, предложенное А. А. Туриловым **сы(р)** [Турилов 2004: 250].
- 29 **Ѡ не[го]**: заключенные в квадратные скобки буквы не читаются, так как край листа заклеен.
- 30 **в [не]и**: заключенные в квадратные скобки буквы не читаются.
- 31 **в**: начало статьи не выделено киноварным инициалом.
- 32 **ве(ч)ри[и]**: буква **и** не видна, читается предположительно.
- 33 перед словом **спо(д)би** написано **на**, зачеркнутое писцом.
- 34 **сѣо[ю]**: буква **ю** не видна, читается предположительно.
- 35 **проскѣрѣ**: первое **ѣ** исправлено из **р**.
- 36 **иг[ѣ]меньствомъ**: буква **ѣ** не видна, читается предположительно.
- 37 **а**: начало статьи не выделено киноварным инициалом.
- 38 **[Ѧ]ще**: киноварный инициал не вписан.
- 39 **аще**: начало статьи не выделено киноварным инициалом.
- 40 **[Ѧ]ще**: киноварный инициал не вписан.
- 41 **Слнце**: ошибочно, вм. **сице сѧ**? Чтение предложено А. А. Туриловым — [Турилов 2004: 254].

Л. В. Мошкова

АПОСТОЛЬСКИЕ ПРАВИЛА В КОРМЧЕЙ РУССКОЙ РЕДАКЦИИ: ПРИНЦИПЫ СОЕДИНЕНИЯ ТЕКСТА*

К настоящему времени изучение Кормчей книги — основного канонического памятника Древней Руси — насчитывает около 200 лет. Начало ему положили исследования Г. А. Розенкампа¹ и И. П. Лаптева². Во второй половине XIX — начале XX в. изучением Кормчей занимались такие видные ученые, как Н. В. Калачов, В. М. Ундольский, А. С. Павлов, И. И. Срезневский, В. Н. Бенешевич и другие. Во второй половине XX в. исследование памятника было продолжено Я. Н. Шаповым, работа которого явилась этапным сочинением³: с одной стороны, в ней подводился итог изучения Кормчей в XIX — первой половине XX вв., с другой — были сделаны выводы, позволяющие перейти к новому периоду ее исследования⁴.

Однако следует признать, что многие вопросы изучения Кормчей до сих пор не решены исследователями. Например, какими принципами руководствовались редакторы-составители Кормчей русской редакции, объединяя текст древнеславянской и сербской редакций? Были ли эти принципы едиными или отличались в границах определенных блоков текста (что может говорить об участии в работе по редактированию нескольких человек)? Насколько стабилен текст правил в списках Кормчей русской редакции XIII–XVI вв.? Например, содержит ли Новгородская Кормчая XIII в. тот же текст правил, что и сформировавшаяся в XV в. Кормчая со статьями «Мерила праведного»? В случае отрицательного ответа на последний вопрос нам придется признать, что параллельно с созданием новой книги проводилось редактирование текста, и попытаться описать его принципы.

* Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ № 07-01-00166а.

Причина отмеченных выше источниковедческих лакун, на мой взгляд, одна — объем памятника. В случае с Кормчей текстологическое изучение списков, хранящихся в библиотеках, музеях и архивах, грозит вылиться в многолетнюю рутинную работу, итог которой придется подводить уже не тому исследователю, который ее начинал. Но здесь уместно задать и следующие вопросы: сможет ли ученый осмыслить накопленный материал и не выходит ли его анализ за грани человеческих возможностей? По крайней мере, построение стеммы взаимоотношения даже древнейших русских списков на основе выявленных в них разночтений автор настоящей статьи считает практически для одного человека невыполнимой задачей.

Выход из ситуации лежит, вероятно, в движении к цели путем «постепенных приближений»: исследование вполне определенной небольшой проблемы на необходимом для ее решения материале. Сложится ли из этих «кирпичиков» впоследствии что-то единое — загадывать рано, но тем не менее есть смысл попробовать.

В качестве первой попытки решения локальной проблемы на небольшом материале были выбраны апостольские правила, составляющие первую главу Кормчей (как древнеславянской, так и сербской и русской редакций).

Наиболее значительные выводы по интересующей нас проблеме сделаны Я. Н. Шаповым. Он считал, что основная работа по созданию новой Кормчей была проделана на первом этапе (из двух выделенных). Труд редакторов-составителей на этом этапе состоял в отборе источников статей (глав и их частей) для включения в Кормчую; в выборе того или иного перевода правил при снабжении их толкованиями; расположении статей в книге в определенном порядке⁵. Усечение (сокращение) Ефремовских правил Я. Н. Шапов объяснял стремлением сделать содержание «более ясным, доступным, а также более кратким»⁶. Но ответ на вопрос, на чем основывалось предпочтение того или иного текста при включении в Кормчую, по мнению исследователя, не может быть однозначным⁷. Отмечая, что есть списки древнеславянской Кормчей, в которой ряд правил исключен (Уваровский и Плигинский), или имеются пометы о том, что те или иные правила следует пропустить (Ефремовский и его извод), исследователь писал, что «таких совпадений очень немного, хотя можно предположить,

что компиляторы нового текста правил имели дело с каким-то списком, не имевшим как раз тех правил, которые оказались вставленными из Кормчей нового перевода»⁸. Более важной причиной замены старых текстов правил новыми Я. Н. Шапов считал их различную ценность, поскольку пришедшая на Русь сербская Кормчая содержала переводы, сделанные примерно на 250 лет позднее старых (Ефремовских) и при этом более квалифицированными переводчиками⁹.

Различные принципы использования двух переводов при создании Кормчей русской редакции показаны исследователем на примере 7, 9, 15, 25 и 63 апостольских правил¹⁰ и определены причины предпочтения того или иного текста или их объединения.

Поэтому автор настоящей статьи предпринял свое исследование не затем, чтобы подвергнуть критике выводы, содержащиеся в классическом труде Я. Н. Шапова, но для того, чтобы рассмотреть апостольские правила целиком, как единый комплекс, и попытаться объяснить, как шел процесс редактирования и соединения двух текстов — сербской и древнеславянской Кормчей.

Методика работы была следующей. Апостольские правила по древнейшему списку Кормчей русской редакции¹¹ сравнивались с соответствующим текстом древнеславянской Кормчей (по Ефремовскому списку нач. XII в.)¹² и Рязанской Кормчей 1284 г.¹³ При этом анализировались только «значащие» разночтения: лексические замены, сокращения, пропуски или перестановки текста и т. д. К «незначащим» разночтениям были отнесены: связанные с изводом памятника и принятой в нем орфографической нормой (например, написание «стежания» с сербских списках и «стяжания» в русских), добавление и исключение союзов («и», «а»), частиц («бо»), изменение времени глаголов, причастий и т. п.¹⁴

Выявленные разночтения между Рязанской и Новгородской Кормчами проверялись по Иловичскому списку Кормчей сербской редакции 1262 г.¹⁵ и двум спискам Кормчей русской редакции: Варсонофьевскому конца XIV в.¹⁶ и Харьковскому конца XV в.¹⁷ Необходимо отметить, что систематического (последовательного) сравнения между собой всех указанных списков Кормчей русской и сербской редакции не проводилось¹⁸.

Как уже говорилось, выбранная для анализа глава включает 85 апостольских правил (далее — Ап.). Проведенное текстологическое сравнение позволило разделить их на 3 группы¹⁹.

1. Правила, заимствованные в Кормчую русской редакции из сербской Кормчей целиком (иногда с незначительной редактурой). К ним относятся: Ап. 1–3, 7, 23, 24, 27, 54, 63, 69–71, 77; всего 13 правил.

2. Правила, заимствованные в Кормчую русской редакции из древнеславянской Кормчей, можно разделить на две подгруппы: переписанные целиком (иногда с небольшой редактурой) и усеченные (сокращенные). К первой подгруппе относятся: Ап. 4, 6, 9–12, 14, 16–21, 26, 28, 39, 42–45, 56–58, 60–62, 64–67, 72, 73, 75, 78, 84, 85; т. е. 36 правил. Ко второй — Ап. 8, 25, 29, 31, 32, 34–35, 37, 38, 40, 41, 46, 47, 50–53, 55, 59, 68, 74, 76, 80, 81; итого 24 правила.

3. Правила, которые явились результатом взаимодействия (преимущественно текстологического) двух редакций — древнеславянской и сербской, можно также разделить на две подгруппы: правила, текст которых был отредактирован с привлечением списка другой редакции, и правила, содержащие контаминированный текст, заимствованный из двух редакций. К первой подгруппе можно отнести 8 правил: Ап. 5, 13, 30, 33, 36, 48–49, 79²⁰. Ко второй — всего 4 — Ап. 15, 22, 82, 83.

Из приведенных подсчетов хорошо видно, что для правил составители явно предпочли древнеславянскую Кормчую, так как именно в этой редакции (хотя иногда с исправлениями и сокращениями) текст вошел в создаваемую книгу. Однако текст «нового» правила теперь состоял из двух частей: собственно правила и его толкования. И если это учитывать, то «равновесие» сдвигается в сторону Кормчей сербской редакции.

Несомненно, на Руси оценили присланную новую Кормчую: текст в ней более понятен, систематичен, а язык не такой архаичный²¹. Но древнеславянская Кормчая была ценна древностью перевода и долгим бытованием на русских землях. Поэтому я полагаю, что вопрос о «большей ценности» нового перевода редакторами даже не ставился: оба перевода были для них равноценны, и при редактировании текста они исходили из иных соображений. Для древнерусской книжности (в отличие от Болгарии) совершенно не характерна ситуация полного вытеснения и замещения новым переводом памятника его «прежнего варианта»: старые переводы по-прежнему продолжали переписываться, хотя новые могли копироваться чаще²². Поэтому главной задачей редакторов было именно соединение

двух текстов для того, чтобы и старый не был потерян, и новый приобрел еще большую значимость²³. Полагаю, что подобный подход был вполне осознанным решением, генерализующей идеей, которой был подчинен процесс создания русской Кормчей. Однако в работе с конкретным текстом эта идея могла проявляться по-разному.

Толкования, которых не было в древнеславянской Кормчей, в русскую Кормчую из сербской, включены за исключением трех (Ап. 64, 83, 85). При этом надо отметить, что они не сокращались, а редакция (помимо отмеченных выше «незначущих» разночтений) сводилась в основном к лексическим заменам: «прозвитер» в ряде случаев заменен на «поп», предлог «свень» мог заменяться на «разве», «кроме» или «без»²⁴.

Поэтому рассмотрим выделенные выше группы апостольских правил в Кормчей русской редакции подробнее.

1-я группа — правила, заимствованные из Кормчей сербской редакции. Большинство этих правил лишены толкований (Ап. 2, 7, 23, 24, 63, 69–71, 77), а текст правила близок к тексту, содержащемуся в древнеславянской Кормчей²⁵. Основное отличие — перевод, который в сербской Кормчей представляется более понятным и простым (недаром некоторые вместо толкования снабжены пометой «Се правило разумно»²⁶).

Но вероятно, были и другие причины предпочтения правил в редакции сербской Кормчей. Так, в списках древнеславянской Кормчей есть некоторая путаница в номерах первых трех правил: 1, 2, 3, 3²⁷. Возможно, это послужило дополнительным аргументом для включения Ап. 1, 2 в редакции сербской Кормчей. Однако Ап. 3 могло быть выбрано по другой причине.

Это правило запрещает принесение к алтарю меда, масла, овощей и т. п. Однако и в древнеславянской и сербской Кормчих оно не содержит абсолютного запрета: исключение делается для «новых круп. ли грьзда [в] время подобное»²⁸ или для «младых сочив гроздя»²⁹. В казуальной части Ап. 3 в древнеславянской Кормчей упоминаются «епископ ли поп», которые могут принести перечисленное «на жрътву» «к жрътвнику»³⁰; в сербской — только «прозветер», приносящий «ко олтареви»³¹. Возможно, именно ориентация на новую лексику могла послужить причиной включения данного правила в редакции сербской Кормчей. Подобное «лексическое» предпочтение могло сыграть роль и при заимствовании из этой же редакции

Ап. 23 и 24, запрещающих самооскопление: слова «отрежет себе детородный уд»³² более конкретны и понятны, чем «издрезавыи себе»³³.

Среди входящих в эту группу правил наиболее ярким примером предпочтения нового, более качественного перевода является, на мой взгляд, Ап. 27, разбирающие вопросы «рукоприкладства» клира. Древний пословный перевод крайне неудачен, его первая половина читается так: «Епископа. ли попа. ли диякона. биюшта верьныя съгрешаюшта. ли неверьныя обидевше. и сими устрашити хотяшта изврешти повелеваем»³⁴. В сербской Кормчей приведенный текст с небольшим сокращением и составляет правило: «Святитель вернаго или невернаго бив да извержется»³⁵. А начало толкования весьма близко к тексту правила в древнеславянской Кормчей: «Епископ или прозвутер или дякон. аще биет досадившаго ему верна или неверна. и того ради боязнь влагаюи другим»³⁶. При этом в толковании указаны случаи, когда абсолютный запрет, декларируемый правилом, не действует: «аще же кто целомудрън смысл имьи. безаконьно нечто творящаго въ святеи церкви. или в святых местех биет таковыи не извержется»³⁷.

Ап. 54 можно отнести как к этой группе, так и к 1-й подгруппе 3-й группы, поскольку по тексту правило близко к сербской редакции: «Еже свене всякия вины причетник обрящется. в корчемьници ядыи. да отлучень будет»³⁸; «Иже свень всякою нужею причетник. обрящется в корчемьници ядыи. да отлучиться»³⁹; но в грамматической форме, которой представлена санкция, совпадает с древнеславянской Кормчей: «Иже причтьтник в кърчьмьници обряштеться едыи. да отьлучен будет. разве егда на пути по нужи въ гостиньници обитает»⁴⁰.

2-я группа, 1-я подгруппа — правила, заимствованные в русскую Кормчую из древнеславянской целиком или с небольшой редактурой. Из них не имеют толкований Ап. 43⁴¹, 56⁴², 64 и 85.

Составляющие эту подгруппу правила были включены в русскую Кормчую из древнеславянской, вероятно, по двум основным причинам. Легко заметить, что часть правил древнеславянской редакции заменяет краткие (синоптические) правила сербской Кормчей (см., например, Ап. 10–12 и др.). Так, в сербской Кормчей смысл Ап. 6 без толкования может быть не совсем ясен: «Мирьская попеченья приемля на себе святитель. не священ»⁴³. В русской Кормчей это правило более пространно: «Епископ или

поп или дьякон. мирьских попечении да не въсприемлет. аще ли да извержется»⁴⁴.

Однако при соединении правила с толкованием в тексте зачастую возникал «текстологический параллелизм», поскольку толкование в сербской редакции могло быть весьма близко к тексту правила в древнеславянской редакции. Но очевидно, это не смущало редакторов и, возможно, воспринималось даже как достоинство нового «сводного» текста⁴⁵. Однако и из этого правила есть исключение.

Так, Ап. 64 в русской Кормчей лишено толкования, в то время как в сербской оно присутствует. Возможно, редакторов смутил слишком сильный текстологический параллелизм правила: «Иже причетник обрящеться. в неделный день постяся или в суботный. разве единая токмо. да извержется. аще людин да извержется и отлучиться»⁴⁶ и толкования: «Аще который причетник постяся в неделю или в суботу. кроме единая великия суботы. да извержется. аще же мирьский человек да отлучиться»⁴⁷. Но также можно предположить, что перед нами механическая ошибка, возникшая на первом этапе работы над русской Кормчей, поскольку именно в толковании разъясняется единственное возможное исключение.

Не смущало редакторов также и то, что при соединении правила и толкования из разных Кормчих в казуальной части правила могло описываться действие, о котором в толковании не упоминалось. Так, например, в древнеславянской редакции Ап. 20 запрещает клирикам оставлять залог «в корчемници» и выступать поручителями. В сербской Кормчей из двух указанных нарушений есть только второе, о нем же говорится и в толковании. То есть казус с «корчемницей» в правиле русской Кормчей не объяснен в толковании. В Ап. 21, напротив, древнеславянская редакция правила говорит только о насильном оскотлении, в то время как в сербской Кормчей и в правиле, и в толковании отражена также проблема самооскотления.

Другая часть правил достаточно близка в обеих упомянутых редакциях (см., например, Ап. 26, 44, 45, 56 и др.), и поэтому предпочтение древнерусской редакции не слишком сильно повлияло на текст и содержание правила.

Ап. 16 дано в редакции древнеславянской Кормчей, возможно, по достаточно объективным причинам. В сербской Кормчей текст этого правила не составляет смысловой единицы

и понятен только в контексте предыдущего: «Иже такового держа и ведая сам себе осудил есть»⁴⁸. В Кормчей русской редакции это правило звучит так: «Аще ли епископ у негоже суть. ни в что же въменив. поповеленое (!) на ня запрещение. примет я яко причетники. да отлучен будет яко учитель безъчинья»⁴⁹.

Не совсем понятно, почему не было взято толкование Ап. 85. Хотя само правило в древнеславянской Кормчей полнее и обширнее, в тексте толкования перечислены книги, которые были добавлены 6-м Вселенским собором к приведенному в правиле перечню: «Премудрость Соломона. и Июдифь. и Товиа. и Откровение. Иоанна Богословца»⁵⁰.

Ап. 78 (так же как и Ап. 54, включенное в 1-ю группу) представляет собой некий пограничный вариант. Хотя текст этого правила в древнеславянской и сербской Кормчих крайне близок, его можно считать заимствованным из древнеславянской. Однако грамматическая форма, в которой выражен запрет, совпадает с сербской редакцией⁵¹.

Упомянутая значимая редакторская правка в этой подгруппе правил встречается нечасто. В Ап. 17 и 18 из текста правила древнерусской редакции исключено упоминание епископа⁵², поскольку эти каноны разбирают вопросы брака. В отдельных толкованиях слово «презвитер» заменено на «поп», т. е. текст приведен в соответствии с начальной частью правила в редакции древнерусской Кормчей. Однако поскольку данная лексическая замена в рассматриваемой подгруппе редка (Ап. 28, 60), можно утверждать, что последовательной замены не проводилось.

Примером довольно сильной редактуры текста древней Кормчей является Ап. 42. Исходный текст: «Епископ. ли поп. ли диакон. сигами играя. ли упиваяся. ли да останется. ли да извържен будет»⁵³ стал следующим: «Епископом и попом и дяконом не подобает шегами играми. или упиваяся. или да остаться. ли да отъвержется»⁵⁴.

2-я группа, 2-я подгруппа. Входящие в эту подгруппу правила заимствованы из древнеславянской Кормчей, вероятно, по тем же причинам, что и правила 1-й подгруппы: они или значительно пространнее или достаточно близки по тексту правилам из сербской Кормчей. Однако при включении в русскую Кормчую они были сокращены (усечены). В среднем текст уменьшился в два раза (хотя могло быть и больше и меньше). Принцип усечения примерно одинаков: сокращалась последняя часть,

расположенная после санкции (т. е. определения вида наказания), а также после указания предписываемого действия или запрета⁵⁵.

Надо отметить, что потери смысла при этом старались не допускать: текст, весьма близкий сокращенному фрагменту, можно или найти в толковании, или его содержание передано другими словами, или он не имел принципиального значения для понимания изложенной в правиле нормы. Для иллюстрации приведу три примера.

В русской Кормчей Ап. 46 звучит так: «Епископом или попом. еретичьско приимъше крещение. или жертву. изверженным быти повелеваем»⁵⁶. А слова: «которое бо съчетание Христу к дьяволу. ли кая часть верьну с неверьным»⁵⁷, составляющие окончание правила в древнеславянской Кормчей, усечены. В сербской Кормчей синоптическое правило имеет следующий вид: «Крещение и жертву еретичьскую приим святитель не священ»; но в конце толкования сказано: «кое бо сочтание Христоу к дьяволу. или кая честь верному с неверными»⁵⁸.

Ап. 52 предписывает наказывать епископов и священников, не принимающих «обращающагося от грех», но заключительные слова, содержащие моральную оценку такому поведению — «яко опечалает Христа рекъшаго. радость бывает на небеси о едином грешнице кающимся»⁵⁹, обрезаны. В заимствованном толковании это выражено другими словами: «Господь наш Исус Христос грешных ради преклонь небеса и съниде. сам бо рече. не придох призвать правдных нь грешники к покаянию»⁶⁰.

В Ап. 47, запрещающем вторично крестить крещеного «по истине» или отказываться крестить «осквѣрнааго от нечъстивых», обрезаны заключительные слова, расположенные после санкции: «яко смеяся кресту и Господни съмърти. и не расужая святитель от лъжесвятитель»⁶¹. Очевидно, сокращенный текст не представлялся редакторам русской Кормчей значимым и необходимым для понимания правила.

Значимые смысловые сокращения есть, пожалуй, только в одном правиле: из Ап. 40 вместе с сокращенным текстом было исключено упоминание жены и детей епископа, отсутствующие в сербской Кормчей⁶².

При усечении правил могли быть и иные потери. Так, например, из Ап. 25 оказалось выброшено упоминание «прочих

причетников» (перечислены только епископ, поп и дьякон), но этот собирательный термин есть в толковании⁶³.

Первым наиболее очевидным результатом усечения правил стало их типологическое (а иногда и текстологическое) сходство с правилами сербской Кормчей, для которой завершение правила санкцией является достаточно распространенным явлением⁶⁴.

Но нельзя сказать, что указанный принцип сокращения был выдержан полностью. Так, Ап. 8 сокращено до указания предписываемого действия: священник обязан указать причину, по которой он не причастился⁶⁵, хотя правило в древнеславянской редакции далее устанавливало за отказ от объяснений отлучение⁶⁶. В сербской Кормчей санкция «отлучится» содержится как в правиле, так и в толковании⁶⁷.

Ап. 35 также сокращено, и санкция обрезана. В русской Кормчей оно читается так: «Епископу не смеи въне своих предел священни творити. и въне сущих под областью его. градех и в селех»⁶⁸. В древнеславянской Кормчей далее говорится, что если епископ нарушит этот запрет, то «извержется» не только он сам, но и поставленные им причетники⁶⁹. Однако надо отметить, что в сербской Кормчей санкция «извержется» также есть только в толковании, а в правиле она сформулирована иначе (непонятно?): «с поставленным от него и сам непоставлен»⁷⁰.

Часть санкции обрезана и в Ап. 59: если в русской Кормчей правило оканчивается словами «не подавает потребных. да отлучиться»⁷¹, то в древнеславянской далее говорится: «пребывая же тако да извержется»⁷². Но данная санкция в русской Кормчей присутствует в толковании, заимствованном из Кормчей сербской редакции. Сходным образом сокращено и Ап. 76, санкция которого оказалась перенесена из текста правила в толкование⁷³.

Вторым хорошо видимым результатом усечения правил стало то, что 8 из них в сокращенном виде стали короче соответствующих правил, помещенных в сербской Кормчей (Ап. 25, 29, 37, 50, 53, 53, 55, 59). Так, например, Ап. 25 в русской Кормчей читается так: «Епископ или поп или диякон. о блуде ли о клятве. ли о татбе обличен быв. да извержется. и да не отлучиться»⁷⁴; в сербской: «В блуде быв святитель. или в клятве или в татбе. да извержется. а не отлучиться. глаголет бо писание не отмстиши дващи вкупе»⁷⁵. Отсеченный конец правила в древнерусской Кормчей практически совпадает с окончанием

правила в сербской: «глаголет бо писание. не отъмстиши дѣва краты о едином. такоже же(!) и прочии причътъници»⁷⁶.

В Ап. 29 после слов «извержется сам и святивый его»⁷⁷ сокращены слова, присутствовавшие в древнеславянской: «якоже Симон вълхв о[Т] мене Петра»⁷⁸ и находящие параллель в сербской Кормчей: «якоже Симонъ вольхв. отвержен бысть от мене Петра»⁷⁹.

Лексические замены и в этой группе правил встретились всего два раза: в толкованиях Ап. 25 и 32 слово «презвитер» заменено на «поп».

3-я группа, 1-я подгруппа. В 1-ю подгруппу включены правила, отредактированные с привлечением другой редакции. И, как легко заметить, большинство изменено в начальной части (диспозиции). Так, в Ап. 5 из сербской Кормчей заимствовано перечисление священнослужителей, на которых распространяется действие правила: «Прозвутер или дякон»⁸⁰, в то время как древнеславянская содержит иной текст: «Епископ. ли поп. ли дякон»⁸¹. Поскольку в правиле рассматривается вопрос «изгнания» жены, то заимствование начальных слов из сербской Кормчей является оправданным⁸².

В Ап. 33 также отредактирована диспозиция правила: перечень «странных» сокращен с привлечением сербской Кормчей⁸³. При этом древнеславянское правило усечено, но сокращенный текст в другой формулировке присутствует в толковании правила. Здесь редакторов совершенно не смутило, что об упоминающемся в тексте правила дяконе в толковании нет ни слова. Подобная редакция только в части диспозиции правила есть в Ап. 36 (помимо этого, правило усечено до санкции), 48, 49, 79.

Древнеславянская редакция Ап. 13, вероятно, представлялась редакторам не совсем понятной (даже с привлечением связанного с этим правилом Ап. 12), поскольку в ней так описан казус: «Аште отлучен есть. продължится ему отлучение яко сълъгавъшю. и прельствъшю църкъвь Божию»⁸⁴. Поэтому диспозиция правила была заимствована из сербской Кормчей: «Аще отлучены служит»⁸⁵ (далее со слов «да продължится» по тексту древнеславянской Кормчей). Однако в передаче последнего слова редакторы ошиблись или сознательно его заменили, поскольку источник предлагал, вероятно, иное чтение: «Иже отлучены сължет»⁸⁶.

В Ап. 30, напротив, обрезана заключительная строка правила: исключена санкция в отношении «приобщающихся» с подлежащим извержению и отлучению епископом (поставленным «помощью» мирской власти), которой нет ни в правиле, ни в толковании сербской Кормчей⁸⁷.

3-я группа, 2-я подгруппа включает небольшое число правил — 4. Все они содержат контаминированный текст, восходящий к обеим редакциям Кормчих — древнеславянской и сербской. Ап. 15, 22, 82 составлены по одному принципу: первая половина взята из сербской Кормчей, вторая — из древнеславянской⁸⁸. Но это самый общий принцип, поскольку каждое из этих правил имеет свои особенности.

Так, в Ап. 15 в начальной части казуальной диспозиции употреблен собирательный термин «причетник»⁸⁹, в то время как в древнеславянской дано перечисление: поп, дьякон или «всяк от причьта клиричьска»⁹⁰. Почему редакторы предпочли заменить эту часть, не совсем понятно. Но надо отметить, что сокращенный текст в другой формулировке можно найти в толковании. Первая часть санкции («извержется») в этом правиле добавлена, вероятно, из толкования, поскольку в древнеславянской она сформулирована иначе: «сему велим к тому служьбы не творити»⁹¹; а в сербской сказано: «непричастен»⁹².

Ап. 22, разбирающее вопрос о самооскоплении и не имеющее толкования, по смыслу близко Ап. 23 и 24, которые включены в русскую Кормчую из сербской редакции (см. выше). Но не только большая определенность текста этой редакции сыграла роль, важно и то, что в древнеславянской Кормчей не сказано, кому правило адресовано⁹³, в то время как текст сербской конкретен — «Мирской человек»⁹⁴.

Ап. 82 в части, восходящей к древнеславянской Кормчей, сильно сокращено. Более того, взятые из этой редакции слова «на оскърбление притяжавшим»⁹⁵ в несколько ином виде присутствуют в начале толкования⁹⁶.

Тем не менее наиболее интересно по принципу объединения текстов Ап. 83, которое не имеет толкования. Это правило почти целиком (включая санкцию) взято из древнеславянской Кормчей. А его заключительные слова (при сильном сходстве с окончанием правила в древнеславянской и сербской редакциях) заимствованы из опущенного толкования: «**яже бо суть** кесарева кесареви. а Божия Богови»⁹⁷, поскольку окончание

правила в древнеславянской редакции звучит так: «кесарева бо кесареви а Божия Богу»⁹⁸, а в сербской — «ибо кесарева кесареви. а Божия Богови»⁹⁹. То есть по принципу объединения текста двух Кормчих этот канон отличается от других апостольских правил. И это наводит на мысль о возможной ошибке: толкование могло быть пропущено (возможно, при редактировании и соединении текстов) именно из-за сходства последних слов правила и его толкования.

Итак, об апостольских правилах в целом можно сказать следующее. Генеральная идея о соединении текстов обеих редакций прослеживается на всем протяжении главы. Частные принципы, работающие в пределах той или иной группы (и подгруппы), отличаются. Но это не может, на мой взгляд, свидетельствовать о том, что над редактированием трудилось несколько человек: отмеченные группы не составляют единых блоков правил, и расположены вперемешку. Поэтому описание технологии редактирования на данном этапе может быть самым простым: редактор сравнил тексты правил и пришел к мысли о необходимости (и возможности) их соединения. Далее он сам (или вместе с писцом) шел по порядку правил, принимая решение в каждом конкретном случае. То, что часть схожих правил редактировалась по одним принципам, — закономерно, но также понятно и то, что другая часть подобных правил редактировалась по другим принципам. Это самое простое объяснение. Конечно, его можно усложнить и предположить, что сначала были определены группы правил, затем их текст отредактирован по особым (принятым именно для них) правилам и только потом все правила были расположены в порядке номеров. Это предположение с неизбежностью влечет за собой введение понятия «черновик», с которым и велась основная работа. Однако, с точки зрения автора статьи, подобное объяснение является неоправданным «увеличением сущностей», и на данном этапе работы он склоняется к изложенному выше простому варианту.

* * *

В процессе выборочного текстологического сравнения указанных списков Кормчей трех редакций были выделены группы разночтений, которые не имеют «абсолютного» значения, но тем не менее предоставляют некоторый материал для воз-

можных выводов (например, для прояснения вопроса взаимоотношения списков, в том числе позднейших типов русской Кормчей, созданных в XV–XVI вв.).

В целом надо отметить, что разночтения в первой главе распределены неравномерно и определенной закономерности выявить на данном этапе не удалось.

1. **Общие чтения списков Кормчей русской редакции** (Син., Варс., Вол.), которые отличаются от чтений сербской Кормчей (Ряз.) и, следовательно, или отражают особенности протографа, или появились на первом этапе создания русской Кормчей.

В толковании Ап. 4 по сравнению с текстом сербской Кормчей есть пропуск «гроздь бо паче всякого иного овоща»¹⁰⁰ вместо «гроздие бо **в церковь** паче всякого иного овощья»¹⁰¹. По сравнению со списком сербской Кормчей здесь же сделана лексическая замена: «и на съвершение службе. бескръвнныя **службы приносятся**»¹⁰²; «и на свершение службы. бесквернныя **жертвы приемлеться**»¹⁰³. В результате этой замены возникла тавтология, которая в других списках устранена: «и на свершенье службы **бескверныя приносятся**»¹⁰⁴.

В Ап. 10 санкция в правиле сформулирована следующим образом: «тъгда отлучиться»¹⁰⁵. В древнеславянской Кормчей это чтение отмечено как характерное для Уваровского и Плигинского списков¹⁰⁶.

В толковании Ап. 20 общее чтение списков русской Кормчей: «межи неkyма будет потязание»¹⁰⁷, в то время как в сербской: «аще межю **двема** неkyма будет потязание»¹⁰⁸.

Чтение в тексте правила Ап. 22 «самъ убо убица собе есть»¹⁰⁹, общее для привлеченных русских списков, является особенностью Уваровского списка¹¹⁰.

В толковании Ап. 25 пропущено слово: «аще будет въ блюде»¹¹¹, в то время как сербская Кормчая содержит чтение: «аще **ят** будет въ блюде»¹¹², т. е. в этом случае говорится об очевидной вине.

В Ап. 27 читается: «не съгрешат к тому евангельскому закону повелевающему аще ты ударить за ланиту»¹¹³. В привлеченном списке сербской Кормчей этот текст пространнее: «не съгрешать к тому. **таковы яко противная творят** еуангельс[ко]му закону повелевающему. аще ты **кто** ударит за ланиту»¹¹⁴.

Последние слова толкования Ап. 29 в русской Кормчей — «великое прегрешение»¹¹⁵, в то время как списки сербской дают чтение «превеликое съгрешение»¹¹⁶.

В толковании Ап. 35 говорится: «аще же таковое кто сътворит что без воля»¹¹⁷, в то время как сербская Кормчая содержит более правильное чтение: «аще же таковое что створить кто без воля»¹¹⁸. В других списках русской редакции текст исправлен: «аще же таковое кто творит без воля»¹¹⁹.

В толковании Ап. 37, возможно, пропущено слово: «и неразумных вин»¹²⁰, так как в Ряз.: «и неразумных **словес** и вин»¹²¹. Хотя это может быть и особенностью чтения именно этого списка сербской Кормчей, поскольку Иловицкий список ближе к русской Кормчей: «недоразумных вин»¹²².

В толковании Ап. 40 лексическая замена: если сербская Кормчая предписывает епископу перед поставлением «да яве **положит** все имение свое»¹²³, то русская Кормчая — «да яве **покажет** все имение свое»¹²⁴.

В толковании Ап. 44 пропущено слово: «дадите нищим. блажени милостиви»¹²⁵, в то время как в сербской: «дадите нищим. **и паки**. блажени милостивии»¹²⁶.

В толковании Ап. 52 также пропуск: «несть его ученик. несть достоин служити ему»¹²⁷, поскольку в списках сербской Кормчей чтение полнее: «несть его ученик. **аще несть его ученик**. несть достоин служити ему»¹²⁸.

В толковании Ап. 53 общее чтение русских списков: «некие же от них **же пощахуся** и за. 40. днии»¹²⁹. Вероятно, это исправление ошибочного чтения списка сербской Кормчей, использованного при составлении русской редакции, поскольку привлеченные списки сербской Кормчей не согласуются между собой: «неции же от них. и за. 40. днии. пост **подражаху**»¹³⁰; «неци же от них за. 40. дньи постъ **продльжаху**»¹³¹. Далее в этом толковании, вероятно, пропуск: «в тех днех. или ин Господский праздник»¹³², поскольку списки сербской Кормчей дают чтение: «в тех днех **прилучиться**. или ин Господьский праздник»¹³³.

В толковании Ап. 58 исключено непонятное слово: «холм высок наричається»¹³⁴, поскольку в сербской читается: «**скопос** холм высок наричється»¹³⁵. Другое грецизированное слово передано как существительное с частицей: «епископъ съ наричається»¹³⁶, поскольку в сербской «**епископос**. наричається»¹³⁷. Далее еще два небольших пропуска: «подобает того ради» и «смотреть и стрещи»¹³⁸; в то время как в сербской Кормчей «подобает **не лениться**. того ради» и «смотреть **испытнее** и стрещи»¹³⁹.

В толковании Ап. 62 лексическая замена и пропуск: «**отнудь** от церкви изринуться», «и дьякон. и причетник»¹⁴⁰ вместо: «**възма** от церкви да изринеть[ся]» и «и дьякон и **прочии** причетници»¹⁴¹.

В начале толкования Ап. 67 пропуск: «Аще кто девицу по нужи растылит»¹⁴², поскольку в сербской Кормчей: «Аще кто девицу **необручену** по нужи растлит»¹⁴³.

В Ап. 68 общее чтение русских списков «второе священие примет»¹⁴⁴ отмечено как особенность Уваровского и Плигинского списков древнеславянской Кормчей¹⁴⁵.

В Ап. 70, которое осуждает священнослужителей, постящихся или празднующих «с жиды», читается следующий текст: «или примет честь (написано с выносной «ч(с)ть») от них опреснька»¹⁴⁶. В сербской Кормчей здесь иной текст: «или примет от них честь опреска»¹⁴⁷; «или приемлет от них честь опреснька»¹⁴⁸. Совершенно очевидно, что русские писцы неправильно поняли слово «честь», которое в сербской Кормчей означало «часть» и писалось без титла. Написание слова с выносной под титлом изменило его смысл: из контекста совершенно ясно, что никакой «честь» у опреснока быть не может (в отличие от части).

В толковании Ап. 73 писец Ряз. переставил слова (что для него достаточно характерно): «аще **паволока** есть. ли завеса. ли постав злат»¹⁴⁹, поскольку общее чтение списков русской Кормчей и Иловицкого: «аще ли завеса или постав злат. или **паволока**»¹⁵⁰.

В толковании Ап. 76 общее чтение русских и Иловицкого списков: «по любви в епископский сан поставити егоже хошет. несть бо правьдно»¹⁵¹. Ряз. немного отличен: «по любви поставити хошет. в епископский сан. **се бо отнудь**. несть бо праведно»¹⁵².

В начале толкования Ап. 81 не только видна ошибка русских списков, но и сам текст не совсем ясен: «Людьских вещи **неисправлению. придржася. и неудьржание се на церковныя потрбы**»¹⁵³. Вероятно, это чтение содержалось в Святославовом списке, поскольку полный текст мы находим только в списке, не связанном с русской традицией: «Людьских вещи правлению придрже се **и не упражняе се на црковныя потребности**»¹⁵⁴.

В толковании Ап. 82 читается «священничьскаго чина **истиньне**»¹⁵⁵, хотя в сербской «чина и степене»¹⁵⁶.

В толковании Ап. 84 сказано: «цесаря честити **повелевает**»¹⁵⁷, в то время как сербская Кормчая говорит о том, что царя чтить «**подобает**»¹⁵⁸.

2. **Чтения древнейшего списка русской Кормчей** (Син.), которые отличаются от сербской Кормчей (Ряз.) и от привлеченных для сравнения списков русской Кормчей (Варс., Вол.), т. е. являются особенностями (и ошибками) именно этого списка.

В толковании Ап. 8 писец написал «**бескровную** жертву»¹⁵⁹, в то время как другие привлеченные списки дают «**бескверную**»¹⁶⁰.

В конце толкования Ап. 10 правила писец (вероятно, под воздействием последних слов соответствующего правила — см. выше) ошибся: «также отлучиться»¹⁶¹; но другие русские списки дают чтение, соответствующее сербской Кормчей: «отлучен будет»¹⁶².

В Ап. 12 пропуск: «Аще кьи причетник рекше неприятън»¹⁶³, в то время как в других списках: «Аще кьи причетник **отлучен**. рекше неприятен»¹⁶⁴.

В начале толкования Ап. 19 пропущено слово: «Аще кто ожениться и та умрет»¹⁶⁵, поскольку в других списках: «Аще кто оженится **первою** и та умрет»¹⁶⁶. В конце толкования писец, вероятно, сомневался в написании слова и передал его так: «**раздрешаему** преже законьнууму браку»¹⁶⁷; в то время как в сербской Кормчей: «**разрушаему** преже безаконьному браку»¹⁶⁸.

В толковании Ап. 25 добавлено слово «извержену быти **ему** от сана», которого в других списках нет¹⁶⁹.

Ап. 33 — наиболее показательная ошибка писца. Он написал в начале правила: «Аще которьи»¹⁷⁰, вероятно, посмотрев на предыдущее Ап. 32, в котором этими словами начинается и правило и толкование¹⁷¹. Но, увидев свою ошибку, решил не смывать или соскабливать текст, а продолжить его так, чтобы он сочетался с написанным: «прозвутер или диякон. един от страньных придет. и не приимати его бесборныхъ писмен»¹⁷². Именно поэтому начало Ап. 33 в Син. списке так отличается от других, в которых говорится: «И ни единого от страньных прозвитер и дьякон бес сборных приимати писмен»¹⁷³.

В толковании Ап. 35 пропущено слово, а следующее за ним изменено: «ни от чюжих предел поставляющих»¹⁷⁴, поскольку в других списках текст следующий: «ни от чюжих предел **приходящих** поставляти»¹⁷⁵.

В начале толкования Ап. 37 пропуск: «Се убо преславныхъ апостол»¹⁷⁶, так как в других списках: «Се убо **правило** преславныхъ апостол»¹⁷⁷.

Правило Ап. 38 не имеет окончания: «не леть же ему есть»¹⁷⁸ вместо «не леть же ему есть. **освоити что от них**»¹⁷⁹.

В начале толкования Ап. 40 писец искажил текст: «Подобает епископу. вьнегда подобает стати ему епископом»¹⁸⁰, поскольку исправное чтение: «Подобает епископу. **внегда хотять его поставити** епискупом»¹⁸¹.

Санкция в Ап. 42 сформулирована как «отвържеться»¹⁸², в то время как другие списки дают чтение «извержеться»¹⁸³. А толкование этого правила писец Син. пропустил целиком (!).

В толковании Ап. 46 заменено слово: «еретичьскому **священью**»¹⁸⁴, хотя во всех остальных списках «еретичьскому **крещенью**»¹⁸⁵.

В конце толкования Ап. 47 написано: «нъ приемлет яко **свершена**»¹⁸⁶ в отличие от других списков, где сказано: «но приемлет яко **верна**»¹⁸⁷.

В толковании Ап. 51 писец запутался: «или исправиться или ни. или да извержен будет»¹⁸⁸, так как в сербской Кормчей текст изобилует частицами: «или исправиться. аще ли же ни да извержень будет»¹⁸⁹. Писцы других русских списков по-разному преодолели это трудное место: «или исьправиться. аще ли ни. ли да извержен будет»¹⁹⁰; «и паки исправится. аще ли ни. ли да извержен будет»¹⁹¹.

В толковании Ап. 52 писец написал «к покаянию» и дважды повторил одно слово: «яко **себе** Антихриста себе сътворив»¹⁹², в то время как другие списки предлагают чтение «на покаяние» и не содержат выделенного слова¹⁹³.

В толковании Ап. 53 пропущено слово: «не вкусити от них»¹⁹⁴, а должно быть: «не **хотя** въкусити от них»¹⁹⁵.

Ап. 58: «ни скажа их»¹⁹⁶ — явная ошибка, правильно — «не кажа их»¹⁹⁷.

В Ап. 60 большой пропуск: «отвържени быша. и ложно надъписание имуща»¹⁹⁸ вместо: «отвержении быша. **некая же и вся отнудь от еретик сложена быша.** и лженадъписание имуща»¹⁹⁹.

Писец также ошибся при написании Ап. 63, пропустив и переставив текст: «вся души его. еже есть давленина снеть мяса в крови сущи души его. всякому животну. в души место кровь в нем есть»²⁰⁰. В других списках русской редакции этот текст исправлен: «всяк **священскаго чина.** снеть мяса в крови сущи души его. еже есть давленина. всякому бо животну въ души место кровь в нем есть»²⁰¹.

В санкции правила Ап. 73 переставлены слова: «запрещения да примет отлучение»²⁰², в то время как другие списки дают: «отлучения да примет **запрещение**»²⁰³.

В казуальной части правила Ап. 74 писец написал: «Епископу **оглашасяну** (!) бывшую о чем»²⁰⁴. Другие списки русской Кормчей в этом месте не совпадают: один дает правильное чтение «**оглаголану**»²⁰⁵, другой совпадает с Син. — «**оглашасяну**»²⁰⁶. В толковании этого правила писец также ошибся: «и послушающа... на коемъждо **познании** по два епископа»²⁰⁷, поскольку в других списках: «и **не** послушающа... на коемъждо **позвании** по два епископа»²⁰⁸.

В толковании Ап. 84 пропуск и перестановка слов: «всем възбранно есть. аще обличению словеса суца зело люта»²⁰⁹, поскольку другие списки содержат следующий текст: «всем възбранено есть. **обличати же по достоянию несть възбранено**. аще и обличению словеса люта суца зело»²¹⁰ или «всем възбранено есть. **обличати же цесаря по достоянию несть възбранено**. аще и обличенью словеса люта суца зело»²¹¹.

Чтения древнейшей Кормчей русской редакции (Син.), отличающиеся от Варс. и Вол. (Вторая редакция или особенности протографа этих списков?)

Начало Ап. 4 в Син. читается так: «Всяк овощ в домы да въсылається»²¹², что примерно соответствует древнеславянской Кормчей: «Ин всяк овощь»²¹³. Однако в двух других списках текст иной: «Всяко овощное в домы да всылається»²¹⁴.

В Ап. 12 читается: «бес писании съборных»²¹⁵. В других списках: «бес писании верных сбор»²¹⁶.

Ап. 26: «велим четцем и певцем»²¹⁷; в других списках русской редакции оправданно добавлено слово: «велимъ **быти** четцем и певцем»²¹⁸.

В толковании Ап. 36 лексическая замена: «поставлен быв епископ или **поп**»²¹⁹, хотя в древнейшем списке: «поставлен быв епископ или **прозвутер**»²²⁰.

В толковании Ап. 54, вошедшем в русскую Кормчую, исходный текст, вероятно, как и в Син., следующий: «в корчемници ясти и пити. **или обедовати**. аще же по прилучаю»²²¹, поскольку он сходен с сербской Кормчей, хотя и отличается написанием (и значением) 1 слова — «**обитовати**»²²². Однако в других русских списках эта фраза сокращена: «в корчемници ясти и пити. аще же по прилучаю»²²³. Слово «обедовати» могли сократить как из-

лишнее, а слово «обитовати» — как непонятное. Далее в этом же толковании можно отметить употребление разных предлогов: «разве некия нужна»²²⁴ и «свене некия нужна»²²⁵.

В заключение рассмотрим Ап. 14 (обсуждающее вопросы, связанные с переходом епископа с кафедры на кафедру) по списку Син., которое содержит разночтения с привлеченными списками Кормчих, обусловленные разными причинами.

В тексте правила (заимствованного из Кормчей древнеславянской редакции) и толкования содержится ряд ошибок, характерных только для Син. В правиле: «на другую насказати»²²⁶, хотя правильный текст: «на другую наскакати»²²⁷. В толковании сказано: «**ряжением** и умолением»²²⁸, в то время как другие списки предлагают иные варианты первого слова: «**раждением** и умолением»²²⁹, «**раженьем** и умолением»²³⁰, «**расуженьем** и умоленьем»²³¹, «**расуждением** и умолением»²³². Наличие в рукописях вариантов, на мой взгляд, говорит о том, что писцов что-то смущало в данном слове²³³.

Далее в толковании пропущен предлог: «нъ искушением»²³⁴ (правильно — «но со искушением»²³⁵) и написано «вън из града преходити»²³⁶ вместо «во ин град преходити»²³⁷.

В тексте правила также есть чтение, объединяющее все привлеченные списки русской Кормчей: «нъ сущим многом епископом»²³⁸. В древнеславянской Кормчей это чтение отмечено как особенность Уваровского списка²³⁹.

Также в Син. есть чтения, отличные от других списков русской редакции. Так, в тексте правила: «и убежением великом»²⁴⁰, в то время как в Варс. и Вол.: «и увещаньем великим»²⁴¹. В начале толкования сказано: «Несь подобно»²⁴², но в двух других списках: «Несь достойно»²⁴³. Далее в тексте толкования: «судом съвършенанаго сбора»²⁴⁴ (в Ряз. здесь явная ошибка писца — «судом сверженаго сбора»²⁴⁵), но в других привлеченных списках русской Кормчей: «судом свершенаго ума святого сбора»²⁴⁶.

Выявление разночтений Ряз. — древнейшего русского списка Кормчей сербской редакции не являлось задачей данной статьи: многие исследователи отмечали, что в нем достаточно много ошибок²⁴⁷. Но здесь речь не об ошибках, а о появлении небольшого фрагмента в конце толкования Ап. 54.

Этот канон запрещает причетникам (т. е. клирикам), помимо крайней необходимости, есть и пить в «кормчницах». В Рашском списке толкование заканчивается санкцией —

«да отлучиться»²⁴⁸. Однако в Ряз. после этого помещены следующие слова: «прозвители же и дьякони. не токѣмо отлучать[ся] но и многим епитемьямъ повинни»²⁴⁹. Источник этого текста неясен²⁵⁰, поскольку приведенного отрывка нет ни в одном привлеченном списке Кормчих трех редакций. Само построение текста говорит о том, что слово «причетник» было понято крайне узко²⁵¹: распространение правила на презвитеров и дьяконов свидетельствует, что данные лица (по мнению автора добавления) в состав упомянутых «причетников» не входили. Помимо этого, в добавлении явно видно и ужесточение наказания для упомянутых церковнослужителей. И последнее — здесь единственный раз в апостольских правилах встречается термин «епитимья». Датировать добавление следует не позднее 1284 г. и потому его предположительно можно считать принадлежащим перу древнерусского автора.

- ¹ *Розенкампф Г. А.* Обзорение Кормчей книги в историческом виде. 2-е изд. СПб., 1839.
- ² Последний не оставил печатных работ, и его вклад в разработку интересующей нас проблемы недооценен. Научной деятельности И. П. Лаптева посвящена недавно вышедшая книга (см.: *Андрюшайтите Ю. В.* И. П. Лаптев: у истоков отечественного филологического наследия. М., 2001), и вопрос изучения Кормчей освещен в специальной главе (см.: Там же. С. 215–226). К сожалению, автору были известны не все списки Кормчей с пометами И. П. Лаптева, свидетельствующие о той объемной работе, которая была им проведена по изучению и сравнению их состава.
- ³ *Щапов Я. Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978.
- ⁴ Изучение Кормчих книг «нетрадиционного» состава было начато Е. В. Беляковой и продолжено Л. В. Мошковой (см.: Мазуринская Кормчая: Памятник межславянских культурных связей XIV–XVI вв. Исследование. Тексты. М., 2002. С. 11–69, 85–96; Каталог славяно-русских рукописных книг XVI в., хранящихся в РГАДА. М., 2005. Вып. 1. С. 315–498).
- ⁵ См.: *Щапов Я. Н.* Указ. соч. С. 165.
- ⁶ Там же. С. 171.
- ⁷ Там же. С. 171–172.
- ⁸ Там же. С. 172.
- ⁹ Там же.
- ¹⁰ См.: Там же. С. 173, 174–175.

- 20 См. также правила Ап. 17, 18, 40, включенные в другие группы.
- 21 Хотя, как справедливо отметил Д. М. Буланин, усложненность, непонятность языка и затемненность смысла «в душеполезном произведении» могли только привлекать читателя (см.: История русской переводной художественной литературы. Древняя Русь. XVIII век. СПб., 1995. Т.1. Проза. С. 23).
- 22 Если перевести это на современные категории, то можно сказать, что новый перевод был более «модным» и привлекал (помимо авторитетности) именно своей новизной.
- 23 А если вспомнить о добавлении в текст русской Кормчей оригинальных сочинений, то станет ясно, что тем самым радикально повышался статус этих текстов: из просто «вопрошаний» или «посланий» они становились каноническими памятниками и вставляли в ряд с сочинениями апостолов и отцов церкви.
- 24 Далее, при указании лексических замен учитывается только замена «презвитер» — «поп», поскольку она явно была осмысленной.
- 25 Я. Н. Шапов отмечал, что текст Ап. 63 в сербской Кормчей более подробен и аргументирован (см.: *Шапов Я. Н.* Указ. соч. С. 173).
- 26 В Ряз. подобная помета есть только после Ап. 2. Интересно отметить, что и в списке Кормчей сербской редакции XVI в. из всех апостольских правил без толкований только Ап. 2 имеет эту помету (см.: Каталог славяно-русских рукописных книг XVI в., хранящихся в Российском государственном архиве древних актов. М., 2005. Вып. 1. С. 295). В Иловицком списке помимо Ап. 2 ему снабжено только Ап. 7 (см.: Законоправило. С. 119).
- 27 См.: Древнеславянская Кормчая. С. 62. Ап. 2 в этих списках «разорвано» пополам, и его вторая часть пронумерована как «первое третье» правило. Интересно также отметить, что в Уваровском списке в Ап. 1 пропущены слова «ли от трии», определяющие число епископов, которым необходимо собраться для поставления нового епископа (см.: Там же. С. 62. Прим. 3). То есть если редакторы имели дело с подобным списком, то нормы древнеславянской и сербской Кормчих отличались: из текста первой следовало, что поставление совершают два епископа, во второй говорилось о двух или трех.
- 28 Древнеславянская Кормчая. С. 62. Здесь и далее цитаты из рукописей и публикаций даются в упрощенной орфографии: с заменой всех вышедших из употребления букв, исключением «Ь» и «Ъ» в конце слова, но с сохранением интерпункции оригинала.
- 29 Ряз. Л. 37А. В Иловицком списке текст более исправен: «младых сочив и гроздие» (Законоправило. С. 117).
- 30 Древнеславянская Кормчая. С. 62.
- 31 Ряз. Л. 37А.

- ¹¹ «Новгородская», или «Климентовская кормчая» — список 1280 г., написанный в Новгороде. ГИМ. Син. 132. Л. 32А–54А (далее — Син.; описание рукописи см.: Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв. М., 1984. С. 207–210).
- ¹² По изданию: *Бенешевич В. Н.* Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. СПб., 1906. Т. 1. Вып. 1. С. 62–82 (далее — Древнеславянская Кормчая; описание рукописи см.: Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв. М., 1984. С. 116–117).
- ¹³ РНБ. Ф. п. II. 1. Л. 36Г–50В (далее — Ряз.; описание рукописи см.: Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв. М., 1984. С. 212–214). В распоряжении автора был только оцифрованный микрофильм, качество которого, к сожалению, оставляет желать лучшего.
- ¹⁴ Автор считает эти разночтения незначительными только для решения поставленной им задачи. Вероятно, лингвистам было бы небезынтересно проанализировать именно эти разночтения.
- ¹⁵ По изданию: Законоправило светого Савве. [Т.] 1 / Приредили и превели Миодраг М. Петровић и Љубица Штављанин-Ђорђевић. Београд, 2005. С. 117–159 (далее — Законоправило).
- ¹⁶ ГИМ. Чуд. 4. Л. 18В–31Г (далее — Варс.; описание рукописи см.: Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в России, странах СНГ и Балтии. XIV век. М., 2002. Вып. 1 (Апокалипсис — Летопись Лаврентьевская). С. 515–519).
- ¹⁷ Харьковский исторический музей, инв. 21129 (далее — Вол.; описание рукописи см.: *Щапов Я. Н.* Указ. соч. С. 270–271). Список отнесен Я. Н. Щаповым к Волынскому изводу. А. А. Турилов, просмотрев снимки рукописи, высказал предположение, что основная часть кодекса старше и может быть датирована не позднее середины XV в. Однако окончательный ответ на этот вопрос может дать только обращение к подлиннику.
- ¹⁸ То есть в задачу автора не входило выяснение разночтений между Син., Варс. и Вол. с одной стороны, и Ряз. и Ил. — с другой. А сделанные ниже наблюдения — исключительно попутные.
- ¹⁹ Однако автор хорошо видит некоторую условность предложенного им разделения на подгруппы, поскольку и выбор правил, и их усечение, и редактирование велось в процессе сопоставления текстов двух Кормчих, т. е. можно сказать, что сербская Кормчая — это тот «фон», который всегда присутствует, даже если текстологически правило от нее не зависит, а приведено в древнеславянской редакции. Однако, поскольку подобное влияние трудно доказать, ориентация сделана в основном на текст.

- 32 Ряз. Л. 40А (Ап.23). В Ап. 24 «себе», вероятно, пропущено писцом (ср.: Законоправило. С. 127).
- 33 Древнеславянская Кормчая. С. 66.
- 34 Древнеславянская Кормчая. С. 66–67. Вторая часть правила в ином переводе вошла в текст толкования.
- 35 Ряз. Л. 40Б.
- 36 Там же.
- 37 Там же. Л. 40В.
- 38 Син. Л. 44Г; сх. Варс. Л. 26Б, Вол. Л. 28Г.
- 39 Ряз. Л. 45А; сх. Законоправило. С. 142.
- 40 Древнеславянская Кормчая. С. 74. Своеобразную «параллель» к этому правилу представляет Ап. 78, включенное в 2-ю группу, 1-ю подгруппу.
- 41 Толкование Ап. 42 в Син. пропущено, но присутствует в Варс. и Вол.
- 42 Толкование этого правила стало в русской Кормчей толкованием предыдущего 55 правила, поскольку в нем разъясняются нормы, изложенные в Ап. 55 и 56, т. е. здесь оно вынесено вперед.
- 43 Ряз. Л. 37В.
- 44 Син. Л. 33А. По сравнению с древнеславянской Кормчей в Син., Варс. и Вол. пропущено «ни» после частицы «ли» (см.: Древнеславянская кормчая. С. 63).
- 45 Даже на примере славянского перевода видно, что при сокращении правил и снабжении их толкованиями, выполненном Аристином, часть текста полного правила переносилась в толкование. То есть ничего не терялось, но просто могло поменять свое местоположение. Однако проводимая текстологическая работа все время наталкивала автора на мысль, что при подготовке нового перевода Кормчей Савва Сербский и его сотрудники имели Кормчую древнеславянской редакции и некоторые пассажи не переводили заново, а брали из имеющегося перевода и редактировали. И это вторая причина того, что тексты в сербской и древнеславянской Кормчих могут быть достаточно близки. (Однако надо отметить, что в одной из работ виднейшего австрийского лингвиста Й. Райнхарта это отрицается, — см.: *Райнхарт Й.* Восточнославянское влияние в древнеславянской Кормчей // Венские доклады к IX Международному съезду славистов в Киеве. Отдельный оттиск. Вена, 1983. С. 1–80.) Высказанное же выше автором шаткое предположение можно подтвердить только текстологическим сравнением списков греческого Номоканона, который переводил Савва, но это представляет отдельную и большую проблему изучения принципов перевода Кормчей сербской редакции.

- 46 Син. Л. 47Г–48А. Писец Син. ошибся (и тем самым ужесточил санкцию), поскольку слов «извержется и» применительно к мирскому человеку нет ни в древнеславянской Кормчей, ни в привлеченных для сравнения списках (см.: Древнеславянская Кормчая. С. 75; Варс. Л. 28Б; Вол. Л. 31А). Вероятно, ошибка появилась под влиянием последних слов следующего за этим правила, содержащего санкцию именно в такой формулировке.
- 47 Ряз. Л. 47А.
- 48 Ряз. Л. 38Г.
- 49 Син. Л. 35Б-В.
- 50 Ряз. Л. 50В.
- 51 Немного отличается окончание правила: «да церковным пакости не будет» в русской и древнеславянской Кормчих (Син. Л. 51А-Б; сх. Древнеславянская Кормчая. С. 79); «да церковная пребывают бес пакости» — в сербской (Ряз. Л. 48Г). Запрет в сербской и русской Кормчих выражен словами «не будет», в то время как в древнеславянской — «не бывает».
- 52 Формально исключение слова «епископ» может считаться редактированием текста, поскольку меняется состав лиц, на которых распространяется действие правила. Однако поскольку в указанных правилах нет следов языкового и текстологического влияния сербской Кормчей, они включены в данную подгруппу.
- 53 Древнеславянская кормчая. С. 71.
- 54 Син. Л. 41Г. Текст этого канона не может быть признан отредактированным с привлечением сербской Кормчей, поскольку в ней содержится синоптическое правило: «Игрец и пьяница святитель аще не останеть[ся]. то д[а] извержется» (Ряз. Л. 43Б).
- 55 В Ап. 51 этот принцип реализован по-другому: вырезана часть текста до санкции и после нее.
- 56 Син. Л. 42В.
- 57 Древнеславянская Кормчая. С. 72. Можно сказать, что в данном случае редакторы устранили «текстологический параллелизм», который совершенно не смущал их в другой группе правил (см. выше).
- 58 Ряз. Л. 43В.
- 59 Древнеславянская Кормчая. С. 73.
- 60 Син. Л. 44А. В Ряз. в данном тексте пропущено слово.
- 61 Древнеславянская Кормчая. С. 72.
- 62 Здесь мы видим второй пример того, что любое разделение на группы в какой-то части весьма условно: по сути, исключение упоминания жены и детей епископа — это редактирование текста, однако поскольку здесь исключены не только эти слова, но и вся вторая половина правила, то можно считать это сокращением.

- 63 См.: Син. Л. 37Б, Древнеславянская кормчая. С. 66, Ряз. Л. 40А.
- 64 Поэтому можно сказать, что «идея» о том, что правило должно заканчиваться санкцией, в какой-то мере была усвоена редакторами русской Кормчей.
- 65 См. Син. Л. 33В.
- 66 См.: Древнеславянская Кормчая. С. 63.
- 67 См.: Ряз. Л. 37Г–38А.
- 68 Син. Л. 39Г.
- 69 См.: Древнеславянская Кормчая. С. 69.
- 70 Законоправило. С. 131. Данное чтение приведено по другому списку, поскольку в Ряз. ошибка писца: «с поставленным от него саноном (!) не поставлен» (Ряз. Л. 41Г).
- 71 Син. Л. 46Б.
- 72 Древнеславянская Кормчая. С. 74.
- 73 В сербской Кормчей правило также только запрещает епископу назначать себе наследника, а санкция за нарушение приведена в толковании (см.: Ряз. Л. 48В–Г).
- 74 Син. Л. 37Б.
- 75 Ряз. Л. 40А.
- 76 Древнеславянская Кормчая. С. 66.
- 77 Син. Л. 38Б.
- 78 Древнеславянская Кормчая. С. 67.
- 79 Ряз. Л. 40Г.
- 80 Син. Л. 32Г; сх. Варс. Л. 19А, Вол. Л. 20Б, Ряз. Л. 37В.
- 81 Древнеславянская Кормчая. С. 63.
- 82 Ср. выше: Ап. 17, 18, где исключено упоминание епископа, но лексической замены нет.
- 83 В древнеславянской Кормчей «странным» могли быть епископ, поп или дьякон (см.: Древнеславянская Кормчая. С. 68). В сербской — только презвитер (см.: Ряз. Л. 41Б), в русской — прозвитер и дьякон (см.: Син. Л. 39Б, Варс. Л. 23А, Вол. Л. 24Г).
- 84 Древнеславянская Кормчая. С. 64.
- 85 Син. Л. 34Б; сх. Варс. Л. 20А, Вол. Л. 21В.
- 86 Ряз. Л. 38Б; сх. Законоправило. Л. 121. Однако это чтение могло быть ошибкой имеющегося у них списка.
- 87 См.: Син. Л. 38Б–В, Варс. Л. 22В, Вол. Л. 24Б, Древнеславянская Кормчая, С. 67, Ряз. Л. 40Г.
- 88 Я. Н. Шапов отметил это на примере Ап. 15 (см.: *Шапов Я. Н.* Указ. соч. С. 173).
- 89 Син. Л. 35А; сх. Варс. Л. 20Б, Вол. Л. 22А, Ряз. Л. 38Г.
- 90 Древнеславянская Кормчая. С. 65.
- 91 Древнеславянская Кормчая. С. 65.
- 92 Ряз. Л. 38Г.

- 93 См.: Древнеславянская Кормчая. С. 66.
- 94 См.: Ряз. Л. 40А, Син. Л. 37А, Варс. Л. 21Г, Вол. Л. 23Б.
- 95 Син. Л. 52В; сх. Варс. Л. 30Г, Вол. Л. 34А, Древнеславянская Кормчая. С.80.
- 96 «на оскърбление стяжавшим их» (Син. Л. 52В; сх. Ряз. Л. 49В).
- 97 Син. Л. 52Г; сх. Варс. Л. 31А, Вол. Л. 34Б, Ряз. Л. 49В, Законоправило. С. 156.
- 98 Древнеславянская Кормчая. С. 80.
- 99 Законоправило. С. 156. Текст приводится здесь по Иловицкому списку, поскольку в Ряз. явная ошибка: «ибо келарева (!)» (Ряз. Л. 43В).
- 100 Син. Л. 32Г; сх. Варс. Л. 19А, Вол. 20А, но слово «всякого» в последних двух списках отсутствует.
- 101 Ряз. Л. 37Б.
- 102 Син. Л. 32Г.
- 103 Ряз. Л. 37Б-В.
- 104 Варс. Л. 19А; сх. Вол. Л. 20Б.
- 105 Син. Л. 34А; сх. Варс. Л. 19Г; Вол. 21А.
- 106 См.: Древнеславянская Кормчая. С. 64, прим. 2.
- 107 Син. Л. 36А; сх. Варс. Л. 21А, Вол. Л. 22Г. Слово исключено как избыточное(?), поскольку двойственное число указывает на количество спорящих.
- 108 Ряз. Л. 39Б; сх. Законоправило, С. 124.
- 109 Син. Л. 37А; сх. Варс. Л. 21Г, Вол. Л. 23В.
- 110 См.: Древнеславянская Кормчая. С. 66, прим. 4.
- 111 Син. Л. 37Б; сх. Варс. Л. 21Г, Вол. Л. 23В.
- 112 Ряз. Л. 40А; сх. Законоправило. С. 126.
- 113 Син. Л. 37Г; сх. Варс. Л. 22А; Вол. Л. 23Г.
- 114 Ряз. Л. 39Б-В; сх. Законоправило. С. 127.
- 115 Син. Л. 38Б; сх. Варс. Л. 22В, Вол. Л. 24Б.
- 116 Ряз. Л. 40Г; сх. Законоправило. С. 128.
- 117 Син. Л. 40А.
- 118 Ряз. Л. 41Г; сх. Законоправило. С. 131.
- 119 Варс. Л. 23В; сх. Вол. Л. 25В.
- 120 Син. Л. 40В; сх. Варс. Л. 23Г, Вол. Л. 26А.
- 121 Ряз. Л. 42А.
- 122 Законоправило. С. 133.
- 123 Ряз. Л. 42Г; сх. Законоправило. С. 134.
- 124 Син. Л. 41В; сх. Варс. Л. 24Б, Вол. Л. 26В.
- 125 Син. Л. 42А; сх. Варс. Л. 24Г, Вол. 27А.
- 126 Ряз. Л. 43Б; сх. Законоправило. С.136 (текст дан по Рашскому списку).
- 127 Син. Л. 44А; сх. Варс. Л. 25Г–26А, Вол. Л. 28Б.

- 128 Ряз. Л. 44В; сх. Законоправило. С. 140 (текст дан по Рашскому списку).
- 129 Син. Л. 44Б; сх. Варс. Л. 26А, Вол. Л. 28В.
- 130 Ряз. Л. 44Г.
- 131 Законоправило. С. 141 (текст дан по Рашскому списку).
- 132 Син. Л. 44В; сх. Варс. Л. 26А, Вол. Л. 28В.
- 133 Ряз. Л. 45А; сх. Законоправило. С. 141 (текст дан по Рашскому списку).
- 134 Син. Л. 45Г; сх. Варс. Л. 27А, Вол. Л. 29В.
- 135 Ряз. Л. 45Г; сх. Законоправило, С. 144 (текст дан по Рашскому списку).
- 136 Син. Л. 46А. В других русских списках: «епископ се нарицается» (Варс. Л. 27А, сх. Вол. Л. 29В).
- 137 Ряз. Л. 45Г; сх. Законоправило. С. 144 (текст дан по Рашскому списку).
- 138 Син. Л. 46А; сх. Варс. 27А, Вол. 29В.
- 139 Ряз. Л. 45Г—46А; сх. Законоправило. С. 144 (текст дан по Рашскому списку).
- 140 Син. Л. 47В; сх. Варс. Л. 28А, Вол. Л. 30Г.
- 141 Ряз. Л. 46Г. В Рашском списке «вьсма от црькве», а в Иловицком «и диякон и прочии причьтник» (Законоправило. С. 147). Возможно, русские редакторы исключили слово «прочии», которое показалось им несогласованным со словом «причьтник».
- 142 Син. Л. 48В; сх. Варс. Л. 28В, Вол. Л. 31В. Полагаю, что это именно пропуск, так как в правиле упоминается именно необрученная девица.
- 143 Ряз. Л. 47Б; сх. Законоправило. С. 149.
- 144 Син. Л. 48Г; сх. Варс. Л. 28В, Вол. Л. 31В.
- 145 Древнеславянская Кормчая. С. 76, прим. 6.
- 146 Син. Л. 49Б. В двух других привлеченных списках практически этот же текст: «или примет от них ч(с)ть опреснока» (Варс. Л. 28Г); «или примет от них ч(с)ть оприснока» (Вол. Л. 31Г).
- 147 Ряз. Л. 47Г.
- 148 Законоправило. С. 150.
- 149 Ряз. Л. 48А.
- 150 Син. Л. 49Г; сх. Варс. Л. 29Б, Вол. Л. 32Б, Законоправило. С. 151.
- 151 Син. Л. 50Г; сх. Варс. Л. 29Г, Вол. Л. 33А, Законоправило. С. 153.
- 152 Ряз. Л. 48В.
- 153 Син. Л. 52Б-В; сх. Варс. Л. 30Г, Вол. 34А, Ряз. Л. 49Б (за исключением отсутствующего там «не»).
- 154 Законоправило. С. 155.
- 155 Син. Л. 52В; сх. Варс. Л. 30Г, Вол. Л. 34Б.
- 156 Ряз. Л. 49В. В Иловицком списке текст отличается: «свещеничьскаго степене» (Законоправило. С. 156).

- 157 Син. Л. 53А; сх. Варс. Л. 31А. Близкое чтение: «цесаря чтити повелевает» (Вол. Л. 34В).
- 158 Ряз. Л. 49Г; сх. Законоправило. С. 156.
- 159 Син. Л. 33Г.
- 160 Ряз. Л. 38А; сх. Варс. Л. 19В, Вол. Л. 21А.
- 161 Син. Л. 34А.
- 162 Варс. Л. 19Г; сх. Вол. Л. 21Б; Ряз. Л. 38А.
- 163 Син. Л. 34А.
- 164 Варс. Л. 19Г; сх. Вол. Л. 21Б; Древнеславянская Кормчая. С. 64.
- 165 Син. Л. 36А.
- 166 Варс. Л. 21А; сх. Ряз. Л. 39Б, Вол. 22В.
- 167 Син. Л. 36А.
- 168 Ряз. Л. 39Б; сх. Вол. Л. 22В—Г. В Иловицком списке интересующее нас слово читается как «раздрушаему» (Законоправило, С. 124; сх. Варс. Л. 21А).
- 169 Син. Л. 37Б; ср. Ряз. Л. 40А, Варс. Л. 21Г, Вол. Л. 23В.
- 170 Син. Л. 39Б.
- 171 См.: Там же. Л. 39А. Надо отметить, что в двух рядом расположенных правилах (Ап. 31 и 32) слово «поп» трижды(!) имеет следы исправления. Вероятно, писец начинал писать после «п» букву «р», но вовремя спохватывался.
- 172 Син. Л. 39Б.
- 173 Варс. Л. 23А; сх. Вол. Л. 24Г.
- 174 Син. Л. 40А.
- 175 Варс. Л. 23В; сх. Вол. Л. 25В.
- 176 Син. Л. 40В.
- 177 Варс. Л. 23Г; сх. Вол. Л. 25Г.
- 178 Син. Л. 40Г.
- 179 Варс. Л. 24А; сх. Вол. Л. 26А.
- 180 Син. Л. 41В.
- 181 Варс. Л. 24Б; сх. Ряз. Л. 42Г. В другом привлеченном списке также пропуск: «Подобаает епископу. внегда хотят его епископом» (Вол. Л. 26В). Не говорит ли это о том, что протограф в этом месте сохранил испорченное чтение?
- 182 Син. Л. 41Г.
- 183 Варс. Л. 24В; сх. Вол. Л. 26Г, Ряз. Л. 43Б.
- 184 Син. Л. 42В.
- 185 Варс. Л. 25А; сх. Вол. Л. 27Б, Ряз. Л. 43В.
- 186 Син. Л. 42Г.
- 187 Варс. Л. 25Б; сх. Вол. Л. 27В, Ряз. Л. 43Г.
- 188 Син. Л. 43Г.
- 189 Ряз. Л. 44В; сх. Законоправило. С. 140 (текст дан по Рашскому списку).

- 190 Варс. Л. 25Г.
- 191 Вол. Л. 28Б. Вероятно, искажение текста было в протографе русских списков, что заставляло писцов передавать его по-разному.
- 192 Син. Л. 44А.
- 193 Варс. Л. 25Г–26А; сх. Вол. Л. 28Б, Ряз. Л. 44В.
- 194 Син. Л. 44Г.
- 195 Варс. Л. 26Б; сх. Вол. Л. 28Г, Ряз. Л. 45А.
- 196 Син. Л. 45В.
- 197 Варс. Л. 26Г; сх. Вол. Л. 29Б, Древнеславянская Кормчая. С. 74.
- 198 Син. Л. 46Г.
- 199 Варс. Л. 27В; сх. Вол. Л. 30А, Ряз. Л. 46Б.
- 200 Син. Л. 47Г.
- 201 Варс. Л. 28А; сх. Вол. Л. 30Г–31А. В сербской Кормчей этот же текст (см.: Ряз. 46Г–47А). Совершенно очевидно, что в процессе копирования списка (Син.) приведенное ошибочное чтение могло быть исправлено внимательным писцом. Но вряд ли в этом случае текст полностью совпадет с содержащимся в Варс. и Вол.
- 202 Син. Л. 49В-Г.
- 203 Варс. Л. 29А; сх. Вол. Л. 32Б, Древнеславянская Кормчая. С. 77.
- 204 Син. Л. 50А.
- 205 Варс. Л. 29Б; сх. Древнеславянская Кормчая. С. 77.
- 206 Вол. Л. 32В.
- 207 Син. Л. 50Б.
- 208 Варс. Л. 29В; сх. Вол. Л. 32В, Ряз. Л. 48Б.
- 209 Син. Л. 53А.
- 210 Варс. Л. 31А; сх. Ряз. Л. 49Г, Законоправило. С. 157. Прим. 4–5. Интересно отметить, что в Иловицком списке пропуск, почти совпадающий с Син., но в других сербских списках эти слова есть.
- 211 Вол. Л. 34В.
- 212 Син. Л. 32В.
- 213 Древнеславянская Кормчая. С. 62.
- 214 Варс. Л. 18Г; сх. Вол. Л. 20А.
- 215 Син. 34А; сх. Древнеславянская Кормчая. Л. 64.
- 216 Варс. Л. 19Г; сх. Вол. Л. 21Б.
- 217 Син. Л. 37В; сх. Древнеславянская Кормчая. С. 66.
- 218 Варс. Л. 22А; сх. Вол. Л. 23Г.
- 219 Варс. Л. 23В; сх. Вол. Л. 25В.
- 220 Син. Л. 40А.
- 221 Син. Л. 44Г.
- 222 Ряз. Л. 45Б; сх. Законоправило. С. 142 (текст дан по Рашскому списку).
- 223 Варс. Л. 26Б; сх. Вол. Л. 28Г.
- 224 Варс. Л. 26Б-В; сх. Вол. Л. 29А.

- 225 Син. Л. 45А.
- 226 Син. Л. 34В.
- 227 Варс. Л. 20А; ср. Вол. Л. 21В; Древнеславянская Кормчая. С. 64.
- 228 Син. Л. 34Г. Подобное чтение отмечено также для одного списка Кормчей XVI в., а значение слова определено как «решение, постановление» (см.: Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1997. Вып. 22. С. 291).
- 229 Ряз. Л. 38В.
- 230 Варс. Л. 20Б.
- 231 Вол. Л. 21Г.
- 232 Законоправило. С. 121.
- 233 Значение слов «раждение» и «ражение» — «забота, попечение» (см.: Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 21. М., 1995. С. 130), а что такое «рассуждение» (в том или ином варианте написания) ясно и без обращения к словарю. Слово «ряженье» могло восприниматься как тесно связанное со словом «рядити» в значении «договариваться (оговаривая те или иные условия)» (Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 22. С. 285). Но последнее значение никак не подходило для определения действия «многих епископов», которые скорее советовались и рассуждали, нежели договаривались.
- 234 Син. Л. 34Г.
- 235 Варс. Л. 20Б; сх. Вол. Л. 21Г, Ряз. Л. 38В.
- 236 Син. Л. 35А.
- 237 Варс. Л. 20Б; сх. Вол. Л. 22А; Ряз. Л. 38В.
- 238 Син. Л. 34В; сх. Варс. Л. 20А, Вол. 21Г.
- 239 См.: Древнеславянская Кормчая. С. 64, прим. 21.
- 240 Син. Л. 34В; сх. Древнеславянская Кормчая. С. 64.
- 241 Варс. Л. 20Б; сх. Вол. Л. 21Г.
- 242 Син. Л. 34Г; сх. Варс. Л. 20Б.
- 243 Ряз. Л. 38В; сх. Вол. Л. 21Г.
- 244 Син. Л. 34Г; сх. Законоправило. С. 122.
- 245 Ряз. Л. 38В.
- 246 Варс. Л. 20Б; сх. Вол. Л. 21Г.
- 247 См., например: *Щапов Я. Н.* Указ. соч. С. 143–146.
- 248 См.: Законоправило. С. 142. В других привлеченных к этому изданию сербских списках текст такой же. Этим же словом оканчивается толкование и в списках русской Кормчей (см.: Син. Л. 45А, Варс. Л. 26В, Вол. Л. 29А).
- 249 Ряз. Л. 45Б.
- 250 Например, сделанная на поле, а затем вставленная в текст приписки. Это не единственный «дополнительный» текст в Кормчей, и о их происхождении нет единого мнения (о некоторых добавле-

ниях в восточнославянских списках русской и сербской Кормчих см.: *Щапов Я. Н.* Указ. соч. С. 150–151; *Мошкова Л. В.* Толкование 71 правила Карфагенского собора: место написания и проблема датировки // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики.* 2005. № 3. С. 72; Каталог славяно-русских рукописных книг XVI века, хранящихся в Российском государственном архиве древних актов. М., 2005. Вып. 1. С. 450).

- ²⁵¹ «Причетник ... Тот, кто принадлежит к церковному причту, клиру, а также причетник, низший чин церковного причта» (Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1995. Вып. 20. С. 78).

Е. В. Белякова

**«ТОЙ ЖЕ ВАСИЛИЙ ИОАННУ», ИЛИ СКОЛЬКО
СУЩЕСТВУЕТ СЛАВЯНСКИХ РЕДАКЦИЙ
133-Й НОВЕЛЛЫ ЮСТИНИАНА?***

Памятники канонического права вызывают большие трудности у исследователей славянской письменности. Значительным шагом в их исследовании явились работы Я. Н. Щапова, предложившего классификацию нескольких десятков рукописей древнейших трех редакций: древнеславянской, сербской и русской¹. Однако многочисленные славянские рукописи, содержащие тексты канонических сводов, по-прежнему остаются неисследованными. Одной из главных причин является отсутствие **классификации редакций**, возникших в русской традиции, а также малоизученность таких сборников, как номоканоны (в частности, Номоканон Иоанна Постника или «Зинар»). Их большой объем и обилие списков, находящихся в разных хранилищах, создает сложность при изучении. Исследователи вынуждены идти по пути публикации отдельных списков, не учитывая и не привлекая всю рукописную традицию. Так, в 2007 г. в Шумене был издан «Архивски Номоканон» — рукопись № 1160 из Церковно-исторического архива, содержащая редакцию сборника «Зинар» с добавлениями². Издатели не знали о существовании более раннего списка этого памятника, находящегося в Хлудовском собрании ГИМ³. И это неудивительно, потому что в описаниях под названием «Номоканон» могут пониматься совершенно разные по составу и происхождению памятники. Так, А. С. Павловым был опубликован еще в XIX в. «Номоканон при Большом Требнике» представляющий определенный тип епитимийного номоканона с устойчивым составом⁴, но при этом исследователь (в соответствии с нормами XIX в.) не ставил за-

* Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ № 07-01-00166а.

дачи выявления всех списков этого памятника. Эта задача так и не решена в современной археографии⁵. Как показывают наши наблюдения, при сербских Требниках в XV в. (а именно к этому периоду А. С. Павлов относил возникновение изданного им памятника) может находиться и собрание канонических правил совсем другого состава⁶, однако в описаниях оно все равно обозначается как «Номоканон».

Возможно, необходимо поставить вопрос о создании хотя бы **сводного списка славянских канонических памятников**. Ценность канонических текстов для славянского мира очевидна: они определяли и определяют единство *raх slavia orthodoxa*, так как содержат нормативный материал по отношению к церковной жизни и к жизни каждого мирянина. Но эти памятники позволяют и фиксировать изменения во внутренней жизни славянского мира.

Много вопросов, связанных с описанием канонических памятников, остаются открытыми. Любой исследователь тонет в море информации, которые дают эти памятники. И каждый исследователь должен просмотреть несколько десятков рукописей, чтобы ответить, например, на вопрос о стабильности киноарных приписок после окончания соборных правил в восточнославянских списках «сербской редакции» от Иловицкой Кормчей 1262 г. до Печатной Кормчей 1653 г.⁷ При этом мы не можем быть уверены, что эти приписки имеются во всех южнославянских списках Кормчих.

Существует и опасность просмотреть за статьями под близкими названиями изменение их состава: невозможно предположить, чтобы исследователь имел возможность сверять содержание всех статей такого мегатекста, как славянская Кормчая.

Исследование показывает, что даже статьи с одинаковым заглавием могут значительно отличаться по составу. Статьи Кормчих, входящие в состав и других сборников, например Изборника или Требника, могли заменяться на соответствующие по тематике главы из этих сборников.

Изучение статей вне истории списков (исследованию были подвергнуты «Русская правда», «Закон судный людям», Устав князя Владимира, Устав князя Ярослава, Индексы книг и ряд др.) не снимают вопросов о причинах появления новых редакций. Исследователи, как правило, не ставят вопроса, были ли подвергнуты редактированию другие статьи сборника, включающие данный текст.

При описании славянских рукописей современные исследователи фиксируют заголовки, и только в исключительных случаях, как, например, Л. В. Мошкова в Каталоге рукописей РГАДА⁸, указывают на особенности содержания отдельных статей канонических памятников. Казалось бы, вполне естественно заменить в описаниях правил длинные киноварные заголовки более точным и определенным указанием, например вместо заглавия «Святой вселенский иже в Никеи первый собор бысть в царство Константина великаго собравшихся трех сот и осминадесяте святых отец на злочестиваго Ариа хулившаго Сына Божия, Господа нашего Исуса Христа. Его же прокляша святии отцы и правила изложиша учиненая zde. Перваго собора правил двадесять» (это киноварное заглавие имеется как в Иловицком списке 1262 г.⁹, так и в Печатной Кормчей 1653 г.¹⁰) на «20 правил Никейского собора», но правила могут быть в полном, сокращенном, усеченном виде, к ним может быть присоединено толкование Алексея Аристина, Иоанна Зонары, но может и отсутствовать, или правило может быть заменено на толкование (как это имеет место в Кормчей Мясниковской редакции). Кроме того, правила могут иметь псевдонадписание. Если не учитывать все эти особенности, то общая характеристика памятника, как, например, в каталоге кирилловских рукописей Львовской библиотеки В. Стефаника, может оказаться неверной. Так, к сербской редакции отнесена Кормчая АСП 55, хотя ее описание показывает, что ни состав правил и посланий, ни перевод правил не тождественен Сербской редакции¹¹. Итак, к существующей проблеме **классификации памятников права¹² и списков** (большинство историков в определении редакции Кормчей пользуется классификацией издателей «Русской правды») добавляется проблема **изучения типологии статей**.

Большинство текстов в составе Кормчих известно не в одном, а по меньшей мере в двух переводах. Как показывают наблюдения исследователей, занимавшихся повторными переводами, одна из причин новых переводов памятников была та, что славянские книжники сталкивались с другой **греческой** редакцией памятника¹³. Но для выявления наличия разных греческих редакций текстов требуются дополнительные изыскания, не всегда осуществляемые издателями славянских переводов. Так, в начале изучения переводов Новелл Юстиниана мы исходили из предположения, что славянские переводы были сделаны

с одной редакции памятника, так как в научной литературе, упоминающей многократно Собрание в 87 главах Иоанна Схоластика, нет указаний на наличие разных греческих редакций. Исследование показало, что славянские переводчики обращались к двум разным редакциям памятника (Собрание в 87 главах и Собрание в 93 главах¹⁴) при этом более поздний по времени перевод (сербской редакции) восходит к более ранней греческой редакции текста, чем предшествующий ему перевод древнеславянской редакции.

Таким образом, оказывается необходима работа по **изучению греческих сборников канонических памятников**, исследование которых остановилось на работах В. Н. Бенешевича¹⁵. В настоящее время подобная работа ведется в Институте Макса Планка под руководством проф. Л. Бургманна.

Исследование показывает, что греческие канонические и юридические памятники у славян могут претерпевать значительное редактирование.

Так, хорошо известное и воспринимавшееся многими учеными как русское сочинение «Заповедь епископам о хранении церковных правил» представляет собой переработку фрагмента 137-й новеллы Юстиниана, вошедшей в качестве 87-й главы в Собрание в 93 главах¹⁶. Автор переставил строки новеллы и составил из них с незначительными изменениями свой текст. При этом в новом тексте не нашлось места как для слов об императоре как гаранте хранения канонов, так и для положения о необходимости соборов, которые имелись в греческом оригинале. Трудно переоценить значение этого текста, входившего с XIII в. в состав Кормчих и помещенного в Печатной Кормчей в качестве дополнения, взятого из русской редакции¹⁷.

Не всегда можно точно указать, что заставило славянского редактора изменять текст. Между тем фиксация дополнений, внесенных славянским редактором в свой источник, как и пропусков из греческого оригинала, могут дать дополнительные сведения по истории славянской канонической традиции.

Покажем это на примере 133-й новеллы Юстиниана. Ее славянский перевод не только не был предметом самостоятельного рассмотрения, но и никак не выделен в исследованиях русских канонических текстов. Между тем сопоставление текстов дает новый материал как археографического плана, позволяющий определить взаимоотношение списков и редакций

в совокупности с результатами наблюдений над другими памятниками, так и исторического — уточняют наши представления о средневековом русском монашестве.

133-я новелла Юстиниана от 16 марта 563 г. посвящена организации монашеской жизни. Она стала важным этапом в ряду мероприятий Юстиниана, направленных на регламентацию монашеской жизни¹⁸. В издании Новелл она разделена на Преамбулу и 6 глав¹⁹. В Преамбуле говорится о высоте монашеской жизни и выражается общий взгляд на нормы монашества, в частности подчеркивается запрет иметь собственность. В первой главе имеется указание на причину издания новеллы: дано объяснение смысла общежительства и высказана необходимость предписания организации сна, послушания и молитвы в общем житии, с тем чтобы молитва не прекращалась, когда монахи спят. Строго наказывается выход из монастыря. Далее издается запрет иметь собственную келью, но делается исключение для малых монастырей с одним монахом и служителями. Регламентации подвергнута организация спален в монастырях и предписан контроль над монастырями, в том числе и со стороны епарха Иоанна, к которому обращена новелла. Новелла требует окружать монастырь высокими стенами с двумя входами, у которых должны сидеть старые и известные своим благочестием монахи. Устанавливается право игумена изгонять неповинующихся, и даны предписания, регламентирующие вход и выход из монастыря; в частности, совет старцев должен контролировать отлучку монахов из монастыря. Глава 3 запрещает вход женщин в мужской, а мужчин в женский монастырь, в том числе и близких родственников; и погребение в монастырях лиц другого пола. Далее идут подробные предписания о порядке погребения в женском монастыре; требующем участия мужчин, и издан запрет оставаться мужчинам в женском монастыре для совершения поминаний. После точных указаний следуют общие рассуждения об управлении и надзоре за монастырями и о порядке наказаний неповинующихся монахов. В Новелле содержатся предписания необходимости института апокрисиариев, которые выполняют различные поручения по делам, связывающим монашествующих с миром.

133-я новелла была включена как дополнение к Собранию в 87 главах в греческой рукописи, послужившей протографом для славянского перевода. В заглавии греческого списка адресат

Новеллы почему-то был назван архиепископом Иоанном, хотя в тексте он — епарх священных преторов Востока, экс-консул и патрикий. Новелла была разделена на две части и обозначена как главы 92 и 93. В таком виде она завершает собой Собрание новелл в 93 главах, известное в юридической литературе исключительно как Собрание в 87 главах. В таком виде эта новелла помещена в рукописи из библиотеки Vallicelliana — Рим (Reale Societa Romana di Storia Patria)²⁰. Именно этот список был выявлен В. Н. Бенешевичем и использован при издании Сборника в 14 титулах.

В составе Сборника в 14 титулов новелла была переведена на славянский. Надо отметить, что древнейший славянский список Собрания, положенный в основу издания В. Н. Бенешевича — Ефремовский, не содержит этой главы, так как его состав обрывается на 87-й главе собрания²¹. В публикации В. Н. Бенешевича славянский текст был продолжен по Соловецкой рукописи с указанием разночтений по спискам Уваровскому, Новгородско-Синодальному, Плигинскому.

Сравнение греческого и славянского текста Новеллы показывает, что при переводе были сделаны изменения в тексте.

А. Новелла была помещена в качестве 91–93 глав. (Это связано с изменением нумерации в славянских списках. 89-я славянская глава соответствует 90-й в греческой рукописи, славянские главы 90–91 — соответственно 92–93 — в греческой, 93-я славянская в греческой не имеет номера, но сам текст имеется.)

Б. Заглавие (надписание) статьи получило другой смысл из-за перевода слова «Βασίλειος» как Василий.

Если в списках Древнеславянской редакции: Уваровском (сокращенном) (ГИМ Ув.124, в 1⁰), Соловецком (РНБ, Солов. 1056/1165), Рогожском (РГБ, Рогож. 268), Плигинском (РНБ Ф II 250) и Троицком (РГБ, Троицк. 207)²² статья не подверглась изменениям, то иначе сложилась ее судьба в списках Русской редакции, где она претерпела различные изменения.

По-видимому, неправильный перевод заглавия стал причиной того, что статья в Русской редакции стала переосмысляться как произведение Василия Великого и соответственно стало возможно перемещение статьи в состав сочинений Василия Великого, как это произошло в Мясниковской редакции. Однако начало ее мы находим в Русской редакции вставленным в текст статьи Тимофея пресвитера О ересьях²³. А после статьи «Иустиниана царя

6-го собора» (это глава 87 Соборания в 93 главах, соответствующая новелле 137) вновь помещено заглавие и идет продолжение статьи со слов «Совершение его исполнение»²⁴.

Значительным изменениям подверглась статья в Харьковском списке (Харьковский музей № КБ–55/2081/3713/ 21129. Лл. 286–290) и в относящемся к той же подгруппе Погодинском (РНБ, Погод. 234), в списках Мясниковской редакции (ГИМ. Чуд. 169, РНБ, Ф II № 199, РНБ. Солов. 968/ 858, РГБ. Тихонравов 332, Барс. № 155, РНБ собр. Ф. А. Толстого QII. № 49, РНБ. Соф. 1176) и «Мериле праведном». Возникновение Мясниковской редакции в историографии связывают с митрополитом Киприаном, так как его послания включены в состав ряда списков.

По предположениям Я. Н. Шапова, Харьковский список относится к Волынскому изводу Русской редакции, отразившему первый этап складывания этой редакции. В Харьковском списке текст новеллы получил новое заглавие и был значительно переработан²⁵. От 1-й части осталось только два слова «инокое житие», и далее следует вторая часть, начинающаяся словами:

«С(о)вершенное исполнение, им же повелеваем вси едину умья единому отнюд имети своего селенье или нарицаемую келью, но вси вкупе яко един в единой души да будут, Б(ог)а пред собой предзрящи».

Изменения в тексте статьи носят очень существенный характер. В состав статьи добавлены положения: 1) о двух служителях, которые могут исходить «на потребу монастырскую»; 2) заменены слова об устройстве общих спален; 3) введен полный запрет на особую келью и добавлено каноническое запрещение тем, кто посмеет держать келью; 4) монах, имеющий самостоятельное имущество, сравнивается с Иудой; 5) добавлено предписание об изгнании такового из монастыря. В описании устройства ограды монастыря, подробностей организации выхода из монастыря и запрете на общение монахов и монахинь и описания порядка погребения в женском монастыре текст содержит меньше изменений и ближе к греческой Новелле.

Изменения в тексте можно объяснить несколькими способами:

1) автор перерабатывал текст в соответствии со своим пониманием, заменяя темный перевод;

2) автор восстанавливал «угасшие места» в тексте, который плохо читался.

Выдвинуть второе предположение позволяет сопоставление с текстом этой главы в Мясниковской редакции. Мясниковская редакция, наиболее ранний список которой из собрания Берсенева относится к перв. четверти XV в., не была предметом специального исследования²⁶. Редактор воспринял статью как принадлежащую Василию Великому и поместил ее между Посланиями Василия Великого Григорию Богослову и Правилами Василия Великого для монахов.

Мясниковская редакция имеет сходство в заглавии этой статьи с Харьковским списком:

	Соловецкий	Харьковский	Мясниковский
Гл.91–93 Нов. 133 Ϝβ'. Ὁ αὐτὸς βασιλεὺς Ἰωάννη τῷ μακαριωτάτῳ ἀρχιεπισκόπῳ	Ты же Василии Иоанну пре- блаженному епископу	О съединеньи с(вя)т(а)го събора. Устав и завет с(вя)таго мнишескаго жи- тья. По Г(оспо)- дню званью на нетленьє. Все хотящии сп(а) стися сему б(о) жественному устрою да по- винуются	Ты ж(е) Васи- лии ко пребла- женному еп(и) с(ко)пу устав манастырський изложив по- силает хотящим житии о Б(о)зе во общем жи- тии пребывнии сице предает

В указанных списках текст начинается со слов: «Совершение его и исполнение им же повелеваем». Далее в Мясниковском списке начинается вставка 1, а после предложения «ни единому же отнюдь своего имети селения», имеющегося и в Харьковском, следует замена текста новеллы (вставка 2).

Вставка 1

«В бла(а)гоч(е)стивых опших монастырех. последовавшим въ след Х(риста) и отрекшимъс(я) мира и хотящих по Б(о)зе житии. и оттиноуд отврещи свою волю. и все свое хотение. и вдати себе своему наставнику, рекше игумену и не единому же от добре повинующихся...»²⁷

Вставка 2

«в кельи кроме заповеди *отца*, аще ли начнет особныя имети вещи законопреступление ес(ть) и обличен быв, да вложитъс(я)

в епитимию чрес д(е)нь яды сух(о) 20 дни, в нем же аще кто в монастыре пострици ся изволить, да сохраняеть предания того монастыря, яко же игумен предасть. Аще ли служба поручена коему брату, да хранить ю по преданию игумену или един будеть служай или два, или боле и в благовидьньнемъ и в...»²⁸

Вставка 3

«за единою трапезою без говора поникшею главою, паче же д(у)шею, и не метати очима по тряпезе и поставлено вкуси с благодаренимъ и опщение...»²⁹

Вставка 4

«и аще обличен будеть створивый вину всея братьи сборомъ да бьен будеть языки жесткими запрещении и вложен да будет в епитемью, рассудив по покаянью слезному...»³⁰

Вставка 5

«От своего обета отходити хотящих отаи и скитатися любящи без времени, повелеваем твердо блюстити я в наказании крепце, *отемши* от них всяку волю, да в поте лица своего ядять хлеб и воды в меру. Строения же уношам не повелеваем даяти в монастыри, пользка бо есть уность на грех и сверепо на свары, и отинуд далече от смиренья, памятно на гнев, дързостно на власть, поучити хоцеть, а послушания отбегаеть, краситися любить, руце бели кажетъ, лице румянить, в беседе прирекуеть старцем, постящихся тщеславны творит, *трепарю* сущю в ц(е)рк(в)и ся обретаеть, алл(и)луя слышав, дряхл ходитъ, и во время ц(е)рк(о)вьнаго пения дела собе начинаеть. Пищи не м(я)стне суши, роптати начинаеть, во всем ес(т)ь нестроина оуность, но токмо блюсти я под крепким наказанием»³¹

Эти вставки, особенно вводящие строгие телесные наказания, осуждающие юность (4,5), говорят о редакторе текста как строгом и старом иерархе, хотя можно предположить, что последняя вставка не является оригинальной, а заимствована из другого произведения.

Главы 91–93 оказались объединены в один текст без каких-либо разделений. Важно отметить, что тем самым русский редактор правильно объединил части одной новеллы, разделенной греческим составителем собрания. В 92-й главе отсутствует указание на дверниц в женских монастырях.

Еще более значительные пропуски в главе 93. Пропущены фразы, говорящие об участии патриарха в судебных делах (хотя

в предыдущей фразе патриарх также упоминался). В Харьковском списке отсутствуют и следующие фразы:

«и аще что будет скоро се да управят. Пре(свя)тыи же патриарх того блаженаго града о сущих сле монастырех тако же да испытует и стража вещи боголюбивыа съльники пре(свя)тыя великыа цркъве и яко же аще мнить изветыи и ч(и)сты бытии да поставитъ, да большимии стражи бывши еже большим съблюдением и на гресех отмщение будет», отсутствует также большой отрывок, говорящий об устройстве стражей у монастырских входов, среди которых могут быть и «каженики», т. е. скопцы.

Таким образом, очевидно, что текст новеллы подвергся существенной переработке как в Мясниковской редакции, так и в Харьковской (Волинской). Принципы работы редакторов различались: редактор Мясниковской редакции вносил добавления в текст, заменял отдельные слова. Есть и пропуски по сравнению с текстом новеллы. Но в целом он не изменял ни композиции, ни основного смысла текста. Можно говорить о том, что его беспокоила власть игумена и он всячески старался найти способы ее усилить, вводя наказания за ослушание, а также он считал необходимым сделать выпады против юношества.

Иначе работал составитель Харьковского списка. Он значительно переработал сам текст, совпадают лишь некоторые фрагменты. Существенно изменена и лексика текста. Особенно заметна переработка начала текста. Здесь ему придан характер соборного определения, основная часть направлена против монахов-стяжателей и усилен запрет на особое жительство. Возникает вопрос о причине подобной переработки.

Сложно выявить эту новеллу в «Мериле праведном». В древнейшей рукописи «Мерила» на л. 208 обозначена глава 23 «Юстиниана царя 6 го сбора о взаконеньи монастырем» — далее идет начало 87-й главы (новелла 137. Нач.: «В градстем законе его же область нам по своему человоколюбью поручи»), к которой примыкает без заглавия сокращенный текст 133-й новеллы, начинающийся словами «Совершение и исполнение имже повелеваем ни единому же отнудь...»³², и далее следует краткий пересказ 91–93-й глав. Стремление редактора очевидно: он хотел дать вразумительный текст, выбрасывал все непонятное, сохранял четкие фразы, менял слова. Под его рукой новелла лишилась свойственных ей и в греческом оригинале длинных

риторических мест и приобрела ясный смысл. Древнерусский редактор сохранил основные положения: он оставил и предписания о порядке сна для общежительных монастырей в лаконичной форме: «Ови спят, ови бдят и вся суть неции спящих видяще»³³. Сохранены указания на двух стражников «у ворот», как и в Харьковском списке, меньше сокращен текст, рассказывающий о порядке посещения мужчинами женских, а женщинами мужских монастырей и об изгнании из монастыря. Правда, и в этом тексте сохранились термины, например «бранный строитель», вряд ли понятные древнерусскому книжнику.

В Чудовской редакции новелла не претерпела изменений по сравнению с древнейшим списком Русской редакции, а в Софийской редакции появилось в конце статьи небольшое добавление:

«И ресностивно (?) бытии. И нынешнии повелеваем законом предстоящи убо нам твоя слава. И сим б(о)ж(е)ственным являюци законом, ведущим делом и съвершением не едва да подщится. А еже о сокровных помыслех и исповедех повелевати иноком приимати жены страшно и непод(о)бно ес(ть) и в мнозех явлена съблазнь и приемлешему и исповедающеих велик вред. Обач(е) к мирским иереом разум о сем бытии подобаеть»³⁴.

Несомненно, что регламентация монашеской жизни была актуальна для Руси начала XV в., ко времени которого относится создание двух из данных редакций. Подъем монашества, начавшийся в конце XIV в., приводил к созданию отшельнических («особножительных») монастырей. Идея общежития с его строгой регламентацией, общим проживанием и общим имуществом не соответствовала крестьянскому жизненному укладу, и его введение встречалось с большими трудностями. Этот факт известен из многочисленных русских житий. Рассмотренные тексты дополняют их: указание на битье «языками» монахов-ослушников отсутствует в агиографических памятниках

Таким образом, мы видим, что проблема устройства монашеской жизни, поставленная в VI в. в законодательстве Юстиниана, оказалась весьма актуальной и для средневековой Руси. Текст 133-й новеллы, включенный в качестве глав 91–93 в Собрание, известен только в поздних списках Древнеславянской редакции — в наиболее раннем списке — Ефремовском — он отсутствует. Причиной является, вероятно, отсутствие последних листов, что характерно для многих средневековых кодексов.

В различных списках Русской редакции данный текст воспроизводится по-разному. Возможно, это объясняется разной сохранностью последних листов в тех сводах, которые послужили оригиналом. Обращает на себя внимание изменение заглавия в каждой из рассмотренных редакций. Несмотря на близость текста в Харьковской и Мясниковской редакциях, нельзя считать Харьковский список протографом для данной статьи Мясниковской редакции. Особняком стоит и редакция «Мерила праведного». Можно предположить, что три составителя обращались к тексту, где уже имелись некоторые утраты, и по-разному «восстанавливали» текст. В результате редакторской работы в текст были внесены важные изменения, являющиеся ценным источником по истории русского средневекового монашества.

Что касается Софийской и Чудовской редакций, то их составители использовали текст, соответствующий тексту Новгородско-Синодальной Кормчей.

Переработка текста законодательного памятника — явление, редкое для Кормчих, где даже ошибки в тексте могут повторяться в течение столетий. Так, нам неизвестны списки, где бы текст внутри Соборания в 87 главах подвергся редактированию, — можно привести лишь примеры пропуска отдельных глав. Редактор «Мерила праведного» кое-где убрал союзы, местоимения, но не изменял текст Соборания в 87 главах. Столь существенное редактирование должно иметь под собой какое-то серьезное основание. Таким основанием могла быть либо плохая сохранность протографа либо особое отношение к тексту, приобретающему иной статус.

¹ *Щапов Я. Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978.

² Архивски Номоканон. Български ръкопис от XIV век. Фототипно издание / Издание подготвиха *Ангел Кръстев* и *Цветанка Янакиева*. Шумен, 2007.

³ *Белякова Е. В.* О составе Хлудовского Номоканона (К истории сборника «Зинар») // Старобългарска литература. Кн. 37–38 / Българска Академия на науките. Институт за литература. София. 2007. С. 114–131.

⁴ *Павлов А. С.* Номоканон при Большом Требнике. М., 1897.

- ⁵ Болгарские списки этого памятника указаны в: *Найденова Д.* Каноничноправни текстове в състава на славянски ръкописи, съхранявани в български книгохранилища (предварителен списък) // *Palaeobulgarica / XXXII* (2008. № 4). С. 53–69.
- ⁶ *Белякова Е. В.* О сербском переводе правил с толкованиями Иоанна Зонары // *Црквене студије.* (Годишњак Центра за црквене студије). Бр. 6. Ниш., 2010. С. 235–242.
- ⁷ Эти приписки отмечены в описании рукописей Сербской редакции: *Каталог славяно-русских рукописных книг. XVI в.* РГАДА / Под ред. Мошковой Л. В. М., 2005. Вып. 1. С. 81; *Кормчая Сербской редакции.* С. 295–298.
- ⁸ Там же.
- ⁹ *Законоправило, или Номоканон Светога Саве.* Иловички препис 1262. Година. Фототипија / М. Петровић. Дечје Новине, 1991. Л. 61–61 об.
- ¹⁰ *Кормчая.* М., 1653. Л. 31³.
- ¹¹ *Кириличні рукописні книги у фондах Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаника НАН України.* Каталог. Т. I. XI–XVI ст. Львів, 2007. С. 40–44.
- ¹² Эта задача была осуществлена частично для ранних сборников в статье: *Шанов Я. Н.* Некоторые юридические и канонические памятники в славянской письменности XII–XV вв. // *Методическое пособие по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР.* Вып 1. С. 261–273.
- ¹³ *Marti Roland.* Mehrfachübersetzungen als Sonderfall der Textüberlieferung // *Многократните преводи в Южнославянското средновековие.* София, 2006. С. 23–33.
- ¹⁴ Редакции отличаются не только включением дополнительных глав, но и изменением состава. См.: *Белякова Е. В.* Собрание новелл Юстиниана в 87 главах (*Collectio 87 capitulorum*) в греческой и славянской письменной традиции // *Пятое чтения памяти профессора Николая Федоровича Каптерева.* Материалы. М., 2007. С. 21–30.
- ¹⁵ О необходимости продолжения подобной работы пишет также Л. А. Герд — *Герд Л. А.* О работе над каталогом поствизантийских канонических рукописей из собрания Российской национальной Библиотеки // *Древнерусские и греческие рукописи Российской национальной библиотеки.* Материалы международной конференции. СПб., 2007. С. 163.
- ¹⁶ *Белякова Е. В.* Памятники канонического права в истории славянских церквей на пороге Нового времени // *Церковь в общественной жизни славянских народов в эпоху Средневековья и раннего Нового времени («Славяне и их соседи»).* М., 2008. С. 14–21.

- 17 Кормчая. М., 1653. Л. 25.
- 18 *Alivisatos Hamilcar*. Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I. Aalen, 1973. S. 198–212.
- 19 Издание: *Corpus iurus civilis*. Berolini, 1954. S. 666–676.
- 20 Roma. Vallicell. F. 47 л. 297–301.
- 21 Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований / Труд В. Н. Бенешевича. СПб., 1906. Т. 1. С. 803.
- 22 Описание этих списков см.: *Щапов Я. Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978. С. 255–261.
- 23 ГИМ. Син. 132. Лл. 416 об. ГИМ. Чуд. 4. Лл. 232 об. — 233. Также и в списках Новгородско-Софийской — напр., ЯМЗ–15494 л. 241 об.—242 и Чудовской — напр., Перм. гос. ун-т. № 1 — лл. 338 об. — 339 об.
- 24 ГИМ. Син. Л. 428 и ГИМ. Чуд. 4. Л. 239.
- 25 В описании Я. Н. Щапова эта глава охарактеризована как «анонимное Правило монастырской жизни». См.: *Щапов Я. Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие... С. 270.
- 26 В настоящее время нами подготовлено сводное описание всех списков этой редакции.
- 27 РНБ. ФП. № 199. Л. 30в-г.
- 28 Там же. Л. 30г.
- 29 Там же. Л. 31а.
- 30 Там же. Л. 31г.
- 31 Там же. Лл. 32в-г—33а.
- 32 Мерило Праведное по рукописи XIV века / Изд. под наблюдением и со вст. статьей акад. М. Н. Тихомирова. М., 1961. Л. 208 об.—212.
- 33 Там же. Л. 208 об.
- 34 ЯМЗ–15494. Лл. 251 об. — 252.

А. И. Алексеев

КАНОНИЧЕСКАЯ КОМПИЛЯЦИЯ «ВЛАСФИМИЯ» В ДРЕВНЕРУССКОЙ КНИЖНОСТИ

Термином «Власфимия» (греч. βλασ-φημία — поношение, кощунство) в медиевистике обозначают главным образом случаи богохульств, имевшие место в период Средневековья. В древнерусской книжности существует компиляция, полное заглавие которой гласит: «Книги нарицаемая Власфимия, рекше хулы на еретики, главы различныя от Евангельски и от канонъ святых апостол и отець, в нихъ же обличение Богом ненавистныхъ злочестивыхъ духопродажныхъ ересей. Глав 67»¹. Главной темой компиляции «Власфимия» является обличение симонии². Под симонией в христианской церкви чаще всего понималась продажа духовного сана за деньги. Евангельская норма обязывала апостолов, получивших благодать Святого Духа от Христа, раздавать ее даром (Мф. 10, 8). Когда Симон-волхв попытался купить чудотворную силу Святого Духа за деньги у апостолов, св. Петр ответил ему: «Сребро твое с тобою да будет в погибель, яко дар Божий непщевал еси сребром стяжати» (Деян. 8, 18–24). Осуждению симонии посвящено большое количество канонических правил (29-е правило святых апостолов, 2-е правило 4-го Вселенского собора, 10-е, 22-е и 23-е правила 6-го Вселенского собора, 4-е, 5-е, 19-е правила 7-го Вселенского собора), а также канонические послания церковных иерархов (Василия Великого, константинопольских патриархов Геннадия и Тарасия)³. Симония считалась первой ересью в эпоху христианства и в каталогах христианских ересей помещалась на первое место⁴. Именно протесты против симонии стали мощными побудительными стимулами в еретических движениях раннего Средневековья.

В поле исследовательского внимания «Власфимия» попала по причине ярко выраженной полемической направленности. А. С. Павлов⁵ и Пл. Соколов⁶ связывали ее происхождение

с событиями вокруг знаменитого церковного собора 1311 г., на котором великий князь Михаил Ярославич пытался добиться осуждения митрополита Петра. А. Д. Седельников⁷ и А. И. Клибанов⁸ считали «Власфимию» вышедшей из среды еретиков стригольников. Принципиально важный вопрос о происхождении этого трактата остался нерешенным. Если Соколов не сомневался в греческом происхождении «Власфимии», то А. И. Клибанов настаивал на том, что компиляция возникла на русской почве. В. А. Кучкин показал, что источниками канонических статей трактата послужили хорошо известные на Руси тексты Номоканона и Рязанской Кормчей⁹.

На сегодняшний день известны два списка «Власфимии». Древнейший список относится к началу XV в. (РНБ. Соф. Собр. № 1262. Лл. 63 об. — 113.)¹⁰. Он находится в составе церковно-полюемического сборника, данного вкладом в новгородский Троицкий Видогощинский монастырь¹¹ и получившего по имени вкладчика наименование «Трифоновский». По языковым приметам он может быть отнесен к памятникам псковской книжности¹². Второй список содержится в так называемом «Потребнике митрополита Макария» (РНБ. Сол. собр. 1085/1195, л. 628—684), написанном «дьячишкой Алексеем» в 1504 г. для игумена Якима из новгородского Рождества Богородицы монастыря на Лисьей горе.¹³

В оглавлении обоих списков числятся 67 глав, однако «Власфимия» в составе «Трифоновского сборника» содержит лишь 62 главы (нет глав с 63-й по 67-ю), а «Власфимия» в «Потребнике митрополита Макария» — 65 (нет глав 22-й и 63-й). Различия между списками настолько велики, что их следует считать различными редакциями памятника. В 62 главах «Власфимии» по старшему списку всего 105 статей, в 65 главах по младшему списку — 68 статей. Характерным отличием древнейшего списка является обилие учительных статей, 26 из которых отсутствуют в младшем. Трудно судить, какая из редакций является первоначальной, но склоняемся, скорее, в сторону того, что редакторская работа происходила в направлении сокращения текста памятника. В пользу этого мнения может свидетельствовать: пропуск главы 22-й («Изложение рекше воспоминание бывающа церковнаго соединения при Костянтине и Романе»); существенное сокращение глав 32-й (подборка толковых и учительных текстов), 43-й, 45-й, 48-й. Особое внимание обращает

на себя значительное сокращение 62-й главы (123-я новелла Юстиниана) и пропуск 63-й (Правило митрополита Кирилла). В этом случае можно уверенно утверждать, что редактор сознательно устранил тексты правил, в которых усматривал оправдание симонии. 123-я новелла Юстиниана часто встречается в известных на Руси Кормчих в виде 32-й главы Собрания Иоанна Схоластика¹⁴, а также в сборниках смешанного содержания¹⁵, позднее она составила 88-ю главу «Стоглава»¹⁶. Это каноническое правило составитель снабдил заголовком «Се же есть предание Антонина еретика возведенна о Устиньяна на благочестивого царя того же Иоанн Златоустый Антонина еретика прокля»¹⁷. Отсутствующее в тексте памятника Правило митрополита Кирилла II в оглавлении помечено: «В нем же ересь Симона Волхва и Антонина еретика в закон введена. Се правило в начале право, а в конце проклято»¹⁸.

Среди источников «Власфимии»: канонические правила Вселенских и Поместных соборов, правила святых апостолов и святых отцов, нормы Прохирона, отрывки из ветхозаветных книг пророков Исайи и Иезекииля, толковых Евангелий, Деяний апостолов, Послания апостола Павла к коринфянам с толкованиями Григория Двоеслова, Иоанна Златоуста, выписки из номоканонов Василия Великого и Иоанна Постника, отрывки из посланий константинопольских патриархов Тарасия и Геннадия, выписки из сочинений Иоанна Златоуста, а также приписываемых ему, Ефрема Сирина, Василия Великого, Григория Богослова, Анастасия Синайского, Исидора Пилусидийского, отрывки из Лествицы, житий Иоанна Златоуста, Пахомия Великого, апокрифическое правило «165 святых отец об обидящих Божия церкви» и др.

Составитель демонстрировал большую свободу при обращении с текстами. Послание патриарха Тарасия папе римскому Адриану в составе «Власфимии» разделено на 6 глав (8-ю, 10, 23, 30, 34, 35-ю); послание Геннадия разбито на главы 9-ю, 11-ю, 46-ю; правило 22-е Трулльского собора содержится в 10-й, 13-й, 24-й главах; 4-е правило 7-го Вселенского собора — в 14-й и 59-й главах; 5-е правило 7-го Вселенского — в главах 14-й и 36-й; 27-е Апостольское правило — в главах 19-й и 21-й; 90-е правило Василия Великого — в главах 23-й и 37-й. В ряде случаев эти повторения объясняются тем, что сначала правила приводятся в кратком, а затем в полном виде. Не меньшую сво-

боду наблюдаем в обращении с текстами гомилий. Например, в 14-й главе вместо текста 4-го правила 7-го Вселенского собора (л. 68) читается текст из поучения Иоанна Златоуста «Слово указая поучает. От Евангельских святых указаний»¹⁹. 42-ю главу «Власфимии» (Соф. 1262, л. 85; Сол. 1085, лл. 651 об. — 652 об.) составляет текст, озаглавленный «Иоанна Златоустаго слово о терпении и благопохвалении», на деле же — это вторая часть «Слова Иоанна Златоуста, иже о ястребех и о псех и о конех»²⁰. Стремление составителя свободно оперировать текстами источников, сокращая и компилируя их по своему усмотрению, создает много трудностей в отождествлении статей трактата. На сегодняшний день невозможно указать источники текстов под следующими заглавиями: «Святых апостол канон 54» (Соф. 1262, л. 89), «Правило 47 святых апостол» (Соф. 1262, л. 107), а также ряда гомилий, надписанных именами Иоанна Златоуста, Григория Богослова и др.

Конкретные тексты, послужившие источниками «Власфимии», определить трудно еще и по причине недостаточной изученности Кормчих книг и четврых сборников. Можно утверждать, что составитель компиляции имел перед собой Кормчую типа Ефремовской, содержащую полные тексты правил без толкований, и Кормчую Русской редакции, где часть правил приведена в сокращении, но снабжена толкованиями. Судя по тому, что в обеих редакциях «Власфимии» использованы тексты апокрифического «правила 165 св. отец 5-го собора», а также 1-е правило митрополита Кирилла II, составитель пользовался и относительно поздней Кормчей, близкой Чудовской или, что более вероятно, Мясниковской или Софийской редакции²¹. В пользу последнего предположения свидетельствует факт наличия в составе «Власфимии» статей владимирского происхождения. 63-я и 66-я главы трактата представляют собой соответственно краткий анонимный княжеский устав «Сий ряд и суд церковный»²² и 1-е правило митрополита Кирилла II, принятое на церковном соборе во Владимире в 1273 г.²³ Другим важным источником послужили «Пандекты» Никона Черногорца, причем более всего 35-е и 43-е слова²⁴. В ряде случаев затруднительно установить, откуда были заимствованы конкретные канонические статьи: то ли из кормчих, то ли из «Пандектов». Наконец, ряд статей был заимствован из сборников типа «Златая цепь»²⁵. Изучение репертуара сборников уставных

чений позволяет обнаружить, что практически все источники «Власфимии» имелись на русской почве уже не позднее середины XIV в.²⁶ Очевидно, составитель воспользовался несколькими сборниками XIV в., и уверенно можно сказать, что в числе его источников находились «Пандекты» Никона Черногорца и сборник типа «Златой Цепи». Поскольку конец XIV–XV в. является временем активного формирования четких сборников устойчивого содержания, то установить конкретный тип других использованных сборников затруднительно.

Мы усматриваем основной мотив соединения в трактате подборки канонов с полемическими пассажами, главным образом надписанными именем Иоанна Златоуста, — в параллели между житием последнего (эпизод с осуждением Антонина собором епископов под председательством Иоанна Златоуста в Константинополе)²⁷ и темой обличения симонии в каноническом праве. В составе Послания патриарха Тарасия папе Адриану содержится значительная часть ссылок в обличение симонии из библейских текстов (Ис. 40, 2; Иезек. 33, 6; 1 Цар. 2, 30; 3 Цар. 13, 33, 34; 4 Цар. 5, 15–27; Мф. 10, 8; 1 Кор. 9; 1 Тим. 1, 2; Тит. 1, 9; Деян. 8, 18–23), апостольских и соборных правил. Здесь же помещен и следующий отрывок из Жития Иоанна Златоуста (приведем цитату из Рязанской Кормчей): «Повеле сборъ злато убо поставльшихся на мзде възати от наследник поставльшаго их на мзде Антония, умерль бо бе уже. Поставльшим же ся токмо причащатися в олтари повеле, обаче быти им чужим службы, да не сим прощеном бывшим обычай иудейский и египетський будет, иже продаяти и купити священничество»²⁸. Можно сказать, что фигуры Златоуста и его идейного противника Антонина в текстах «Власфимии» образуют два полюса напряжения, в поле которого органично выстраиваются канонические правила и учительные тексты. Даже в тексты апостольских и соборных правил составитель трактата включал имя Иоанна Златоуста. Ссылки на еретика Антония содержатся в следующих местах трактата (здесь и далее листы указаны по старшему списку): в Послании Василия Великого («...обаче же яви ми ся неврдно предания Антонина безбожнаго и еже о том рукоположении писание». Л. 82 об.); Слове Анастасия Синайского («...Уведахом бо епископа еретика в Кузице граде бывша от макидоньян духобореч, иже боляше ересью Антонина...» Л. 89); в тексте 29 правила св. апостолов читаем: «яко

же Симон волхв от мене Петра и Ивана» (л. 66), ту же прибавку имени Златоуста обнаруживаем и в тексте 5-го правила Седьмого Вселенского собора (л. 68 об.).

Примером использования сочинений Иоанна Златоуста в каноническом трактате может служить Тактикон Никона Черногорца. Еще Розенкампф заметил, что тексты большинства «слов» начинаются «выписками из Златоустовых толкований Нового Завета и из других творений сего святителя»²⁹.

Позволим себе обратить внимание на статьи, которые вызывают особый интерес. Пл. Соколов отметил, что текст 25-й и 26-й глав обнаруживает почти дословные совпадения с присягами патриархов Антония и Калиста, в которых содержатся ссылки на закон Андроника. Согласно выводу Соколова, 26-я глава «Власфимии» представляет собой интерполированную 137-ю новеллу императора Юстиниана, известную в Византии как закон императора Андроника II³⁰. В. А. Кучкин справедливо заметил, что настоящим источником основного текста 26-й главы является текст 2-й главы 28-й грани «Градского закона», а интерполяции 137-й новеллы «еще ждут своего объяснения»³¹.

В 39-й и 43-й главах «Власфимии» в старшем списке представлены поучения Иоанна Златоуста. В их числе находим и поучения против язычества: «Слово святого отца нашего Иоанна Златоуста о хананеи» (л. 83 об.)³²; «Слово Иоанна Златоуста о христианстве» (лл. 86 об. — 87)³³, «Слово Исаяи пророка истолковано святым Иоанном Златоустом о поклоняющихся Роду и рожаницам» (л. 87—87 об.)³⁴.

44-ю главу «Власфимии» составляет надписанное именем Златоуста «Слово о лживых пророцех и о лживых учителях и о злочестивых еретицех и о последних знамениях воисходящих от тела» (в старшем списке — л. 89—100 об.; в младшем — л. 655—668). «Слово» входило в «Златоструй» полной редакции, а также переписывалось в составе сборников неустойчивого состава³⁵. Краткий вариант этого «Слова» помещался в «Златоструе» краткой редакции и в старшем виде «Измарагда», его текст в последний раз опубликован А. И. Клибановым, который считал его произведением еретической пропаганды³⁶. Любопытно, что краткий вид «Слова о лживых учителях» находится в том же «Трифоновском сборнике» на лл. 109—111 об. Острота обличений пороков духовенства определяется вовсе не антицерковной установкой автора «Слова», но его желанием утвердить новую

парадигму спасения души, продиктованную актуализацией эсхатологических ожиданий. Покаянно-канонические элементы решительно преобладают как в полном, так и в кратком виде этого произведения. Его основной темой является «испытание» признаков пришествия антихриста, под которыми понималось умножение беззаконий, междоусобий и войн. К числу глав с выраженной эсхатологической тематикой следует отнести слова, надписанные именами Иоанна Златоуста, Григория Богослова, Афанасия Александрийского, Анастасия Синайского (главы 42–44-я, 49-я и др.).

Выдвинутой Соколовым версии о греческом источнике трактата противоречит латинское происхождение первых трех глав (отрывки из «Бесед на Евангелия» папы Григория Великого, «Правило 60 св. отцов, шедшихся в граде Риме»). Как известно, переводы «Бесед» папы Григория с латинского языка были выполнены в X в. в Чехии³⁷.

Что касается 6-го канона «60 св. отец, шедшихся в граде Риме» (в старшем списке — л. 65 об.; в младшем — лл. 630–630 об.), то его источник, скорее всего, восходит к решениям собора 1074 г. в Риме. Этот собор папа Григорий VII собрал из епископов Северной Италии и Франции в период борьбы с германским императором Генрихом IV.³⁸ Упоминание в тексте этого правила «эпистолии папежевы» как будто бы указывает на то, что оно может восходить к одному из посланий папы Григория VII³⁹. Принимая во внимание, что правило регламентирует порядок поставления в епископы, приходится допустить, что целью переводчика было познакомить с этим порядком славянские земли, находившиеся в церковной юрисдикции Рима. Названным условиям отвечают и Моравия, и Болгария, и сербские княжества. В любом случае причины, по которым составитель компиляции апеллировал к этому, по-видимому, уникальному в древнерусской книжности правилу, могли бы пролить свет на происхождение «Власфимии». А. И. Соболевский полагал, что «Первые переводы произведений западноевропейских литератур, сделанные несомненно в Московской Руси, относятся к второй половине XV в. и принадлежат по преимуществу Новгороду»⁴⁰. При этом он счел нужным отметить: «мы лично также очень мало знакомы с латинской гомилетической литературой» и высказал надежды на плодотворность дальнейшего изучения латинского влияния на древнерусскую книжность⁴¹.

Латинское происхождение «Правила 60 св. отцов», находящегося в рукописи псковского происхождения рубежа XIV—XV вв., вновь ставит вопрос о времени и о месте появления на Руси первых переводов с латыни. В любом случае чрезвычайно интересно, что составитель канонической компиляции «Власфимия» счел возможным включить перевод этого правила наряду с правилами Вселенских и поместных соборов, правилами учителей церкви в свой трактат. «Правило 60 св. отцов» содержится в обоих известных списках «Власфимии» (РНБ. Соф. 1262. Л. 65 об.; Сол. 1085. Л. 630—630 об.), и нигде больше отыскать следы его бытования не удалось. Оба списка происходят из пределов новгородской архиепископии: Софийский несет на себе следы псковского диалекта, Соловецкий написан в монастыре на Лисьей горке. Приведем полный текст правила.

«Правило святых отец 60 шедшихся в граде Риме канон 6. Еже не поставляти на мзде».

«Прежнее правило отец наследуя, ничтоже николи же от священства приемлиму быти, уставляем ни от вдания палию, а, ни епистолия папежевы, ни от того еже новым лакомьством подобание приклонением обрящется от полатных дверник, яко убо поставляему епискупу архиепискупу руку возлагает евангельское чтенье же слуга чтет, утвержение епистолю нутарь пишет. И яко ж епискупу недостойт руки, ю же возложил на епискуп руку продати, тако архидиакон любо нутарь не подобает во священне его гласа или трости продати священства ради, любо епистолия, ли полатних ради двери. Того же святителям любо священникам отинудь, что дати возбрано от них же предъреченых вещей. Аще кто сим подаянием и поручением узванием взяти любо запрошито предидерзнет, у всемогущего Бога в лютом суде вине своей подлежат. Се же еже священник будет ни любездно, ни принужен или прошан про взятых епистолиях и омофоре принести нечто кому любо от клироса благодати деля, токмо чином речи хотети почнет, того прияти некоторым чином возбраним, яко его принос некоторой вине порока творит, им же от приемлющаго хотения не преобидится» (РНБ. Соф. 1262. Л. 65 об.).

64-ю и 65-ю главы в младшем списке «Власфимии» составляют «Послание Нифонта патриарха Константинограда к великому князю Тверскому Михаилу» и «Написание» Акиндина мниха к нему же. В. А. Кучкин, сравнивший тексты компиляции

с «Написанием» Акиндина, заключил о том, что Акиндин был знаком с «Власфимией». Единственный текстологический аргумент в пользу этого вывода — совпадение небольшого отрывка в составе «Написания» (из окружного послания Константинопольского архиепископа Геннадия) с отрывком 11-й главы «Власфимии»⁴². При этом не исключено, что речь может идти о цитировании (более пространном во «Власфимии» и сокращенном в «Написании») общего пока нам неизвестного источника. Тот факт, что «Написание», составляет 65-ю главу в младшем списке «Власфимии», заставляет предположить, что оно наличествовало уже в протографе памятника. В компиляции нет целого ряда использованных Акиндином цитат: выдержек из законов Моисеевых, 1-й главы Собрания Иоанна Схоластика, начала 1-го правила Трулльского собора; 30-е апостольское правило дано в ином переводе; отличается текст отрывков из статьи «Воспоминание церковнаго соединения...». Можно предположить, что Акиндину был известен другой канонический сборник, в котором эти правила были. Кормчая русской редакции, возникшей после 1274 г., содержала все без исключения каноны, причем именно в том сочетании полного и сокращенного переводов, какие использовал в своем «Написании» Акиндин⁴³.

67-ю главу «Власфимии» составляет «Послание митрополита Никифора Киевского к Владимиру Мономаху». Послание представляет собой полемический трактат, в котором выделены 20 пунктов отступничества «латин» от правой веры. Стоит отметить, что текст «Послания» в составе «Власфимии», не учтенный публикаторами и исследователями, оказывается одним из наиболее ранних списков этого произведения⁴⁴.

Обличающие симонию статьи содержатся во всех известных на Руси Кормчих. В некоторых они сгруппированы. Например, обличению симонии была посвящена подборка правил в Кормчей Мазуринской редакции⁴⁵, а также специальные разделы о правилах поставления епископов и клириков в Кормчих и других канонических трактатах (например «Зинар» в том же «Макарьевском требнике» — Сол. № 1085/1194. Л. 502 об. — 504). Назовем и 43-е слово уже упомянутых «Пандект». Большая подборка содержится и в печатной Кормчей 1650/1653 г. «Власфимия» многократно превышает их по объему, но уступает в целостности. Этим обстоятельством можно объяснять и слабую распространенность этой компиляции.

Наблюдения над «Власфимией» подтверждают обе тенденции, выявленные исследователями древнерусского канонического права. Во-первых, составитель соединял в одном трактате статьи из разных памятников, не согласуя их между собой. Во-вторых, стремился максимально дополнить каноны текстами других жанров, преимущественно гомилий. Исследования Е. В. Беляковой и др. на материале Кормчих книг XIV–XV вв. обнаруживают, что этот период был временем интенсивной работы по составлению канонических компиляций, в которых традиционные статьи Кормчих дополнялись «обращенными к властителям учительными статьями, носящими резко обличительный характер»⁴⁶. Думается, что «Власфимия» вполне соответствует данной характеристике.

Остается сказать о связи между «Власфимией» и ересью стригольников («или среде, ее породившей»), которая часто постулировалась исследователями⁴⁷. Перед нами, безусловно, памятник эпохи интенсивной катехизации (углубленной христианизации), но памятник вполне ортодоксальный, выражающий наиболее болезненную для религиозности раннего Средневековья тему обличения симонии. Поскольку симония (в понимании людей Средневековья — осквернение Богом данной благодати) грозило уничтожить сакральную силу иерейского чина в глазах мирян, то актуальность обрели требования чистоты жизни, дар учительства, нравственные качества и правила поведения. При этом оказывались затронуты многообразные формы взаимоотношений духовенства и мирян, вопросы о правах и обязанностях духовника и исповедающихся, об объемах дисциплинарной власти митрополита над епископами и епископа над священниками и т. д. Не случайно возникло противопоставление Симона-волхва, обладавшего способностями творить фокусы обманом, и апостола Петра, крепкого своей верой в Христа. Социально-религиозный фон эпохи легко понять, обратившись к свидетельству «Стоглава». Этот текст заставляет отказаться от представления о том, что злоупотребления при поставлении в священнический сан могли совершаться только иерархами: «А толко владыка попа пришлет х которой церкви, хотя грамоте горазд и чюствен, а толко многих денег уличаном не даст и они его не примут»⁴⁸.

Нам представляется далеко не случайным тот факт, что младший список «Власфимии» содержится в рукописи Солов. 1085/1194, написанной по заказу архиепископа Геннадия.

Геннадий, более двух десятилетий занимавший новгородскую владычную кафедру, неустанно боролся за создание иерархически организованного, дисциплинированного, грамотного духовного сословия, независимого от мирян. Борьба эта, закончившаяся сведением Геннадия с архиепископии, не завершилась окончательным успехом, но послужила мощным стимулом для Иосифа Волоцкого и его партии, которые стали идеологами борьбы за повышение авторитета русского духовенства. Не случайно созданные в Иосифо-Волоколамском монастыре сборники включали немало статей из состава «Власфимии»⁴⁹.

Дальнейшее изучение источников трактата «Власфимия» и выявление полемического контекста составивших его статей должно стать задачей будущих исследований. В частности, предстоит установить: какими редакциями Кормчей пользовался составитель «Власфимии», помещая в свою компиляцию ту или иную статью, и какие типы сборников гомилий он при этом имел под рукой. Ниже помещаем сравнительное описание и начальные строки статей «Власфимии» по двум редакциям.

РНБ. Соф. собр. № 1262 Л. 63 об. — 109.	РНБ. Сол. собр. № 1085 Л. 628–683
Л. 64–65. Глава 1-я. Чтение святого Евангелия от Матфея ⁵⁰ «В оно время посла Иус 12 ученик своих заповедава гл҃я: на путь язык не идете, в град самарейский не входите...» «Сего чтения сказание истолковано святым Григорьем» ⁵¹	Л. 629–630 об. 1-я. Григория Двоесловца Евангелие от Матфея
Л. 65–65 об. Глава 2-я. От Луки святого Евангелия чтение ⁵² «В оно время егда приближися в Иерусалим, виде град и восплакася о нем...» «Сего чтенья сказание истолковано святым Григорием папою Римским» ⁵³	Л. 630 об. — 631. 2-я. Того же на Евангелие от Луки
Л. 65 об. Глава 3-я. Правило святых отец 60 шедшихся в граде Риме канон 6. Еже не поставляти на мзде «Прежнее правило отец наследуя...» ⁵⁴	Л. 630–630 об. 3-я. Правило святых отец 60 шедшихся в граде Риме канон 6. Еже не поставляти на мзде

Л. 65 об. Глава 4-я. От правил святого Афанасия Александрийского к Евлогию. Канон 1 «Аще кто от исправления утвержденных святыми апостолами...»	Л. 631 об. 4-я. Правила св. Афонасия к Евлогию. Канон 1
Л. 65 об. — 66. Глава 5-я. Правило святых отец, шедшихся в Костянтинеграде в трем царские полаты при Устиньяне благочестивем и христоролюбивем цари. Канон 1 «Вся отмещюще и проклинающе, их же отвергоша и прокляша святии апостоли...» ⁵⁵	Л. 631 об. — 632. 5-я. В Костянтинеграде в Труле палатнем при Устинияне благочестивем и христоролюбивем нашем царе канон 1
Л. 66. Глава 6-я. От правил святых апостол канон 29 «Иже епискуп или поп или дякон имением приял...» ⁵⁶	Л. 632. 6-я. Вся отмещюще и проклинающе от правил св. апостол 29
Л. 66. Глава 7-я. От правил 630 св. отец, шедшихся в Халкидоне. Канон 1 «Иже от святых апостол и отец на коем ждо зборе...» ⁵⁷	Л. 632. 7-я. Правило святых отец собравшихся в Халкидоне канон 1
Л. 66. Того же сбора канон 2 «Аще кий епискуп на имении поставление створит...» ⁵⁸	Л. 632. Текст правила не выделен заглавием
Л. 66 — 66 об. Глава 8-я. Послание святого Тарасия архиепископа Костянтинаграда к Андреяну папе римскому еже не поставляти ставлеников на мзде «Рукоположници же поставляют епископы и прозвитеры и дияконы...» ⁵⁹	Л. 632—632 об. 8-я. Послание святого Тарасия архиепископа Костянтинаграда к Ондреяну папе Римскому еже не поставляти на мзде
Л. 66 об. Глава 9-я. Генадия архиепископа Костянтинаграда от Послании ко всем епископам «Да будет убо отвержен и вся священническая службы...» ⁶⁰	Л. 632 об. 9-я. Генадие архиепископа Костянтинаграда послание ко всем епископам
Л. 66 об. Глава 10-я. Вселеньскаго 6 збора иже в Костянтинеграде в Трьме полатнем при благочестивем и богохранимом цари Устиньяне и всему причту крестьянску правило 22. С толкованием «Поставленный на мзде да извержется...» ⁶¹ На левом поле помета: «А се правило писати в Кюрилово правило»	Л. 632 об. — 633. 10-я. Вселенского 6-го собора в Костянтинеграде в Труле полатнем при благочестивем цари Устиньяне ко всему причту христианску 22, 10

Л. 66 об. — 67. Глава 11-я. Генадия архиепискупа Костянтинаграда иже тогда шедшея збора от послании ко всем епископам «Апостолы учителя в мир посла Господь...» ⁶²	Л. 633—633 об. 11-я. Геннадия архиепискупа Костянтинаграда еже тогда шедшегося збора от послания ко всем епископам
Л. 67—67 об. Глава 11-я (так!). От правил святых отец сошедшихся в Костянтинеграде при Устиньяне благочестивем и христолюбивем нашем цари. Канон 2 «Изволи же ся святому сему собору...» ⁶³	Л. 633 об. 12-я. От правил святых отец шедшихся в Костянтинеграде при Устиане благочестивем и христолюбивем канон 2
Л. 67 об. — 68. Глава 13-я. От Иоанна Златоустаго «И се ведомо всем да есть, яко опустение Ерусалиму бысть от пития безмернаго от яди обличнее не по закону, того ради Содом и Гомора погоре...» ⁶⁴	Л. 634 об. 13-я. От правил святого царя Устиана канон 21 «Поставляемы на серебре ли епископы ли акы клирики любо и не поношению житию избранию, отврещи повелеваем, но и поставльших» ⁶⁵
Л. 68. Того же збора канон 23 «Яко ни единому от епископ или от попов или от дьякон пречистое подающе общение от причащающихся...» ⁶⁶	Л. 634 об. От того же збора канон 23
Л. 68. Глава 14-я. От правил святых отец собравшихся в Никии второе сбор 7 Вселенский. Канон 4 «Проповедник церквный Павел божественный апостол всех язык...» ⁶⁷	Л. 634 об. 14-я. От правил святых отец иже в Никии второе сбор 7 Вселенский канон 4
Л. 68 об. Того же збора 7 канон 5 «Грех к смерти есть, егда неции неисправлены пребывают...» ⁶⁸	Л. 635 об. — 636 об. От того же збора 7-го канон 5
Л. 69. Глава 15-я. Того же збора канон 19. «Толма поруган быв недуг сребролюбья от скверных властели...» ⁶⁹	Л. 636 об. 15-я. Того же збора канон 19
Л. 69 об. Глава 16-я. От правил святых отец шедшихся в Костянтинеграде при Устиньяне цари правило 63 «Ложное писание от неких церковных враг мученическия словеса...» ⁷⁰	Л. 636 об. — 637. 16-я. От правил святых отец шедшихся в Костянтинеграде при Устиане цари канон 63

Л. 69 об. Глава 17-я. От тех же правило святых отец «Аще кто ложная писания книжная, яко святая в церкви четет...» ⁷¹	Л. 637. 17-я. От правил святых апостол канон 60
Л. 69 об. Глава 18-я. Святых апостол канон 81 «Рехом яко недостойт епископу или попу влагатися в мирьская строения...» ⁷²	Л. 637. 18-я. Святых апостол канон 81
Л. 69 об. Глава 19-я. Канон от правил св. апостол 27. С толкованием «Святитель вернаго или невернаго бив, да извержется» ⁷³	Л. 637. 19-я. Канон от правил святых апостол 27. С толком
Л. 70. Глава 20-я. От правил святых отец съшедшихся в Костянтинеграде второе. Канон 9 «Аще ли святители ли верныя согрешивша ли неверныя неверовавша биют...» ⁷⁴	Л. 637. 20-я. От правил святых отец сшедшихся в Костянтинеграде. Канон 21
Л. 70. Глава 21-я. Св. апостол канон 27 «Епископа ли попа ли дьякона бьющаверныя согрешающая ли неверныя обидившая...» ⁷⁵	Л. 637. 21-я. Святых апостол 27
Л. 70—73 об. Глава 22-я. Изложение рекше воспоминание бывающау церковнаго соединения при Костянтине и Романе овому царствующу, овому же тогда царствующу отца саном почтену сущю «Господь наш Исус Христос Бог своим учеником и апостолам...» ⁷⁶	Текст отсутствует
Л. 73 об. Глава 23-я. Святого Василия от послания к сущим под ним епископам еже не поставляти на мзде правило «Поставляющие на мзде уцеломудряют дело...» ⁷⁷	Л. 637 об. 23-я. Святого Василья от посланья к сущим под ним епископом еже не поставляти на мзде. Канон 89
Л. 73 об. Глава 24-я. От правил святых отец съшедшихся в Костянтинеграде при Устиньяне благочестивем и христолюбивем цари нашем. Правило 21 «Поставляемые на серебре или епископы или попы или акы любо клирики не по искушению жития избранию повелеем, но и поставльшим их» ⁷⁸	Л. 637 об. 24-я. От правил святых отец сшедшихся в Костянтинеграде при Устьяне благочестивем и христолюбивем цари нашем правило 21

Л. 73 об. Глава 25-я. Иустьяна царя благочестиваго Закона Градского главы различны в 40-х, от ниж же 28-я о поставлении епископ и прозвитер. Есть грань 28. 1-я глава «Царь и причетници и прочии люди града того въ нь же хошет поставлень быти...»	Л. 637 об. — 638. 25-я. Устияна царя благочестиваго Закона градско-го от различных глав о поставленьи епископ и прозвитер есть грань 28 ⁷⁹
Л. 73 об. — 74. Глава 26-я. Глава вторая тоя же грани «Поставляемый епископ писанием да вдасть преже свою веру...»	Л. 638. 26-я. Глава 2-я тоя же грани ⁸⁰
Л. 74. Глава 27-я. Благочестиваго царя Устиньяна б збора о взаконении таковыя подобает поставляти епископы и клирики в патриархиях и в коеждо области «Во Градьстем Законе его же область нам по своему человеколюбствию поручи Христос Бог наш...»	Л. 638—638 об. 26-я (так!). Благочестиваго царя Устинияна б сборо от взаконеньи ⁸¹
Л. 74. Правило святых отец 22 «Епископ и прозвитер и дьякон и всяк причетник поставлен быв на мзде, да извержется с постальшимь его» ⁸²	Л. 638 об. 27-я. Правило 22
Л. 74. Глава 28-я. Канон св. отец. С толкованием «Иже пречистым тайнам, рекше пресвятому телу и крови Господа нашего Иисуса Христа прозвитер приобщает...» ⁸³	Л. 638 об. 28-я. Правило 23
Л. 74—74 об. 29-я. Сия правила Седмаго сбора Вселеньскаго иже в Никии второе есть собравшесе. Правило 22 «Святительский получивше сан видения же исправления канонских повелений...» ⁸⁴	Л. 638 об. — 639. 29-я. Си правила 7-го сбора Вселеньскаго, иже в Никии 2-е собра. Правило 22, 35
Л. 74 об. — 77. Глава 30-я. От жития Иоанна Златоуста «Бяху же тогда собралися в Царьград от Асия орудия деяя нужного и Феотим скутський епископ, Аммон египтянин епископ Фрачьский, и Дравиян епископ Галадский, и Паладии епископ еллинского града...». Окончание: «Первое к Тимофею честь Павел пиша о епископех и о клиричех в нем же и се есть писание: руку скоро ни на кого же возлагай не приобщайся грех чюжих сам ся чист сонабди» ⁸⁵	Л. 639 — 643. 30-я. От жития Иоанна Златоуста

Л. 77. 31-я. Евангелие от Матфея с толкованием «И вниде Иисус в церковь Божию и изгна вся продающая и купующая...» ⁸⁶	Л. 643 — 643 об. 31-я. Евангелие от Матфея с толкованием глава 45
Л. 77—77 об. 32-я. Евангелие от Марка с толкованием «В оно время придоша паки в Ерусалим и вниде в церковь...» ⁸⁷	Л. 643 об. — 644. 32-я. Евангелие от Марка с толкованием
Л. 77 об. Евангелие от Иоанна с толкованием «В оно время приде Иисус паки в Ерусалим и обрете в церкви продающая и купующая волы...» ⁸⁸	Текст отсутствует
Л. 77 об. Евангелие от Луки с толкованием. «В оно время вшед Иисус в церковь начать изгонити продающая в ней и купующая...» ⁸⁹	Текст отсутствует
Л. 78 — 78 об. От правил святых апостол. Канон 29 «Иже аще который епископ мздою честь примет или поп или диякон да извержется...» ⁹⁰	Текст отсутствует
Л. 78 об. Канон 2 IV собора Вселенского. «По Великому Василью горее есть се Макидоньевы ереси и прочих духоборечь злая си ерешь...» ⁹¹	Текст отсутствует
Л. 78 об. Правило 23. «Поп преже 30 лет, да не будет священ, аще и велми есть зело достоин человек той Господь Бог в 30 лет крестися и учити начать» ⁹²	Текст отсутствует
Л. 78 об. Святых апостол канон 30. «Аще который епископ мирскими властями и помощью примет церковь, да извержется и отлучиться от церкви и причащающим ему вси» ⁹³	Текст отсутствует
Л. 78 об. — 79. Слово святого Григория Богословца. Поучение «О попове слугы Бога Вышнего внимайте себе и стаду вашему, якоже великий Дионисий веща...» ⁹⁴	Текст отсутствует

Л. 79. Того ж Григория слово. «Слышите что о нас Господь Бог глаголет: Жатва убо приспе многая, делатель мало...» ⁹⁵	Текст отсутствует
Л. 79–79 об. Слово святого отца нашего Афанасия «Паки рчи, что мы створим, иже всегда мзды восприемлем...» ⁹⁶	Текст отсутствует
Л. 79 об. Поучение святого Василия «Поп более всего должен есть не имети гнева ни гордости...» ⁹⁷	Текст отсутствует
Л. 80. Слово святого великого учителя отца нашего Иоанна Златоустаго архиепископа Костянтинаграда «Аще имея кто ремество, ти лишится его может ли обогатети, тако и мы аще попове есмы, а не учим люди...» ⁹⁸	Текст отсутствует
Л. 80 об. Слово святого отца нашего Григо- рия Богослова «Аще бо купец на вся дни рашчитает, что быст ему прикупа, а мы почто не поскорбем...» ⁹⁹	Текст отсутствует
Л. 80 об. Слово святого отца нашего Иоан- на Златоустаго, архиепископа Костянти- награда «Прозвитере, помышли который сан при- ял еси от Бога и кый талант поручен ти есть...» ¹⁰⁰	Текст отсутствует
Л. 81. Того же великого святого мужа отца нашего Иоанна Златоустаго Поучение архиепископа Костянтинаграда «Помышлим добре, братие, что приобрета- ем порученным нам талантом...» ¹⁰¹	Текст отсутствует
Л. 81. Слово святого отца нашего Иоанна Златоустаго архиепископа Костянтинаграда «Паки же ты прозвитере, Христова стада па- стуше предстателю святей его трапезе воз- ноши молитвы свои к Богу о всем мире...» ¹⁰²	Текст отсутствует
Л. 81 об. Иоанна Златоустаго слово велика- го учителя полезно «Кто может тако благочестия изобрести, яко же Христос сказа: Аз рече отец, аз рече брат, аз рече жених, аз рече дом, аз корми- тель, аз ризы, аз корень...» ¹⁰³	Текст отсутствует

Л. 81 об. Глава 33-я Златоустаго от Толкования Деяния апостол «Помышли, что Симон пострада от Петра и престани иже бо златом и угрожением человек стяжать священничество...» ¹⁰⁴	Л. 644. 32-я. Златоустаго от толкования Деяния апостол
Л. 81об. Глава 34-я. Правило св. апостол 29 с толкованием «Иже епискуп или поп или дякон имением приял приял будет священничество се, да извержется той и ставивый его» ¹⁰⁵	Л. 644. 34-я. Правило святых апостол 29 с толкованием
Л. 81 об. — 82 об. Глава 35-я. Послание святого Тарасия архиепископа Костянтинаграда к папе Андреяну папе Римскому еже не поставляти на мзде «Многочастне многообразичне евангельское и апостольское же и отеческы научаемся несребролюбну вещь имети...» ¹⁰⁶	Л. 644—645 об. 35-я. Послание святого Тарасия архиепископа Костяндинополя к Андреяну папе Римскому еже не поставляти на мзде
Л. 82 об. 36-я. Седмаго збора великаго канон 5 «Яко не подобает учителю любить имения, но яко же туне приять духовную благодать, туне же и подает...» ¹⁰⁷	Л. 645 об. — 646. 35-я. 7-го збора Великаго канон 5
Л. 82 об. — 83. Глава 37-я. Святого Василия от послания к сущим под ним епископом. «Вещи неподобное о нем же пишу, что убо ради и отинудь смотрено бысь...» ¹⁰⁸	Л. 646 — 646 об. 37-я. Святого Василья посланья к сущим под ним епископам
Л. 83 — 83 об. Глава 38-я. Слово святого отца нашего Сидора Пилусидийскаго попа «Иже не смысливше разума апостольска, ни глубины мудрости дозряше иже грубе протолковати апостольска богогласья...» ¹⁰⁹	Л. 646 об. — 648 об. 38-я. Слово святого Сидора Пилусийскаго
Л. 83 об. Глава 39-я. Слово святого отца нашего Иоанна Златоустаго о хананеи «Велика зима, но подвизания пришедших не може уставити...» ¹¹⁰	Л. 648 об. 39. Слово Иоанна Златоустаго о ханаоныни
Л. 83 об. Глава 40-я. Того же Ивана Златоустаго о Фоце цари нечестивем «Псалмос бо нам днесь на въполчение возводит еретик не да из стоящ стреляем, но дая лежащ воставим, сиче бо есть наша рать: не от живых мертвых творим, но от мертвых живы...» ¹¹¹	Л. 648 об. — 649. (40). Того же Иоанна Златоустаго о Фоце цари нечестивем. Псалом бо нам день

Л. 83 об. — 85. Глава 41-я. Того же Ивана Златоустаго к еретиком искажившим много церковных «Паки нужна есть Христово стадо огради-ти яко и пастуши, доидежи некий зверь пакости деет под дубом или под кровом...» ¹¹²	Л. 649–651 об. 41-я. Того же Иоанна Златоустаго слово к еретиком искажившим много церковных
Л. 85. Глава 42-я. Тогоже Иоанна Златоустаго слово о терпении и благопохвалении «Поведе ли вы другое. Коня дивьяю и неученя многожды емше и челове-че перюща и храплюща в толь скорее устроить и учаци, яко же кротее буде домашних...» ¹¹³	Л. 651 об. — 652 об. 42-я. Того же Иоанна Златоустаго слово о терпении и о благопохвалении
Л. 85 об. Того же Иоанна Златоустаго «Хвалу возда и мы убо ныне, яко спасае-мых быхом не возмогше от дел спастися спасенни быхом даром сына Божия...» ¹¹⁴	Л. 652 — 652 об. Иоан-на Златоустаго
Л. 85 об. — 86 об. Глава 43-я. Того же Хри-состоста, рекше Иоанна Златоустаго, яко нелепо есть учения еретицкаго приимати паче преданого от апостол «Согрешающа пред всеми яве обличай, да друзии страх имут...» ¹¹⁵	Л. 652 об. — 653. 43-я. Того же Иоанна Зла-тоустаго Яко нелепо поучения еретицкаго приимати, паче пре-данного от апостол
Л. 85 об. — 86 об. Того же Иоанна Злато-устаго «Аще бо не бы рекль разорится Нинев-гии, то не быв возвращения, аще не бы попретиль дебряю огненою вси бы-хом...» ¹¹⁶	Л. 653 — 655. Злато-устаго
Л. 86 об. — 87. Слово святого отца нашего Иоанна Златоустаго «Слышите убо мнози суть слытоем кре-стьяни, а обычаем и дела аки погании и невернии...» ¹¹⁷	Текст отсутствует
Л. 87 — 87 об. Слово Исаия пророка, истол-ковано Иваном Златоустым «Яко глаголет Бог: аще обрящется ягода в грезне, то не погублю грезна...» ¹¹⁸	Текст отсутствует
Л. 87 об. — 88 об. «Ефрем рече: видите хри-стосолобци како сотона диявол прельсти блазни люди жидовския...» ¹¹⁹	Текст отсутствует

<p>Л. 88 об. «Слово святого отца нашего Иоанна Златоустаго на пользу души «Мнозии инии святые велиции мужи святители преподобнии, реку же Василия Кесарийского, Григория Богословца, Иоанна Златоустаго и инии, дымом нарекоша сию жизнь, а инии и прахом...»¹²⁰</p>	<p>Текст отсутствует</p>
<p>Л. 89. Святых апостол канон 54 «О глубина мудрости и разума Божия, яко не испытаны судьбы его и и не ислевани пути его, кто бо разуме ум Господень и кто светник ему бысь...»¹²¹</p>	<p>Текст отсутствует</p>
<p>Л. 89 Анастасия Синайского «Сия убо о правоверных и о грешных и о еретицех, творящих знамение... »¹²²</p>	
<p>Л. 89–100 об. Глава 44-я — Слово Иоанна Златоустаго о лживых учителях «Яко же и последнее мне явися, но и многия радость исполнь...»¹²³</p>	<p>Л. 655 — 668. 44-я Того же Ивана Златоуста о лживых пророцех и о лживых учителей и о злочестивых еретицех и о последних знамениях воисходящих от тела. Болезнено слово</p>
<p>Л. 100 об. Глава 45-я — От правил святого Вселенского собора четвертаго иже в Халкидоне. Канон 3 «Приде в святыи собор яко устроеный в причет церковный срамнаго ради прибытка...»¹²⁴</p>	<p>Л. 668–668 об. 45-я От правил святого Вселенского сбора 4-го иж в Халкидоньского канон 3</p>
<p>Л. 100 об. «Вопрос. Что есть неразумное в уме? Ответ: Брате, неразумне есть в уме еже не причастити ся к кому и не реши о добре деле, яко аз створих то»¹²⁵</p>	<p>Текст отсутствует</p>
<p>Л. 100 об. От Лествицы «Видех страстьна бесъстрастным начинающим и помалу вдаемья свои страсти отсекаша...»¹²⁶</p>	<p>Текст отсутствует</p>
<p>Л. 100 об. Ефрема Сирина «Аще ти вручно начальство, немногъ буди на прощение, о нем же испытан будеши от здетеля...»¹²⁷</p>	<p>Текст отсутствует</p>

Л. 101–101 об. Глава 46-я — Святого Геннадия архиепископа Константинограда третье послание к сущим под ним епископом «Владыка наш Иисус Христос Бог начень святым учеником своим и Евангелие проповедание и учение...» ¹²⁸	Л. 668 об. — 670. 46-я От Геннадия архиепископа Костяндинаграда 3-е послание к сущим под ним епископам
Л. 101 об. 47-я — От сбора в Константинограде канон 13. — Об извержении священников не поминающих епископов до соборного отлучения «Аще который поп или дьякон, яко же се мняся сведый своего апостола согрешающа преже суда уведанию...» ¹²⁹	Л. 670–670 об. 47-я От сбора 8 в Костяндинаграде 1-го и 2-го канон 13.
Л. 101 об. 48-я — Тогож собора канон 15 «Аще же нечии отступят от некоего епископа не греховняго ради извета, но за ересь его от збора от святых отец неведому сущю таковеи чести приятия достойни суть яко вернии» ¹³⁰	Л. 670 об. 48-я — Того же канон 15
Л. 101 об. 52 канон св. апостол «Епископ или прозвитер леняще о клиросе и о людех неказя их благоверием отлучен да будет, пребывая в лености да извержется» ¹³¹	Текст отсутствует
Л. 101 об. «Епископ или прозвитер биюща верна согрешивша или неверна преобидяща страшити хотяща, изврещи повелеваем...» ¹³²	Текст отсутствует
Л. 101 об. От Моноканона святого Василия, тогож и Постник глаголет «Аще не востергнувено имут своего обычая и по Евангелию жити не приемлют, никое же нам к тем слово...» ¹³³	Текст отсутствует
Л. 101 об. От Никейского сбора вторая глава «Понеже убо поуще причитаемса к Богу в оправданиих твоих поучюся...» ¹³⁴	Текст отсутствует
Л. 102. Иоанна Златоустаго от Филиписиска епистолии «Аще молитва велико есть благо и спасено душам нашим, хранило велие велие же егда то деем и не недостойны себе здеваемы и ты убо егда придеши к ерею и он речет ти благословит чадо...» ¹³⁵	Текст отсутствует

<p>Л. 102 об. Тогож от Матфея «Кый ответ восприимеши реши, паче же некое приимеши осужение по толице дару на первое обычаю текый, не яко бо человек прост, но яко Сын Божий согрешившая мучит...»¹³⁶</p>	<p>Текст отсутствует</p>
<p>Вопрос о знамениих. Л. 102 об. «Коя ради вины не бывають днесь многа знамения и чудеса в нас, яко же при дверних мужих бываху. Толк: Яко же убо за умножение безакония, яко же рече Господь...»¹³⁷</p>	<p>Текст отсутствует</p>
<p>Л. 103. Глава 49-я — Слово 43 от состава о творящих знамения и пророчество цеющих «Ли сонья являющих по по послаблению Божию, яко не подобает к таковым зрети и от сего имети сты творящая знамения, но в веру праву и в дела заповедии Господни...»¹³⁸</p>	<p>Л. 670 об. — 671. 49-я Слово 43 от сстава о творящих знамения и пророчествующих</p>
<p>Л. 103. Глава 50-я — Святого Анастасия Синайского вопрос «Знамение и чудотворения и пророчества бываема от противномудрящих и от коя силы творят...»¹³⁹</p>	<p>Л. 671 — 671 об. 50-я От Анастасия Синайского. Вопрос</p>
<p>Л. 103 об. Глава 51-я — св. апостол канон «Не всяк проричая преподобен, не все бесы изгоняя свят, ибо Валам волхв пророчества, нечестив сый Саул и Каияфа многажды же и диявол глаголет и с ним бесове...»¹⁴⁰</p>	<p>Л. 671 об. 51-я — Святых апостол канон</p>
<p>Л. 103 об. Глава 52-я — От пророчества Исаяина «Горе им яко от сердца своего глаголет, а не от уст Господня...»¹⁴¹</p>	<p>Л. 671 об. — 672. 52-я — От пророчества Исаина</p>
<p>Л. 103 об. Глава 53-я — От Иезекия пророка «Тако глаголет Господь иже аще ошюжится от мене и идет к лжепророку вопрошати его в мене место, аз отвещаю ему его же ищите от него и утвержю лице мое на чело века того ...»¹⁴²</p>	<p>Л. 672. 53-я Езекия глаголет</p>

<p>Л. 104. Глава 54-я¹⁴³ — Вопрос о отравни- цах Афонасий Великий? «Како отравльници нечии злочестивии человечи отгонят бесы? Тоц в евангелиих глаголющу, аще сотона сотону отгонит царство его не станет яве, яко беса от- равник и злочестивый не отгонит, но бес в бесящимя волею отходит, да яко егда бы к Богу прибегати повинет человек к чародеем ити. Вопрос: Грех ли егда по- крадены человеки к рекомым волхвом идут. Ответ: Научи нас писание глагола- ти: во всякой напасти находящей на ны Господь даст Господь отят, яко же Госпо- ду годе тако и бысть. Буде имя Господне благословено отселе и до века...»¹⁴⁴</p>	<p>54-я — Святых апо- стол. Л. 672 «О глубина мудрости и разума Божия, яко неиспытани судьбы его и не исследовани пути его...»¹⁴⁵</p>
<p>Л. 104—104 об. Глава 55-я От жития св. Па- хомия «Еретици неции мниши во власяных ризах слышавше яже о святом Пахомии при- шедша в монастырь его реша к неким братом...»¹⁴⁶</p>	<p>55-я — Анастасия горы Синайская. Л. 672— 674 «И сия убо о право- верных и о грешных и о еретицех творящих знамения, ли прори- цающих, яко от бесов играем есть...»¹⁴⁷</p>
<p>Л. 104 об. «Чуюся, яко тако скоро предлагается отзвавшего Вас благодатью Христовою. Толк: две согрешении тогда прилагатися неже скоро, яко же ни времени требовати прощающим вижь же извещение»¹⁴⁸</p>	<p>56-я — Святого Афа- насия вопрос. Л. 674 — 674 об. «Како отравленици неци и злочестивии человеци отгонят беси...»¹⁴⁹</p>
<p>Л. 104 об. — 106 об. От Коронфейския епистолии «Егда бысте прияли малое мое безумие. Толк: Хотя пребыти в малых своих похва- лах...»¹⁵⁰</p>	<p>Л. 674 об. — 675. 57-я — От жития св. Пахомия</p>
<p>Правило святых апостол и святых отец. Л. 106 об. «Аще кто епископ вину свою непщует творяй своим митрополитом и сборным разумом, да отставит, рече, себе</p>	<p>Текст отсутствует</p>

<p>от уставныя Божественныя службы и с теми приобщения не приносить и имени его в божественной службе и тайне, се повеле святыи збор: Токмо аще обличится от своего митрополита отступль подобает комуждо свою меру ведети, ни прозвиту преобидети своего епископа, ниже епископу своего митрополита, ни митрополиту своего патриарха»¹⁵¹.</p>	
<p>Л. 107. От епистолия Павла апостола к коринфеям «Ключается прост чем в благоверии жити ереом же в злобе в соде благодатный сан искашесь и не хотяше быти оными ни крещение ни тело Христово, ни просфура оными...»¹⁵²</p>	Текст отсутствует
<p>Л. 107. Иоанна Златоустаго слово «Хощу нечто преславно изрещи, но не чюдитесь, ни плицюйте, что же есть просфура...»¹⁵³</p>	Текст отсутствует
<p>Л. 107. Правило 47 святых апостол «Каждо от себе отвещает не погубит Бог праведного с неправедными елмаж у него, ни грешнии без муки, ни бо ни Ноя погружи в воде, ни Лота ужьже, ни Арави с инеми погуби...»¹⁵⁴</p>	Текст отсутствует
<p>Л. 107 об. Евангелие от Иоанна с толком «Аминь глаголю вам не входяи дверми в двор овции и прелазе инуде тать есть и разбойник...»¹⁵⁵</p>	Текст отсутствует
<p>Л. 108 — 108 об. Глава 58-я — Правило 165 св. отец об обидящих Божия церковь «Великаго нашего града и со пресвятыми твоими архиепискупы сто и 60-ю и 5-ю се полагање писаньем предаем...»¹⁵⁶</p>	Л. 675 — 675 об. 58-я. Св. отец 165 обидящих св. церкви великого сего нашего града
<p>Л. 108 об. Глава 59-я — От правил св. отец съшедшихся в Никии второе сбор 7 Вселенский канон 4 «Павел божественный апостол рече...»¹⁵⁷</p>	Л. 675 об. 59-я — От правил святых отец собравшихся в Никии второе сбор седмый вселенский канон 4

<p>Л. 108 об. Глава 60-я — От правил св. апостол канон 60 «Иже лженаписанных нечестивых еретик книги, яко святыя в церкви почитают на пагубу людем и всему причту крестьянску, да будут прокляти»¹⁵⁸</p>	<p>Л. 675 об. 60-я — св. апостол канон 60</p>
<p>Л. 108 об. Глава 61-я — От правил святых отец шедшихся в Константинограде при Устиньяне цари канон 63 «Лженаписанья от неких церковных враг...»¹⁵⁹</p>	<p>Л. 675 об. — 676. 61-я — Собора 6 Вселенского канон 63</p>
<p>Л. 108 об. 62-я — «Се же есть предание Антонина еретика возведенна о Устиньяна на благочестивого царя того же Иоанн Златоустый Антонина еретика прокля» «За обычая же то едино подаяти от всех поставляемых епископ даем, якоже по сих еликосущему закону подобает...»¹⁶⁰</p>	<p>Л. 676. 62-я — «Правило Антонина еретика Ефесского митрополита возведено на Устиньяна благочестивого. Его же Антона еретика просю ересь Иоанн Златоустый прокля» «За обычаю же то едино подаяти от всех поставляемых епископ даем, якоже по сих и еликосущему закону подобает. Повелеваем убо преблаженным епископом и патриархом, сиречь старец старейшаго Рима Костянтинаград и Ерусалимяном, аще обычай имать»¹⁶¹</p>
<p>Л. 109 — 111 об. Слово Иоанна Златоуста о лживых учителей «Их же дея апостол глаголяше: пронырливы челоуечи вольсви прити имут на горшая пролщающе и пролщаеми ими, вы же христулюбци и книголюбци в правду убо христулюбци призываютися...»¹⁶²</p>	<p>Л. 676—677. 64-я — Послание Нифонта патриарха Константинограда к великому князю Михаилу Всея Руси¹⁶³</p>
<p>Л. 111 об. Предъсловие честнаго покаяния правило св. отец зборных всея вселенныя¹⁶⁴ «».</p>	<p>Л. 677 — 680 об. 65-я — Написание Анкюдина мниха к великому князю к Михаилу¹⁶⁵</p>

Л. 113 Выписки из правил	Л. 680 об. — 681. 66-я — О церковных судах. Сий ряд и суд церковный ¹⁶⁶
	Л. 681—683 об. 67-я — Послание митрополита Никифора киевского к Володимеру князю всея Руси и к Всеволожу сыну Ярославлю. Господи благослови «Вопрошал еси был благородный княже како отвержени быша латина от святыя соборныя правоверныя церкви...» ¹⁶⁷

- ¹ РНБ. Софийское собрание. 1262. Л. 63.
- ² О «Власфимии» мне уже приходилось писать, см.: *Алексеев А. И.* 1) «Власфимия» // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. IX. С. 116—117; 2) К изучению трактата «Власфимия» // Древнерусские и греческие рукописи Российской национальной библиотеки. Материалы Международной научной конференции 14—16 июня 2005 г. «История в рукописях — рукописи в истории» СПб., 2007. С. 30—42.
- ³ См.: Правила православной церкви с толкованиями Никодима епископа Далматинско-Истрийского. М., 2001 (репринт изд. 1911). Т. 1. С. 89, 90, 332, 504, 505, 605, 606, 608, 622, 623, 631, 632; Т. 2. С. 467, 468, 532, 535—542.
- ⁴ См.: «О Симоне волхве» — *Бенешевич В. Н.* Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. СПб., 1907. Т. 1. Вып. 3. С. 716—717. Эта классификация восходила к каталогу ересей Епифания Кипрского, который был усвоен церковной традицией главным образом посредством сочинений Иоанна Дамаскина. См. также: Иоанн Дамаскин. О ста ересьях // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М., 2002. С. 127.
- ⁵ *Павлов А. С.* Предисловие к публикации посланий патриарха Нифонта и Акиндина // Православный собеседник. СПб., 1867. Ч. II.
- ⁶ *Соколов Пл.* Русский архиерей из Византии и право его назначения до начала XV в. Киев, 1913. С. 244—245.

- ⁷ *Седельников А. Д.* Следы стригольнической книжности // ТОДРЛ. Л., 1934. Т. 1. С. 136.
- ⁸ *Клибанов А. И.* Реформационные движения в России. М., 1960. С. 30–33.
- ⁹ *Кучкин В. А.* Источники «Написания» мниха Акиндина // АЕ за 1962 г. М., 1963. С. 63–65.
- ¹⁰ Трифоновский сборник представляет собой рукопись форматом в лист. Сборник насчитывает 130 листов, причем 26 из них (1–10, 20, 21, 31, 32, 37, 48–52, 63, 73, 115–117) пергаменные. Водяные знаки на бумажных листах рукописи следующие: 1) «Голова быка» (лл. 16, 38, 64, 65, 66, 67, 91, 93, 97, 99, 112, 113 — типа Брике. № 14156 (1382, 1383), 14160 (1383); 2) «Голова оленя» (лл. 17, 18, 19, 27, 40, 44, 46, 53, 54, 55, 58, 60, 61, 74, 76, 77, 78, 79, 84, 88, 101, 107, 109, 111, 118, 119, 123, 124, 127, 128, 129 — типа Брике 15516 (1368–1375); 15517 (1380); 15518 (1383); 15520 (1401); 3) «Сфера» сюжет: вписанная в круг шестиконечная звезда с трехлепестковым крестом лл. 29, 33 не отождествлен; 4) «Дракон» Л. 114 — обладает сходством Лихачев № 2500 (1349).
- ¹¹ Троицкий-Видогощинский монастырь располагался в 21 версте от Новгорода неподалеку от с. Сутоки. (*Зверинский В. В.* Материалы для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи. СПб., 1897. Т. III. С. 186. № 2127.) Расцвет монастыря пришелся на первую половину XV в., когда там была заложена каменная церковь. (ПСРЛ. Т. III. С. 105, 160; Т. IV. С. 144.) Посвящение главного монастырского храма св. Троице может свидетельствовать о промосковской ориентации устроителей и братии Видогощинского монастыря. В пользу этого предположения говорит и факт каменного строительства, необычный для небольшого и, по-видимому, недавно возникшего монастыря.
- ¹² *Каринский Н.* Язык Пскова и его области. СПб., 1909. С. 129–130.
- ¹³ Требник (потребник митрополита Макария) представляет собой рукопись размером 28,5 на 20 см. В рукописи 721 лист (IX + 712). На первых листах помещено оглавление, написанное почерком конца XIX — начала XX в. Рукопись выполнена полууставными почерками XVI в. Водяные знаки — «Звезда» типа Лих. № 2941, 2942, 4042–4044 (1504) литера «Р» типа Лих. № 4041 (1504), 1968 (кон. XV — нач. XVI). На листе 604 об. читается запись писца: «В лето 7013 месяца септеврия 13 (1504 г.) на обновление храма воскресение Христова Бога нашего и святаго священномученика Корнилия сотника и на предпразднество честнаго и животворящего креста написана бысть сия книга сиречь потребник во обители святыя Богородица Рождества на Лисьей горы при благородном великом князи Иване Васильевичи Всея Руси и при митрополите

Симоне и при архиепископе великаго Нова града и Пскова Геннадие благословением и повелением господина игумена Якима, а писал многогрешный дьячишко Алексей».

- ¹⁴ См.: *Срезневский И. И.* Обзорение древних русских списков Кормчей книги. С. 149.
- ¹⁵ Например, сборник Филофея Пермского 1480-х годов — РГБ. Муз. 3271. Л. 41–41 об.
- ¹⁶ *Емченко Е. Б.* Стоглав. Исследование и текст. С. 393–394.
- ¹⁷ РНБ. Соф. собр. 1286. Л. 108 об. — 109; РНБ. Сол. собр. 1085/1195. Л. 676.
- ¹⁸ РНБ. Сол. собр. 1085/1195. Л. 629.
- ¹⁹ ВМЧ. Ноябрь 13. Стб. 1335–1336.
- ²⁰ ВМЧ. Ноябрь 13–15. Стб. 1373–1374.
- ²¹ О Кормчих книгах в редакциях конца XIV–XV вв. см.: *Пихоя Р. Г.* Пермская Кормчая (О предыстории появления Чудовской Кормчей 1499 г. // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990. С. 171–175; *Демкова Н. С., Якунина С. А.* Кормчая XIV в. из собрания Пермского педагогического ин-та // ТОДРЛ. Л., 1990. Т. 43. С. 330–337; *Андропова М. В.* К истории Кормчей в соединении с Мерилом Праведным в XV в. (Погодинская редакция) // *Byzantinorussica*. М., 1994. № 1. С. 113).
- ²² См.: Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / Изд. подг. Я. Н. Щапов. М., 1976. С. 203. Краткий анонимный устав о церковном суде известен в списках второй половины XV в., причем вставка «А с князем наполю» читается в Кормчей РНБ. Ф. II. 80 (1480-е гг.) на поле листа. Поскольку в старшем списке «Власфимии» анонимный устав отсутствует, то остается допустить, что либо в списке 1504 г. имело место вмешательство переписчика, либо в протографе старшего списка был представлен самый ранний вид устава с дополнением. Факт упоминания великого князя Ивана Даниловича в тексте устава в составе «Власфимии» дает возможность отнести время появления анонимного устава о церковном суде к периоду великого княжения Ивана Калиты (т. е. до 1340 г.).
- ²³ Это правило устанавливало сумму пошлины за поставление в священнический сан в размере 7 гривен. РИБ. СПб., 1908. Т. 6. Стб. 89–93.
- ²⁴ *Никон Черногорец*. Пандекты. Почаев, 1795. Слова 35; 43.
- ²⁵ Большая часть гомилетических статей обнаруживается по каталогу: *Крутова М. С.* Сборники «Златая цепь» в русской письменности Вып. 5. Ч. 1–2; Методические рекомендации по описанию славянорусских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. Новосибирск, 1990.

- 26 См.: *Творогов О. В.* Древнерусская переводная гомилетика как предмет исследования // ТОДРЛ. СПб., 1997. Т. 51. С. 186–188; см. также предшествующие статьи.
- 27 См.: *Житие Иоанна Златоуста* — ВМЧ. Ноябрь 13–15. СПб., 1899. Стб. 980–988.
- 28 РНБ. Ф. п. II. 1. Л. 198.
- 29 *Розенкамф.* Обозрение Кормчей книги в историческом виде. М., 1829. Прибавления к указателю № 1. С. 195.
- 30 *Соколов Пл.* Русский архиерей из Византии. С. 212–213.
- 31 *Кучкин В. А.* Источники «Написания» мниха Акиндина. С. 63.
- 32 Иоанн Златоуст в древнерусской и южнославянской письменности XI–XVI вв. Каталог гомилий / Сост. Е. Э. Гранстрем, О. В. Творогов, А. Валевиčius. СПб., 1998. № 51.
- 33 Письменные памятники истории Древней Руси. Аннотированный каталог-справочник. СПб., 2003. С. 158–159.
- 34 Письменные памятники. С. 162–163.
- 35 См.: ВМЧ, 13 ноября. С. 1230–1232; Иоанн Златоуст. Каталог гомилий. № 33; *Vorläufiger Katalog Kirchenslavischer Homilien des beweglichen Jahreszyklus.* Aus Handschriften des 11. — 16. Jahrhunderts vorwiegend ostslawischer Provenienz. Zusammengestellt von Tat'jana V. Čertorickaja. Düsseldorf, 1994. С. 109–110; *Творогов О. В.* Древнерусские четьи сборники XII–XIV вв. (дидактические гомилии) // ТОДРЛ. СПб., 1999. Т. 51. № 7. С. 23.
- 36 См.: Иоанн Златоуст в древнерусской и южнославянской письменности XI–XVI вв. Каталог гомилий. № 179; *Клибанов А. И.* Духовная культура средневековой Руси. М., 1996 (комментарий — с. 301–306; текст — с. 306–309).
- 37 Центром славянских переводов с латыни в Чехии являлся Сазавский монастырь, см.: *Турилов А. А., Флоря Б. Н.* Христианская литература у славян в середине X — середине XI в. и межславянские культурные связи // *Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия.* М., 2002. С. 431.
- 38 О соборе 1074 г. см.: *Histoire des Conciles : D' pres Les documents originaux.* Par Ch-J. Hefele. T. V. Paris, 1912. P. 88–103; *Hubert Jedin.* Kleine Konziliengeschichte. Die zwanzig Ökumenischen Konzilien im Rahmen der Kirchengeschichte. Freiburg, 1959. S. 40.
- 39 *Monumenta Gregoriana / Edidit Philippus Jaffe.* Berolini, MDC-CCLXV. P. 522–526.
- 40 *Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв. Библиографические материалы. СПб., 1903. С. 39.
- 41 *Соболевский А. И.* Жития святых в древнем переводе на церковнославянский с латинского языка. СПб., 1904. С. II.

- 42 Кучкин В. А. Источники «Написания» мниха Акиндина. С. 65.
- 43 Там же. С. 67.
- 44 Текст Послания митрополита Никифора в последний раз издан по списку конца XV — начала XVI в. РНБ. ОСПК. Q. 1. 265. Лл. 269 об. — 274: *Понырко Н. В.* Эпистолярное наследие Древней Руси XI—XIII вв. Исследования, тексты, переводы. СПб., 1992. С. 71—73. См. также: *Письменные памятники истории Древней Руси.* Аннотированный каталог-справочник. СПб., 2003. С. 234—236.
- Митрополит Никифор прибыл в Киев 6 декабря 1104 г. Возведен на митрополичий престол 18 декабря того же года. Умер в 1121 г. Н. В. Понырко (Эпистолярное наследие. С. 60) полагает, что послание Никифора написано между 1113—1121 гг. Публикатору известны были списки: РНБ. Q. 1. 265 (конец XV). Л. 269—274; ГИМ. Синод. № 496 (сер. XVI) Л. 339 об. — 346; ГИМ. Единовер. Собр. № 12 (1630—1640-е) Л. 457 об. — 465; Списки ВМЧ под 20 июня: ГИМ. Синод. № 995. Л. 335 об. — 337; ГИМ. Синод. № 181. Л. 444—446. Г. С. Баранкова (*Баранкова Г. С.* Антилатинские Послания митрополита Никифора: лингвистический и текстологический аспекты исследования // *Лингвистические исследования и история русского языка 2002—2003 гг.* М., 2003. С. 320) указала еще 2 списка: РГБ. Собр. Овчинникова № 127 (XVI); РГАДА. Ф. 198. № 1054 (XVI). Список Послания Никифора (РНБ. Сол. собр. 1085/1195. Л. 681—683 об. 1504 г.) в составе «Власфимии» остался неизвестным обоим исследователям. Количество разночтений в этом тексте сравнительно с изданным, по нашим наблюдениям, минимально.
- 45 Мазуринская Кормчая. Памятник межславянских культурных связей XIV—XVI вв. Исследование. Тексты. М., 2002. С. 140—143.
- 46 *Белякова Е. В.* Мазуринская редакция как памятник права и культуры на Руси // *Мазуринская Кормчая.* С. 63.
- 47 Наш взгляд на ересь стригольников и приписываемую им литературу см.: *Алексеев А. И.* К изучению ереси стригольников // *Древняя Русь.* № 4 (18), 2004, декабрь. С. 22—34.
- 48 *Емченко Е. Б.* Стоглав. С. 309.
- 49 РГБ. Волок. 523, лл. 85 об. — 86 об.; 89 об. — 97; 101—103; Волок. 560, л. 16 об. — 20; 22—25 об.; 36 об. — 38 об.; Волок. 566, л. 69—74 об.; 90 об. — 93; 355 об. — 361 об.; Волок. 571, лл. 10 об. — 11 об.; 13 об. — 14 об.
- 50 Мтф. 10, 5—8.
- 51 См.: Беседы на Евангелия иже во святых отца нашего Григория Двоеслова в двух книгах. Пер. с латинского архим. Климентом.

- СПб., 1860. Беседа IV. С. 33–34; 39–40. Далее текст отрывка не совпадает.
- 52 Лк. 19, 41–46. Тексты толкования не восходят к соответствующему фрагменту Лк. 19, 41–42, который читается в Евангелии с толкованиями Григория Двоеслова, см.: Погод. 70. Л. 303 об.
- 53 См.: Беседы на Евангелия иже во святых отца нашего Григория Двоеслова в двух книгах. Пер. с латинского архим. Климентом. СПб., 1860. Беседа XXXIX. С. 293–294; 296–297.
- 54 Предположительный источник — правила Римского собора 1074 г.: Concilium Romanum I. P. 409–412 // Sacrorum Conciliorum nova, et amplissima collectio, in qua praeter ea qua Phil. Labbeus et Gabr. Cossartius S. J. Tomus Vigésimus. Ab anno MLXX ulque ad ann. MCIX inclusive. Venetiis, MDCCLXXV.
- 55 Заключительный фрагмент 1-го правила Шестого Вселенского собора.
- 56 29-е правило св. апостол. Текст совпадает: Бенешевич, СПб., 1906. Т. 1. Вып. 1. С. 67; Пандекты. Почаев, 1795. Сл. 35. Л. 260.
- 57 1-е правило Четвертого Вселенского собора. Такой же текст в Кормчей: РНБ. Сол собр. 1056/1165. Л. 40 об.
- 58 2-е правило Четвертого Вселенского собора. Бенешевич. Т. 1. Вып. 1. С. 112–113; Пандекты. Л. 260; РНБ. Сол. собр. 1056/1165. Л. 40 об. — 41.
- 59 Фрагмент с пропуском выписок из Василия Великого и Иоанна Златоуста из Послания святейшего патриарха Константинополя Тарасия к папе Римскому Адриану. Текст правила в Новгородской и Рязанской Кормчих см.: *Срезневский И. И.* Обзорение. С. 67; 98. Пандекты Л. 258 об. — 259 об.
- 60 Текст правила в Новгородской и Рязанской Кормчих см.: *Срезневский И. И.* Обзорение. С. 70; 98. Соответствует: *Бенешевич.* Т. 1. Вып. 1. С. 602.
- 61 22-е правило Шестого Вселенского собора.
- 62 Фрагмент из Окружного послания Константинопольского патриарха Геннадия. Ср.: Пандекты. Л. 260 об.; *Срезневский И. И.* С. 70; 99.
- 63 2-е правило Шестого Вселенского собора.
- 64 Фрагмент из гомилии Иоанна Златоуста, источник не установлен.
- 65 22-е правило Шестого Вселенского собора.
- 66 23-е правило Шестого Вселенского собора.
- 67 4-е правило Седьмого Вселенского собора.
- 68 5-е правило Седьмого Вселенского собора.
- 69 19-е правило Седьмого Вселенского собора.
- 70 63-е правило Шестого Вселенского собора.
- 71 60-е правило святых апостол.

- 72 81-е правило святых апостол.
- 73 27-е правило святых апостол.
- 74 9-е правило Константинопольского Двухкратного собора. Тексты правил в Соф. 1262 и Сол. 1085 почти совпадают.
- 75 27-е правило святых апостол.
- 76 1-е правило Константинопольского Двухкратного собора.
- 77 Заключительный отрывок из текста 90-е правила св. Василия Великого.
- 78 22-е правило Шестого Вселенского собора.
- 79 Интерполированная 137-я новелла императора Юстиниана, текст по Соловецкому списку опубликован: *Соколов Пл.* Русский архиерей из Византии и право его назначения до начала XV в. Киев, 1913. С. 212.
- 80 См.: *Соколов Пл.* Русский архиерей. С. 212.
- 81 См.: *Соколов Пл.* Русский архиерей. С. 210.
- 82 22-е правило Шестого Вселенского собора.
- 83 23-е правило Шестого Вселенского собора.
- 84 1-е правило Седьмого Вселенского собора.
- 85 Близкий, но не совпадающий текст: ВМЧ. Ноябрь 13–15. СПб., 1899. Стб. 980–988. Краткий вариант Пандекты. Л. 262 об.
- 86 Мтф. 21, 12–13.
- 87 Мк. 11, 15–18.
- 88 Иоан. 2.13–16.
- 89 Лк. 19. 45–48; 20. 1–8.
- 90 29-е правило святых апостол.
- 91 2-е правило Четвертого Вселенского собора.
- 92 14-е правило Шестого Вселенского собора.
- 93 30-е правило святых апостол.
- 94 Поучение Григория Великого, источник не установлен.
- 95 Поучения Григория Великого, источник не установлен.
- 96 См.: *Черторицкая Т. В.* Vorläufiger Katalog Kirchenslavischer Homilien des beweglichen Jahreszyklus. Aus Handschriften des 11. — 16. Jahrhunderts vorwiegend ostslawischer Provenienz. Zusammengestellt von Tat'jana V. Čertorickaja. Düsseldorf, 1994. № 12.2.06. С. 348.
- 97 Ср.: ГИМ. Чуд. 4. Л. 189–190 об.
- 98 Фрагмент из поучения св. Иоанна Златоуста, источник не установлен.
- 99 Фрагмент из поучения св. Григория Богослова, источник не установлен.
- 100 Фрагмент из поучения св. Иоанна Златоуста, источник не установлен.
- 101 Фрагмент из поучения св. Иоанна Златоуста, источник не установлен.

- ¹⁰² См.: Иоанн Златоуст в древнерусской и южнославянской письменности XI–XVI вв. Каталог гомилий / Сост. Е. Э. Гранстрем, О. В. Творогов, А. Валевиčius. СПб., 1998. № 283.
- ¹⁰³ Неустановленный фрагмент из поучения св. Иоанна Златоуста.
- ¹⁰⁴ Крутова М. С. Сборники «Златая цепь» в русской письменности Вып. 5. Ч. 1–2. Методические рекомендации по описанию славянорусских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. Новосибирск, 1990. Далее: Крутова М. С. Каталог. Ч. 2. № 1959; ВМЧ. Ноябрь 13–15. Стб. 1269.
- ¹⁰⁵ 29-е правило святых апостол.
- ¹⁰⁶ Крутова М. С. Каталог. Ч. 2. № 1483; Пандекты. Л. 258 об. — 259 об.
- ¹⁰⁷ 5-е правило Седьмого Вселенского собора. Ср.: Пандекты. Л. 259 об.
- ¹⁰⁸ 90-е правило св. Василия Великого. Ср.: Пандекты. Л. 260–260 об.
- ¹⁰⁹ Крутова М. С. Каталог. № 1133; Пандекты. Л. 265–266 об.
- ¹¹⁰ Иоанн Златоуст. Каталог гомилий. № 51; ВМЧ. 13 ноября. С. 1478.
- ¹¹¹ Иоанн Златоуст. Каталог гомилий. № 356.
- ¹¹² Фрагмент поучения Иоанна Златоуста, источник не установлен.
- ¹¹³ Вторая часть от «Слова Иоанна Златоуста, иже о ястребех и о псех и о конех», см.: ВМЧ. Ноябрь 13–15. Стб. 1373–1374.
- ¹¹⁴ ВМЧ. ноябрь 13–15. Стб. 1417. От «Слова Иоанна Златоуста о не подающих имения», текст отличается.
- ¹¹⁵ Иоанн Златоуст. Каталог гомилий. № 387; ВМЧ. Ноябрь 13–15. СПб., 1899. Стб. 1212–1213.
- ¹¹⁶ Фрагмент поучения Иоанна Златоуста, источник не установлен.
- ¹¹⁷ Иоанн Златоуст. Каталог гомилий. № 385. Изд.: Летописи русской литературы и древности, изд. Н. Тихонравовым. М., 1862. Т. 4. С. 110–112.
- ¹¹⁸ Иоанн Златоуст. Каталог гомилий. № 394; Черторицкая Т. В. 1994, С. 233–234. Изд.: Гальковский Г. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 1913. Т. II. С. 84–91.
- ¹¹⁹ Фрагмент гомилии, источник не установлен.
- ¹²⁰ Творогов О. В. Древнерусские четьи сборники XII–XIV вв. (статья четвертая: дидактические гомилии) // ТОДРЛ. СПб., 1999. Т. LI. С. 25. № 40. Гранстрем Е. Э. Иоанн Златоуст. № 52.
- ¹²¹ Не находит соответствия в текстах «Правил святых апостол».
- ¹²² Фрагмент гомилии, источник не установлен.
- ¹²³ Иоанн Златоуст. Каталог гомилий. № 33; ВМЧ, 13 ноября. С. 1230–1232; Черторицкая Т. В., 1994, С. 109–110.
- ¹²⁴ 3-е правило Четвертого Вселенского собора.
- ¹²⁵ Крутова М. С. Каталог. Ч. 2. № 2758.

- 126 *Крутова М. С.* Каталог. Ч. 1. № 540.
- 127 *Крутова М. С.* Каталог. Ч. 1. № 256.
- 128 Начальная часть от Окружного послания Константинопольского патриарха Геннадия.
- 129 14-е правило Константинопольского Двухкратного собора.
- 130 15-е правило Константинопольского Двухкратного собора.
- 131 58-е правило святых апостол.
- 132 27-е правило святых апостол.
- 133 *Крутова М. С.* Каталог. № 206.
- 134 2-е правило Седьмого Вселенского собора.
- 135 Крутова М.С. Каталог. № 201. Иной текст «Слова от Филиппий-
ских епископов» см.: ВМЧ. Стб. 1457–1459.
- 136 Фрагмент гомилии, источник не установлен.
- 137 Источник не установлен.
- 138 *Никон Черногорец.* Пандекты. Из 43-го слова. Л. 323.
- 139 *Крутова М. С.* Каталог. Ч. 1. № 1035.
- 140 *Крутова М. С.* Каталог. Ч. 1. № 1561.
- 141 *Крутова М. С.* Каталог. Ч. 1. № 779.
- 142 Окончания нет, см.: *Крутова М. С.* Каталог. Ч. 2. № 2523.
- 143 С 54-й по 57-ю главы не выделены.
- 144 *Крутова М. С.* Каталог. Ч. 1. № 1320.
- 145 Источник не установлен.
- 146 *Крутова М. С.* Каталог. Ч. 1. № 1000.
- 147 *Крутова М. С.* Каталог. Ч. 1. № 1262.
- 148 Фрагмент толкового текста, источник не установлен.
- 149 *Крутова М. С.* Каталог. № 1320.
- 150 Иоанн Златоуст. Каталог гомилий. № 426.
- 151 «Канон 14», см.: *Крутова М. С.* Каталог. Ч. 1. № 128.
- 152 *Крутова М. С.* Каталог. № 1366.
- 153 Источник не установлен.
- 154 Источник не установлен.
- 155 Иоан. 10. 1–5.
- 156 Апокрифическое правило, помещалось в русских Кормчих Со-
фийской и Чудовской редакции с XIV в. См.: РИБ. СПб., 1908.
Т. 6. Стб. 145–146; РНБ. Сол. 477/496 кон. XV в. Л. 352 об., 470–
470 об. РНБ. ОСРК Ф. II. 80. Л. 444–444 об. и др.
- 157 4-е правило Седьмого Вселенского собора.
- 158 60-е правило святых апостол.
- 159 63-е правило Шестого Вселенского собора.
- 160 123-я новелла Юстиниана, см.: *Болотов В. В.* Лекции по истории
древней церкви. М., 1994. Т. III. С. 334–335; 32-я глава Собрания
Иоанна Схоластика, см.: *Срезневский И. И.* Обзорение древних
русских списков Кормчей книги. С. 149.

- ¹⁶¹ Дальнейший текст отсутствует.
- ¹⁶² Иоанн Златоуст. Каталог гомилий. № 179; ВМЧ. Ноябрь 13–15. Стб. 1810–1812.
- ¹⁶³ РИБ. Т. 6. Стб. 147–150.
- ¹⁶⁴ Текст «Предьсловия» опубликован: *Павлов А. С.*: РИБ. Т. VI. Стб. 835–836.
- ¹⁶⁵ РИБ. Т. 6. Стб. 150–158.
- ¹⁶⁶ Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / Изд. подг. Я. Н. Щапов. М., 1976. С. 203.
- ¹⁶⁷ *Понырко Н. В.* Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII вв. Исследования, тексты, переводы. СПб., 1992. С. 71–73.

М. В. Корогодина

СПОРНЫЕ ВОПРОСЫ В ИЗУЧЕНИИ ЛУКАШЕВИЧСКОЙ РЕДАКЦИИ КОРМЧЕЙ КНИГИ*

Лукашевичская редакция (далее — ЛР) относится к одной из наименее изученных редакций Кормчей книги. Свое название она получила по одному из списков, хранящемуся в собрании И. Я. Лукашевича (РГБ, ф. 152, собрание И. Я. Лукашевича и Н. А. Маркевича), описанному Я. Н. Шаповым¹. Я. Н. Шапов относил первоначальный этап составления редакции к раннему времени — последней четверти XIII в.² Окончательное складывание ЛР, которую исследователь называл украинской, Шапов относил ко времени не ранее кон. XIV — нач. XV в.

ЛР известна в списках XVI—XVII вв. южнорусского происхождения (в настоящее время известно 19 списков). В ЛР можно выделить два вида: Краткий (первоначальный) и Пространный, имеющий некоторые дополнения по Сербской редакции Кормчей³. ЛР характеризуется обилием антилатинских сочинений как в основном тексте, так и среди дополнительных статей, читающихся в некоторых списках.

Я. Н. Шапов указал на близость ЛР и Волынской редакций Кормчей. Действительно, их сопоставление показывает, что в ЛР статьи следуют в том же порядке, что и в Волынской; текстологическое сравнение статей, вошедших в разные редакции Кормчих (например «Наказания ко презвитеру о божественней службе и о причащении», «О том, колика и какова суть места епитимьям, рекше запрещенням», толкования Символа веры, «Правил митр. Иоанна Русского Иакову черноризцу» и др.) также показывает, что ЛР повторяет в основном чтения Волынской редакции с незначительными разночтениями. В ЛР вошли все тексты Волынской редакции, кроме двух видов «Устава

* Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ, № 11-01-00184а.

кн. Владимира», записи о написании Кормчей для волынского кн. Владимира Васильковича и примыкающего к записи небольшого правила «Аще кто мирских властель».

Основываясь на отсутствии этих текстов, Я. Н. Шапов считал, что Волынская ЛР (в ее первоначальном виде) восходят к общему архетипу⁴. Однако думается, нет необходимости вводить промежуточный этап переработки Кормчей, и источником ЛР могла послужить Волынская редакция в ее окончательном виде (т. е. вместе с уставами кн. Владимира). Кроме Волынской составитель использовал и другие редакции Кормчей, в которых часто записывались русские княжеские уставы; но ни один из них не попал в ЛР. Я полагаю, что в этом нужно видеть не отсутствие княжеских уставов в источниках ЛР, а указание на принципы составления ЛР. Что касается записи об обстоятельствах написания Волынского списка, то я думаю, что составитель ЛР осознанно не стал переписывать ее. ЛР, которая создавалась в другое время и в другом месте, не нуждалась в этой записи. Сознательно исключив запись и Устав кн. Владимира, составитель мог заодно выбросить и незначительное по объему правило «Аще кто мирских властель», которое располагалось между этими двумя текстами в самом конце Волынской Кормчей и писалось в строку с записью о создании книги.

Помимо основного источника — Волынской редакции у ЛР было еще несколько дополнительных источников, и в первую очередь бросается в глаза ее близость к Чудовской редакции Кормчей. Некоторые тексты ЛР неизвестны по другим редакциям Кормчей книги, кроме Чудовской; причем статьи, идущие подряд в Чудовской редакции, так же подряд записаны и в ЛР. В общей сложности 16 текстов ЛР обнаруживают близость к Чудовской редакции, причем большинство из них различается в этих двух редакциях лишь мелкими разночтениями. Однако в двух случаях, несмотря на несомненную близость к Чудовской редакции, составитель ЛР, очевидно, обращался к другим источникам:

1) Прежде всего это комплекс из четырех антилатинских текстов (главы 53–56 ЛР: «Сказание 12 апостолу о латинех и о опресноцех», нач.: «К вам слово, о хитрые римляне...»; «Почтение от седми собор на латину», нач.: «Не бех мя убо реку христиане вас Божию благодатию изначала знаем...»; «Петра Антиохийского патр. к архиеп. Римскому о опресноках», нач.:

«Написа ми си святини своя, яко святой блаженный патриарх...»; «Иоанна, митр. Русского, к архиеп. Римскому о опресноках», нач.: «Взлюбих, о господи, любовь твою человеце Божий...»⁵. Ни в одной другой редакции Кормчих, кроме Чудовской и ЛР, мы не находим этих статей вообще.

Однако у этих текстов в ЛР и Чудовской редакциях есть существенные отличия. Первая из статей («Сказание 12 апостола о латинех и о опресноцех») читается в Чудовской редакции в более позднем Пространном виде («Епистолия на римляны, в ней же сказание о Иакове брате Господни и о 12 апостоле, как первии поставление бысть в священный чин»)⁶, где в начале приписан значительный отрывок текста. Этот отрывок существенно отличается от основного текста Сказания и тематически (в нем ничего не говорится о полемике с католиками), и стилистически. Тот же комплекс из четырех статей сохранился в антилатинском сборнике, так называемом Толстовском (РНБ, О. п. I 7), где Сказание записано в раннем Кратком виде, как в ЛР. При этом в Толстовском сборнике отсутствует конец Сказания, но можно полагать, что переписчик решил таким образом сократить текст⁷. Для того чтобы прояснить взаимоотношение ЛР и Чудовской редакции, необходимо обратиться к Толстовскому сборнику.

Толстовский сборник представляет собой один из самых ранних кириллических антилатинских сборников⁸. Это пергаменный сборник первой четверти XV в.⁹, составленный для использования в западнорусских землях, для полемики с католиками («на обличение и на посрамление ляховом и латынам», как сказано в «предисловии» к сборнику). Больше всего вопросов вызывает место происхождения Толстовского сборника. А. Н. Попов предполагал, что сборник был создан «в пределах Юго-Западной Руси», ссылаясь на слова из предисловия к сборнику: «на посрамление ляховом и латынам»¹⁰. По мнению С. Зинченко, исследовавшей переплет рукописи, Толстовский сборник был переплетен (а значит, скорее всего, и создан) во Львовской или Перемышльской епархии¹¹.

Толстовский сборник представляет собой наиболее ранний список интересующих нас четырех антилатинских статей¹². Сравнение текстов по Толстовскому сборнику с ЛР и Чудовской редакциями позволяет выявить существенные различия между ними, которые свидетельствуют о том, что

антилатинские тексты не были скопированы составителем ЛР ни из Чудовской редакции Кормчей, ни из Толстовского сборника. Можно полагать, что, имея два варианта текстов (в Чудовской редакции Кормчей и в антилатинском сборнике типа Толстовского), составитель ЛР решил свести их вместе, отдавая предпочтение то одному тексту, то другому. При этом неизбежно возникали ошибки (пропуски, неверные прочтения), характерные для ЛР¹³.

2) Другой пример — описание чина проскомидии: «Новаго закона христианского просфира» (глава 28 ЛР, нач.: «Видение известно, како подобает быти божественному приношению...»). Подобный текст есть только в Чудовской и Сербской редакциях Кормчей. В Чудовской редакции этот текст составлен на основе Сербской редакции Кормчей. В ЛР описание чина проскомидии также восходит к Сербской редакции, однако здесь он существенно переработан и расширен, так что по объему превосходит текст из Сербской редакции в полтора раза. При этом в ЛР мы обнаруживаем отрывки, близкие к Чудовской редакции, которые не могли появиться в ЛР и Чудовской редакциях независимо друг от друга. Это также заставляет нас предположить, что составитель ЛР, расширяя и перерабатывая чин проскомидии, обращался к ЧР. Поскольку других заимствований из Сербской редакции Кормчей в первоначальном кратком виде ЛР мы не находим, возможно, в руках создателя ЛР был сборник с описанием чина проскомидии в редакции Сербской Кормчей. Подобные толковые тексты неоднократно выписывались в сборниках¹⁴.

Таким образом, наряду с Чудовской редакцией Кормчей составитель ЛР обращался к другим источникам со сходными текстами, сводя их воедино. Наряду с широтой базы источников, использованием разных редакций Кормчих и сборников, это характеризует создателя ЛР как человека в высшей степени эрудированного.

Наконец, мы подходим к главному вопросу: когда, где, кем и при каких обстоятельствах была создана ЛР Кормчей книги? Судить об этом можно лишь по косвенным данным.

Обращаясь к источникам ЛР, мы видим, что в нее вошли тексты, созданные не позже первой четверти XIV в. Волынская редакция Кормчей — основной источник ЛР — датируется 1286 г. Поучение Иакова черноризца ростовскому князю

Дмитрию Борисовичу датируется временем ок. 1281 г.; к рубежу XIII—XIV вв. относятся «Правила митр. Максима Русского»; началом XIV в. Я. Н. Шапов датировал «Правило о церковных людях». Все эти тексты мы находим в ЛР, но не видим ни одного текста, созданного в более позднее время. Это может говорить как о том, что время создания ЛР ненамного отстоит от времени появления ее источников, так и о том, что ее создатели по каким-то причинам отказались от включения более поздних текстов.

Где же была создана ЛР? Я. Н. Шапов называет ее украинской; в пользу западнорусского происхождения Кормчей говорит происхождение ее списков. Многие списки Кормчей сохранили писцовые и вкладные записи, которые свидетельствуют о том, что эта редакция была распространена почти исключительно в Галиции. Все топонимы, упоминаемые в записях, находятся в самом Львове или в пределах 50—100 км от него: Львовский монастырь Св. Онуфрия, Старый Самбор, Магеров, Крехов, Добротвор, Товщево, Белосток, монастырь Подгорец Ясеницкий. Некоторые рукописи были проданы, вложены или увезены в более отдаленные места, но в большинстве своем группируются вокруг Древней Галиции: Почаев, Белая Криница (центр старообрядческой митрополии), Jasien (Польша), Бистрицкий монастырь (Молдова). Лишь две рукописи в XVIII—XIX вв. ушли в Чернигов и в с. Радуль недалеко от Чернигова. Это позволяет предположить, что ЛР была создана в Галиции, возможно, во Львове. Об этом же говорит и происхождение Толстовского сборника, также появившегося в Галиции, содержание которого, как мы показали, тесно связано с ЛР.

Кто же мог быть инициатором создания ЛР? Для решения этого вопроса, думается, немаловажное значение имеет то, что древнейший ее список рубежа XV—XVI вв. (Львов, Национальный музей, РКК—45) был написан светским лицом: Андреем Стефановичем Паленичицем. В XV в. православная церковь в Галиции оказалась в сложной ситуации. Самостоятельная митрополия, периодически возобновлявшаяся на протяжении XIV в., по всей видимости, исчезла еще в начале XV в. Номинально относясь к сфере влияния Московского митрополита, Галицкая епархия была яблоком раздора между литовским князем и польским королем. Наибольшее влияние здесь имела католическая церковь.

Высшие церковные должности на протяжении XV — начала XVI в. занимали польские магнаты, для которых епископская кафедра была средством наживы. С сер. XV в. Галицкая епархия стала частью Западнорусской митрополии (после поставления митрополитом в 1458 г. Григория Болгарина). Православное епископство было возобновлено в Галицкой Руси только в 1539 г., и его центром стал Львов. До этого православные иерархи и прихожане ущемлялись в правах: им запрещалось занимать высокие административные должности, отправлять публично некоторые требы, жить в центре Львова¹⁵.

В этих условиях в сер. XV в. появляются православные общины, позднее преобразовавшиеся в братства. Во Львове о такой общине известно по крайней мере с 1469 г.; она объединяла преимущественно мирян, формируясь вокруг одного из церковных приходов. Относительно истории церковных общин в XV в. сохранились лишь скудные сведения; в настоящее время среди историков распространено мнение, что в начальные периоды своей истории деятельность общин ограничивалась совместным отправлением церковных праздников, и лишь позже, с сер. XVI в., когда появились братства, имеющие устав, они взяли на себя задачу защиты православия¹⁶.

Хотя на настоящее время у нас нет свидетельств того, что православные общины в XV в. занимались учительной или апологетической деятельностью, однако думается, что ЛР могла появиться в Галиции в кругах людей, стремившихся к независимости своей церкви как от Московского митрополита, так и от литовских властей. С этой точки зрения объяснимо, почему переписчиком старшего списка был мирянин, учитывая, что крупными монастырями и самой епископией руководили католики-шляхтичи. Это также объясняет, почему в ЛР вошли тексты, созданные не позже начала XIV в. Создатели Кормчей могли сознательно стремиться использовать правила и поучения лишь тех русских иерархов, которые были «настоящими» киевскими митрополитами, и отказаться от сочинений, написанных переехавшими в Москву иерархами. Также для них были неактуальны княжеские уставы, исключенные из источников ЛР. Предварительно можно предположить, что ЛР была создана на территории Галиции примерно в то же время, к какому относится старший список ЛР, т. е. в последней четверти — конце XV в.

- ¹ *Щапов Я. Н.* Описание рукописей И. Я. Лукашевича и Н. А. Маркевича: Описание. М., 1959. С. 11–17.
- ² *Щапов Я. Н.* «Правило о церковных людях» // АЕ. 1965. М., 1966. С. 78; Он же. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978. С. 211–212.
- ³ Взаимоотношение Краткого и Пространного видов ЛР рассмотрено в статье: *Корогодина М. В.* Краткий и Пространный виды Лукашевичской редакции Кормчей книги // Записки Отдела рукописей РГБ (в печати).
- ⁴ *Щапов Я. Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие. С. 211–212.
- ⁵ Глава 54 («Поучение от седми собор на латину») представляет собой компиляцию, составленную на основе «Послания митр. Иоанна Русского Пророка к архиеп. Римскому о опресноках» и «Послания кн. Ярославу Святополчичу митр. Никифора». В главе 56 записано и само Послание митр. Иоанна, адресованное к римскому папе Клименту III и датирующееся 1080–1089 гг. — См. Словарь книжников и книжности Древней Руси: XI — первая половина XIV в. Л., 1987. Вып. 1. С. 206–207. *Попов А.* Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян: XI–XV в. М., 1875. С. 95.
- ⁶ *Баранкова Г. С.* Текстологические и языковые особенности антилатинского апокрифического памятника «Сказание о двенадцати апостолах, о латине и о опресноцех» // Вестник Православного Свято-Тихоновского государственного университета. I: Богословие. Философия. 2009. Вып. 3 (27). С. 67–92; *Попов.* Историко-литературный обзор. С. 191–238; *Павлов А. С.* Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб., 1878. С. 80–81.
- ⁷ Баранкова Г. С. выделяет Сказание в Толстовском сборнике в особую редакцию. См.: *Баранкова Г. С.* Текстологические и языковые особенности антилатинского апокрифического памятника «Сказание о двенадцати апостолах, о латине и о опресноцех». С. 67–92.
- ⁸ *Зема В. Э.* Полеміко-догматичні збірки XVI — початку XVII ст. // Український історичний журнал. № 5. Київ, 2001. С. 43–74.
- ⁹ Приношу благодарность А. А. Турилову за помощь в датировке рукописи.
- ¹⁰ *Попов.* Историко-литературный обзор. С. 155.
- ¹¹ Благодарю С. Зинченко за консультацию относительно переплета рукописи.
- ¹² *Поньрко Н. В.* Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII вв. Исследования, тексты, переводы. СПб., 1992. С. 24–40.

- ¹³ Примеры текстологических сопоставлений см. в статье: *Корогодина М. В.* Лукашевичская редакция Кормчей книги // Проблемы источниковедения. Вып. 3 (в печати).
- ¹⁴ *Афанасьева Т. И.* Состав, источники и этапы формирования «Толковой службы» // Лингвистическое источниковедение и история русского языка. 2006–2009. М., 2010. С. 58–80.
- ¹⁵ *Флоря Б. Н.* Галицкая епархия: XIV — нач. XVI в. // Православная энциклопедия. Т. X: Второзаконие — Георгий. М., 2005. С. 325–327; Он же. Галицкая Русь в составе Польши (сер. XIV в. — 1772) // Православная энциклопедия. Т. X. С. 335.
- ¹⁶ *Макарий (Булгаков)* митр. История Русской Церкви: Период разделения Русской Церкви на две митрополии. История Западно-русской, или Литовской, митрополии (1458–1596). М., 1996. С. 36, 425 (прим. 19*); *Лукашова С. С.* Братства православные на Украине и в Белоруссии в XVI–XVII вв. // Православная энциклопедия. М., 2003. Т. VI. Бондаренко — Варфоломей Эдесский. С. 201.

Т. А. Опарина

УКРАИНСКИЙ ИСТОЧНИК ПРЕДИСЛОВИЯ ПЕРВОПЕЧАТНОЙ КОРМЧЕЙ*

Появление первой печатной Кормчей в России в середине XVII в. — событие, во многом определившее настрой духовной жизни русского общества рассматриваемого периода. Процесс подготовки издания пришелся на переломный момент истории. Одним из спорных вопросов русской церковной жизни этого времени стало отношение к благочестию Киевской православной митрополии и церквей христианского Востока. Во многом различными оказались позиции, с одной стороны, патриарха Иосифа и, с другой — царского духовника Стефана Вонифатьева, к которому был близок новгородской митрополит, в будущем патриарх Никон. Первопечатная Кормчая стала удивительным памятником. Она была отпечатана при патриархе Иосифе, а закончена при его оппоненте — патриархе Никоне.

Свод канонических правил был задуман к публикации в рамках грандиозной программы книгопечатания патриарха Иосифа (по другой версии — Стефана Вонифатьевича). Работы над каноническим текстом начались в 1649 г. В этот момент вопрос об оценке украинского богословия и церковной практики приобрел особую актуальность. Традиция во многом свидетельствовала о негативной оценке. В период правления патриарха Филарета (1619–1633) единовенная кафедра считалась не в полной мере православной. Это, в частности, отразилось в правиле перекрещивания украинских и белорусских иммигрантов (в печатной версии зафиксированное в Требниках 1624 и 1639 гг.). Смена представлений произошла в момент сближения московского правительства с киевским митрополитом Петром Могилой. С середины 40-х гг. XVII в. с украинского

* Работа подготовлена при финансовой поддержке гранта РГНФ, № 07-01-00166а.

и белорусского православия начали сниматься обвинения в не-
благочестии и искажении веры.

знаком перелома стало издание на Московском печатном дворе «Книги о вере»¹ (М., 1648). Возможным составителем сборника был игумен Бизюковского монастыря Гедеон². По своим воззрениям автор был близок к Епифанию Славинецкому³, киевскому богослову, привносящему идеи украинской книжности в Россию и на их материале строящему панегирик Московскому царству. В 1644 г. рукописный текст «Книги о вере» попал в Россию и в том же году был переведен на церковнославянский язык русского извода⁴. В 1648 г. текст напечатали в типографии Московского печатного двора.

«Книга о вере» имела ярко выраженную прогреческую ориентацию. (Не исключено, что мотивом ее публикации в Москве стала подготовка войны с Османской империей или ее вассалом — Крымским ханством.) При этом выход из печати кодекса можно расценивать и как обоснование сближения с Киевской православной митрополией. Но состав отредактированной на Московском печатном дворе «Книги о вере» демонстрирует скрытое противодействие этому направлению в русских церковных кругах. Украинский сборник замыкала 30-я глава, в которую московские справщики внесли небольшой фрагмент с формулировкой теории о трех отпадениях. Этот отрывок развивал традиционные для России представления о поэтапном завоевании мира антихристом. Но в них впервые появился Киев. Путь шествия антихриста — последовательная цепочка апостасий — обозначен в тексте как Рим — Киев — Москва (в неопределенном будущем). На киевское православие налагалась печать «отступления» под власть антихриста, свершившегося фактом Брестской унии (1596 г.). Памятник, привлеченный для оправдания киевского и греческого благочестия, в окончательном варианте осуждал их.

Дополнительный смысл тема отношения к единоверным кафедрам приобрела в свете событий, круто изменивших ход русско-украинских контактов и совпавших с годом издания сборника. В 1648 г. началось крупнейшее восстание украинского казачества под руководством гетмана Богдана Хмельницкого. Под лозунгами защиты православия и борьбы с унией последовало обращение к московскому государю с просьбой о военной помощи: эти призывы мотивировались ссылками на восточно-

славянское православное единство и общность киевского наследства. Первоначально русское правительство было напугано стихией движения, но уже в конце 1648 г. начало переговоры.

Переговоры обусловили и резкую активизацию культурных связей с представителями украинско-белорусского, а также греческого православия. Публикация «Книги о вере» открыла новый этап заимствований и означала поворот в отношении к благочестию Киевской митрополии. В церковных кругах, близко связанных с царем, ощущалась потребность в перенесении опыта украинского богословия на русскую почву. Не случайно в том же 1648 г. из московской типографии вышла «Грамматика» Мелетия Смотрицкого. В 1649 г. было осуществлено издание «Собрания краткие науки об артикулах веры» («Катехизис») Петра Могилы с киевского издания 1645 г.

На 1649 г. пришелся и приезд иерусалимского патриарха Паисия, выступившего, в частности, посредником между Богданом Хмельницким и русскими властями. В Москве он сблизился с любимцем царя Новгородским митрополитом Никоном. (Имя Паисия отмечено в послесловии Кормчей.)

В том же году по просьбе московского царя в Москву выехали для переводческой работы и основания школы «киевские старцы»: Епифаний Славинецкий, Дамаскин Птицкий. Особое покровительство им оказал царский придворный Федор Ртищев, с именем которого связано устройство первой украинской школы в Москве — Андреевского монастыря. (Но среди жителей Москвы тотчас поползли слухи о еретичестве украинских книжников⁵.)

Патриарх Иосиф на подобное усиление киевского влияния ответил публикацией церковного законодательства патриарха Филарета. В 1651 г. он переиздал Требник 1639 г. с постановлениями собора 1620 г. Необходимо отметить, что после выхода из печати текст подвергался переработке. Фрагмент в 18 четверок переделывался «за неисправление речей»⁶. Готовый канонический свод напомнил, что представителей Киевской православной митрополии необходимо повторно крестить. Глава русской церкви не только издал церковные правила, но и возобновил забытую к этому времени практику перекрещивания украинцев и белоруссов. Публикация Требника 1651 г., как и «Книги о вере», стала отражением внутрицерковной борьбы. Патриарх Иосиф в условиях выработки курса русского правительства по

отношению к восстанию Богдана Хмельницкого заговорил об искаженности киевского православия. Он отстаивал идею поддержки антиуниинной борьбы Богдана Хмельницкого в Речи Посполитой (что зафиксировала его подпись под материалами Земского собора 1651 г.), но при сохранении позиции патриарха Филарета. Несомненно, патриарх Иосиф противодействовал близкому к окружению царя Алексея Михайловича Новгородскому митрополиту Никону. (Последний являлся сторонником войны и поборником идеи православной империи.)

Параллельно глава русской церкви направил свои усилия на совершенствование текста Кормчей. Отданный в печать кодекс переделывался, в процессе набора в него вносились новые статьи. В августе 1650 г. Кормчая была отпечатана. Но патриарх приостановил ее распространение и оставил экземпляры на Московском печатном дворе, предполагая доработку. Начался четырехлетний процесс редактирования уже существующего издания. (Тем самым повторялся прецедент «Катехизиса» Лаврентия Зизания (М., 1626), о чем ниже, и Требника 1651 г.) Е. В. Белякова отмечает длительный перерыв в работе на тексте Кормчей, продолжавшийся почти год. (Можно отметить, что в это время происходили подготовка, набор и исправление Требника 1651 г.) В сентябре 1651 г. начались соборные слушания о тексте Кормчей. Согласно их решениям вносились последовательные изменения. Глава церкви не успел завершить подготовку Кормчей: его смерть наступила в апреле 1652 г. Но она не остановила правки. Отработка текста продолжалась в период недолгого межпатриаршества. Новый патриарх Никон также активно включился в исправления после интронизации. Издание было допущено к продаже после переделок в 1653 г.

Кардинальному изменению подверглось предисловие. Вступивший на патриарший престол Никон посчитал необходимым сменить предисловие. В апреле 1653 г. он издавал указ о «прибавке» — внесении блока статей в начало Кормчей. Предшествующий текст патриарха Иосифа был изъят из экземпляров, и подготовлена новая версия⁷. Составленное под руководством патриарха Никона предисловие к Кормчей отражает грандиозные планы нового пастыря. Оно носит программный характер последовавшей церковно-обрядовой реформы и войны с Речью Посполитой за киевское наследство. Сочинение описывало историю Церкви и изменения в системе христианских кафедр

так, как это виделось патриарху Никону на момент начала преобразований и вступления России в борьбу за Украину и Белоруссию.

В традициях средневекового мышления авторская мысль проводилась в предисловии с помощью подбора цитат. Эта компиляция, породившая необыкновенно сложный текст из внутренне противоречивых блоков, распадается на источники. Предисловие состоит из нескольких фрагментов разного происхождения, каждый из которых имел свою литературную судьбу. Внутри текста все они выделены в отдельные разделы.

Повествование начиналось с описания вселенской истории. В соответствии с устоявшейся традицией тема раскрывалась «Сказанием о сербской и болгарской патриархиях»⁸. Текст, созданный в XV в. в России под воздействием западных памятников, присутствовал в качестве вводной части в рукописных русских Кормчих XVI–XVII вв. Несмотря на это, в печатный свод текст попал из другого сочинения. Составители никоновского предисловия использовали «Известие о поставлении патриарха Филарета»⁹. Сочинение появилось в 20-х гг. XVII в. (очевидно, около 1626 г.) и призвано было подтвердить правомочность рукоположения в московские патриархи Филарета (при существовании в Речи Посполитой не низложенного ни одним собором патриарха Игнатия¹⁰), а также и восстановить русское патриаршество после нестроений Смутного времени. В «Известии» автокефалию Русской Церкви обосновывало «Сказание». Произведение доказывало правомочность прекращения Москвой юрисдикционной зависимости от Константинополя. Ключевым положением сочинения, подтверждающим возможность изменений в системе христианских церквей, является тема апостасии Римской церкви. Сюжет о еретичестве Рима и его «отпадении» из пентархии стал лейтмотивом «Сказания».

Таким образом, никоновские справщики воспроизвели «Сказание» из «Известия». Но они расширили сочинение новым фрагментом. Авторы предисловия включили отсутствующий в «Известии» текст, связанный с событиями еще более ранней русской церковной истории. Сразу после «Сказания» (прерывая последовательность «Изложения») в предисловии говорилось об основании Русской Церкви. В результате тему апостасии Рима продолжили сюжеты о Крещении Руси. Тем самым русская христианская история значительно удлинялась

и русская кафедра включалась в систему вселенских Церквей. Подзаголовок «О уверении и крещении» помещен в кавычном экземпляре Кормчей на л. 9¹¹. Роль Крещения Руси подчеркивалась и в самом заглавии предисловия: «И в которое время по пророчеству святого и всехвалнаго апостола Андрея Первозваннаго в Велицей Русийстей земли просия во единого истиннаго в Троице славимаго Бога нашего вера христианская и благочестие утвердися. И како великий князь Владимирь киевский во святомъ Крещении нареченный Василий от греческия православныя веры крещение и перваго митрополита Михаила, епископы и презвитеры, иноки, книги, певцы и весь чинь прият»¹².

Описывая начальные этапы Русской Церкви, авторы предисловия не стремились к созданию новых текстов. Не обратились они и к московским произведениям, излагавшим обстоятельства христианизации Руси. Как это ни удивительно, но сюжет о крещении, столь хорошо знакомый русскому книжнику по «Повести временных лет», «Степенной книге», «Хронографам» и другим значимым историческим сочинениям, восходит в предисловии к украинскому памятнику¹³ — упомянутой выше «Книге о вере». Использование предшествующих публикаций характерно для работы справщиков Московского печатного двора. Например, ряд текстов из Псалтыри 1641 г. и «Сборника о почитании икон» (1642) был с точностью воспроизведен в «Кирилловой книге» (1644). И все же в данном случае патриарх Никон обратился к памятнику, изданному по благословию его оппонента — патриарха Иосифа¹⁴. Тем не менее для нового пастыря «Книга о вере» осталась важным источником. Помимо предисловия Кормчей Никон воспроизводил фрагменты «Книги о вере» в «Скрижали» и своих посланиях. Более того, сборник в начальный период его правления посчитали нужным отправить на Украину. Так, в 1653 г. три экземпляра «Книги о вере» выслали с Печатного двора в Чигирин к Ивану Выговскому для новой церкви¹⁵.

В свою очередь, «Книга о вере» являлась переработкой другого известного украинского произведения. Привлекая полемический сборник, русские богословы знали историю его происхождения. В предисловии автор оговорил круг памятников, на которые опирался. Он объяснял, что за основу он взял «Палинодию» Захария Копыстенского¹⁶. Православный аноним отмечал, что лишь «трохи облегчих» этот фундаментальный труд

по церковной истории. Значимость его работы увеличивалась тем, что богословский кодекс Захария Копыстенского до этого не публиковался¹⁷ и распространялся в рукописях. «Книга о вере» оказалась первым изданием фрагментов «Палинодии».

«Палинодия» (1617–1621 гг.) возникла в обстановке острых дебатов об источнике веры русской церкви. Брестская уния (1596 г.) породила споры об изначальной церковной юрисдикции Киевской митрополии и спровоцировала активную разработку темы Крещения Руси¹⁸. Безусловно, ключевой вопрос: от какого центра приняла веру Русь — Рима или Константинополя, решался униатскими и православными авторами с прямо противоположных позиций.

Униатскую точку зрения, заложенную сочинениями Петра Скарги, наиболее подробно развил Лев Кревза (Ржевутинский) в своей «Обороне церковного единства» (Вильно, 1617). Он говорил о трех крещениях Руси, каждое из которых, по его мнению, ввело новую кафедру в управление Рима. В версии Кревзы первое крещение произошло при патриархе Игнатии. Стремление связать христианизацию Руси именно с этим пастырем вполне объяснимо. Соперником Игнатия за константинопольский престол был патриарх Фотий. В период правления произошел разрыв канонического общения с Римской кафедрой, вызванный спорами о *filioque*. Игнатий же никогда не прерывал отношений с римским первосвященником. Передача веры по его благословию, в изложении Кревзы, означала единство с Римом. С именем Игнатия Кревза соединял чудо несгоревшего в огне Евангелия, которое он относил к первому крещению Руси. Вторым крещением Руси Кревза называл миссионерскую поездку свв. Кирилла и Мефодия, отправленных, по мнению автора, Игнатием. В этом эпизоде униатский автор акцентировал внимание на том факте, что св. Кирилл завершил свой жизненный путь в Риме. Последним крещением Кревза признавал крещение св. кн. Владимира, о котором, однако, говорил очень кратко¹⁹.

Православная сторона незамедлительно выдвинула контраргументы. Первым вступил в полемику Захария Копыстенский. Он посвятил опровержению построений Льва Кревзы огромное сочинение — «Палинодию». В нем, в частности, Копыстенский расширил схему Крещений оппонента и создал версию о четверократном обращении Руси к христианству. При этом православный богослов разделил уровни приобщения

к вере. Копыстенский писал о трех «уверениях» и последнем, завершающем Крещении. Каждое их них в «Палинодии» было инициировано Константинополем.

В трактате знаменитого украинского православного богослова вопросам принятия христианства Русью уделено повышенное внимание. Автор постоянно возвращался к этому сюжету в различных главах сочинения, а два раздела специально посвятил вопросам принятия веры. Это глава «О уверении и о Крещении россов»²⁰ и ее дословное повторение, продолженное последующим повествованием, а также глава «Россия, якими подлежит правы Церкви константинопольской и патриарсе вселенскому, архиепископови константинопольскому»²¹. Основу рассказа составили эпизоды, восходящие еще к «Повести временных лет» (очевидно при этом, что Захария Копыстенский пользовался более поздними летописными сводами; сам он ссылаясь на некий «летописец русский», не исключено, что под ней следует видеть Никоновскую летопись или Свод 1518 г. Лев Кривза пользовался некой «Хроникой московской»)²². Три центральных эпизода опирались на ПВЛ.

В качестве первого «уверения» Захария Копыстенский ввел проповедь ап. Андрея²³. В осмыслении древней легенды об ап. Андрее²⁴ полемист базировался на положениях древнерусской книжности. Как и в ПВЛ²⁵, Копыстенский подчеркивал, что Русь и Византия имели одного небесного патрона. Ап. Андрей — первый епископ Константинополя (которому унаследовали константинопольские патриархи) — являлся и основателем Церкви на Руси. Но по летописному апокрифу у Андрея, брата ап. Петра и ученика ап. Иоанна Предтечи, легендарного первого епископа Константинополя (которому унаследовали все последующие константинопольские патриархи), в Руси не было миссионерских целей. Наименование ап. Андрея Крестителем началось с XIV в. В частности, в Пролог была введена статья (под 30 ноября) «Слово о проявлении крещения Руския земли святаго Андреа Пръвозваннаго»²⁶. В XVI в. идея получила дальнейшее распространение. Текст был помещен под тем же числом в Великие Четьи-Минеи. При Иване Грозном святой стал «апостолом русским», а его путешествию был окончательно придан статус миссионерского (что стимулировалось получением царского титула Иваном Грозным). Для Ивана Грозного тезис крещения Руси во времена учеников Христа и родным

братом ап. Петра был основанием для утверждения о равноправии Римской и Московской кафедр²⁷. В противоположность русской версии XVI в. для Копыстенского в сюжете о движении Андрея главным пунктом (и соответственно церковной кафедрой) был второй Рим — Константинополь. Он возвращается к древнему смыслу апокрифа о непрерывной связи с Константинополем, установленной ап. Андреем. Киев оставался в юрисдикции Константинополя. Священность и неизменность этих установлений, а также апостольства киевской церкви доказывал украинский богослов. В 20-х гг. XVII в. в украинской книжности сюжеты об ап. Андрее²⁸ стали одним из важнейших элементов представлений о богоизбранности Киева²⁹.

Второе «уверение» было введено в «Палинодию» под воздействием текста Кревзы. Известное по греческому тексту Продолжателя Феофана³⁰ Чудо с неопалимым Евангелием не рассматривалось до этого этапом обращения Руси. Копыстенский, следуя за Кревзой, выделяет его в самостоятельный эпизод³¹. Православный полемист внес рассказ о миссионерской поездке к славянам митрополита Михаила, полагая, что болгарский пастырь добрался до Руси. Однако Копыстенский заменил фигуру Игнатия на Фотия. В «Палинодии» митрополит Михаил действовал по поручению константинопольского патриарха Фотия. Тем самым фрагмент превратился в критику рассуждений Кревзы. В версии Копыстенского второе «уверение» лишь подтверждало юрисдикционную зависимость Руси от православного Константинополя в период Фотиевской «схизмы».

Третье «уверение» в «Палинодии»³² согласуется с текстом ПВЛ и всей русской традицией. Крещение княгини Ольги Копыстенский выделяет в самостоятельный этап приобщения Руси к вере и, конечно, уводит к теме юрисдикционной зависимости от Константинополя.

Четвертое, завершающее, крещение Руси, связано с личностью св. кн. Владимира. Его почитание в русской традиции прошло сложный путь³³. Отношение к нему как к святому началось сразу после смерти князя, при его сыне Ярославе Мудром. Древний княжеский культ Владимира Святославича с XI в. обрел местное почитание³⁴. Его центром являлась Десятинная церковь Киева, в которой хранились мощи кн. Владимира и где готовилась канонизация князя. Но на конец XI в. приходится затухание интереса к образу Владимира и ослабление почитания.

Его канонизация не была узаконена в конце XI в. В ПВЛ прерогатива «просвещения» Руси отдана ап. Андрею, образ князя был замещен образом апостола. К середине — концу XII в. намечился новый виток почитания кн. Владимира, исследователями отмечается повышенное внимание к образу князя. Не позднее третьей четверти XII в. он именуется «блаженным». В Пролог вносится его житие. С первой половиной XIV в. связан окончательный перелом в осознании его роли в крещении Руси. Авторы отмечают составление (не позднее конца XIII в.) многочисленных летописных похвал князю. Литургические тексты фиксируют канонизацию с XIV в.: с этого времени образ кн. Владимира в богослужении наполнялся новыми характеристиками. В XIV — начале XV в. титулатура расширялась³⁵: в конце XIV в. впервые появился эпитет «святой», тогда же было введено определение «Креститель», а в начале XV в. эпитет кн. Владимира достиг окончательной формы — «святой равноапостольный самодержец Руския земли»³⁶. XVI в. продемонстрировал следующий этап в развитии образа князя в московской политической идеологии³⁷. Пристальная разработка темы в XVII в. станет неотъемлимой частью украинской письменности. В «Палинодии» крещение св. кн. Владимиром описано очень подробно. Оно давало убедительный аргумент в споре с униатским полемистом. «Володимерово и всей России крещение соборное»³⁸ Копыстенский связывает с миссионерской деятельностью св. Кирилла Философа, которого послали в Россию патриарх Николай Хрисоверг и императоры Василий и Константин.

Необходимо отметить, что Захария Копыстенский искал подтверждения событиям ранней истории не только в древних летописях, но и в авторитетных иноязычных исторических сочинениях. Каждый факт украинский богослов аргументировал ссылками на греческие, латиноязычные и польские памятники. Так, рассказ об ап. Андрее имеет отсылки на Тертуллиана, Барония, Сократа Схоластика; крещение княгини Ольги — на хронику Иоанна Зонары; крещение кн. Владимиром — на сочинения Яна Длугоша, Меховского и Мацея Стрыйковского.

Произведение Захарии Копыстенского оказало существенное воздействие на развитие украинско-белорусской богословской мысли первой половины XVII в. Его версия Крещения Руси была признана образцовой для православных авторов Киевской

митрополии. Многочисленные заимствования свидетельствует об авторитетности текста «Палинодии» на Украине.

Схема Копыстенского была сразу включена в православные украинские и белорусские полемические катехизисы. Наиболее ранним использованием следует признать так называемый рукописный Катехизис 1600 г. (появился после 1606 г.)³⁹. Его раздел, озаглавленный как «а русский народ за чим поводом албо старанем и якъ давно принял православную веру?», воспроизводил из «Палинодии» дату крещения кн. Владимиром — 988 г.⁴⁰ На тот момент она еще не была общепризнанным фактом.

Схема крещений Копыстенского имела дальнейшее продолжение в православной письменности Киевской митрополии. Как было отмечено исследователями, существуют явные переклички текста Катехизиса 1600 г. с «Катехизисом» известного украинского автора Лаврентия Зизания⁴¹: во многих фрагментах они восходили к одному источнику — «Палинодии».

Как и предшествующие тексты, «Катехизис» Лаврентия Зизания не был издан на Украине. Повторяя выбор Захарии Копыстенского, Лаврентий Зизаний отказался от идеи публикации своего сочинения в типографии Киево-Печерской лавры, в которой работал несколько лет. Вопрос, почему сотрудник Киево-Печерской типографии не решился опубликовать в ней свой труд, остается открытым⁴². В силу неясных причин Лаврентий Зизаний не издал свое произведение в монастырской типографии, а возложил надежды на единоверного царя. Он воспользовался интенсификацией дипломатических контактов московских властей с духовенством Киевской митрополии и Запорожской Сечи [42]. Двухлетние переговоры с представляющим интересы запорожского казачества киевским митрополитом Иовом Борецким о русском протекторате с русской стороны вели боярин И. Б. Черкасский и думный дяк Иван Грамотин.

В разгар переговоров, в начале 1626 г., украинский богослов привез «Катехизис» в Россию (целью поездки официально назывался сбор пожертвований в пользу монастыря — «милостыня»). Идея публикации украинских книг в Москве была встречена с одобрением. Лаврентию Зизанию был оказан торжественный прием, а предложенный текст заинтересовал патриарха Филарета: православный «Катехизис» был новинкой. Сочинение Лаврентия Зизания, очевидно, написанное на «простой мове», перевели на церковнославянский язык московского извода.

Наиболее вероятным переводчиком является справщик игумен Богоявленского монастыря Илья. Далее произведение попало на апробацию верховного цензора — к главе русской церкви. Патриарх Филарет, в пересказе игумена Ильи, предъявил существенные замечания: «и те все статьи государь святейший кир Филарет, патриарх московский и всеа Руси, сам исправил, и исправя, нам велел напечатати и, напечатав, тебе отдати»⁴³. Очевидно, резолюция патриарха была вынесена после первого собеседования. По его результатам автор и справщики внесли значительные исправления и добавления, после чего текст был отдан в набор. Сочинение печаталось в Верхней палате Московского печатного двора на двух станах⁴⁴. Отредактированный «Катехизис» был опубликован не позднее 29 января 1627 г.⁴⁵ Имя автора и выходные данные в издании отсутствовали. Но в историографии отмечено, что текст «Катехизиса» набирался как минимум дважды⁴⁶.

Дело в том, что первоначальной публикации оказалось для русских властей недостаточно. Несмотря на исправления и осуществленное затем издание, текст «Катехизиса» продолжал вызывать у русских духовных властей сомнения. Патриарх Филарет еще раз передал произведение на рассмотрение в специальную комиссию, в которую были включены справщики Московского печатного двора Григорий Онисимов и игумен Богоявленского монастыря Илья. Начавшиеся обсуждения получили наименования «собеседований», или «прений». Документация Московского печатного двора этого периода в настоящее время представлена фрагментарно. Многие материалы погибли в пожаре 1632 г. Можно предположить, что среди них были протоколы «собеседований», которые можно сопоставить с «соборными слушаниями» по тексту Кормчей. Но «собеседования» о «Катехизисе» Лаврентия Зизания не сохранились. Дошли «Прения»⁴⁷ — литературно обработанный текст, очевидно, выполненный тем же игуменом Ильей. «Прения» свидетельствуют, что споры о каноничности положений «Катехизиса» проходили с 18 по 20 февраля 1627 г. в Книжной палате на Казенном дворе, а затем на посольском подворье, где размещался Лаврентий Зизаний с сыновьями. Первые слушания возглавляли кн. И. Б. Черкасский и думный дьяк Федор Лихачев, далее — только игумен Илья и Григорий Онисимов. Русские богословы критически отозвались о «Катехизисе».

Очевидно, что в процессе «собеседований» русские цензоры удаляли не понравившиеся части «Катехизиса» и допечатывали новые. Не переплетая экземпляров, они меняли листы, вставляя новые фрагменты.

Результат слушаний о Кормчей и «Катехизисе» оказался различным. В конечном счете игумен Илья и Григорий Онисимов пришли к выводу, что сочинение не годится для русского читателя. Тираж опубликованного «Катехизиса» после повторной проверки был уничтожен. До настоящего времени дошло лишь несколько печатных экземпляров «Катехизиса», собранных из «кавычных» вариантов и отдельных листов издания. Все они различаются по степени полноты текста. Другие документы свидетельствуют, что один из экземпляров хранил в своей келейной библиотеке инициатор осуждения — патриарх Филарет⁴⁸.

Важно отметить, что Прения не затрагивали вопроса крещения Руси. Этот фрагмент «Катехизиса» не вызвал замечаний. Очевидно, уже в авторском тексте была развернута полемика с католиками о первенстве в крещении: «Что убо неции глаголют, яко римляне первоначальны суть въре Христов быша»⁴⁹. Лаврентий Зизаний безоговорочно отдавал приоритет восточному христианству: «Не первыи есть законь или въра римская, понеже начало въре Христовь от Иерусалима приять Римь»; «Первоначальный есть греческий язык, понеже тои прежде крещения приять, по апостолах и прочих евреох».

Тема первенства в крещении переходила в описание христианизации восточных славян. В начальных главах были воссозданы события общей истории — обстоятельства утверждения христианства на Руси. Статья «О крещении руского народа и прочих» в «Катехизисе»⁵⁰ Лаврентия Зизания точно соответствовала главе «О уверении и крещении россов» «Палинодии». В Киево-Печерской лавре Лаврентий Зизаний имел возможность познакомиться с сочинением Захария Копыстенского, не исключено, что в оригинале. Раздел «Катехизиса» можно охарактеризовать как краткий пересказ «Палинодии», выполненный в авторской стилистике Лаврентия Зизания. Единственным смысловым отличием является изменение терминов. Лаврентий Зизаний признавал за каждым из четырех обращений Руси крещение. Он лишь отмечал, что первые три крещения коснулись узких групп, в то время как последнее — всего народа Руси: «*Вопрос*. Русский убо народ, коль давно и от кого

крещен бысть. *Ответ.* Крещен есть русский народ не во едино время, но четверократно. Понеже три краты, мала часть людеи крестишася, потом же по летех неколиких, в четвертое время вся русская земля приять святое крещение»⁵¹. Далее в авторском переложении передавалась схема Захария Копыстенского. Первое крещение совершил ап. Андрей, и в этом фрагменте почти дословно воспроизведены сюжеты о восхождении на Киевскую гору, установлении креста, благословении города, а затем посещении Новгорода. Второе крещение Зизаний связывает с константинопольским патриархом Фотием, пославшим на Русь безымянного епископа, совершившего чудо с Евангелием. Третье крещение относится к кн. Ольге, а четвертое — к св. кн. Владимиру.

Таким образом, версия крещения Захария Копыстенского почти сразу стала известна в России: она впервые прозвучала на страницах издания Московского печатного двора. Но степень знакомства русских читателей с «Катехизисом» Лаврентия Зизания трудно оценить. Публикация была уничтожена, и все же сочинение не исчезло из оборота русской книжности. Крайне негативная официальная оценка не помешала распространению памятника в русской рукописной традиции. Произведение попало на русскую почву и стало необходимым. Списком «Катехизиса», в частности, владел духовный отец царя Алексея Михайловича — Стефан Вонифатьевич: рукопись РГБ, собр. Овчинникова, № 452 (30-е гг. XVII в.). Безусловно, кругу интеллектуальной элиты 20–50 гг. XVII в. «Катехизис» Лаврентия Зизания был известен.

Между тем на Украине схема Захарии Копыстенского продолжала свое развитие. Примерно в то же время, что и «Катехизис» Лаврентия Зизания (а быть может, и ранее его), появилась анонимная Густынская летопись⁵² (1623–1627). В раздел о княжении св. Владимира автор ввел дополнительный фрагмент. Летописный текст разбивала вставка, озаглавленная как «Крещение Росьския земля»⁵³. Она содержала повествование об этапах обращения Руси из Константинополя, заимствованное из «Палинодии».

Для Густынской летописи характерно пристальное внимание к текстам и сюжетам Начального летописания, вызванное активной разработкой «русской» идеи. Эти черты близки «Палинодии». Не случайно существует гипотеза об авторстве За-

хрии Копыстенского. Но следует отметить, что фрагмент о крещениях Руси несколько различается в двух текстах. В отличие от Копыстенского, автор Густынской летописи писал о крещениях (как и Зизаний), однако насчитал их уже пять. Аноним достаточно точно следовал схеме Копыстенского, но разделил одно «уверение» на два крещения. Летописец выделил крещение свв. Кириллом и Мефодием, в чем следовал Кревзе. Датировка событий также соотносилась с униатским автором (Копыстенский относил деятельность святых к периоду св. кн. Владимира), но трактовка повторяла «Палинодию». Полемизируя с Кревзой, летописец создателей славянской письменности связывал только с константинопольским патриархом Фотием. Получалось, что первое крещение Руси совершил ап. Андрей (о котором подробно говорилось и ранее); второе — посланные константинопольским патриархом Фотием в 883 г. свв. Кирилл и Мефодий; третье — направленный также Фотием в 886 г. епископ Михаил, совершившим чудо с Евангелием; четвертое — кн. Ольга в 955 г.; пятое — св. кн. Владимир. За краткой констатацией о пятом крещении Владимира в Густынской летописи шел пространный рассказ об испытании вер, Корсунском походе и пр., восходящий к ПВЛ.

Версия о пятикратном крещении Руси воспроизводилась и в сочинении 1638 г. инока Винницкого монастыря⁵⁴.

Аналогичная трактовка вошла в украинскую Патериковую традицию. Проведенная Петром Могилой канонизация святых Киево-Печерского монастыря, раскопки в Десятинной церкви, работы по летописанию⁵⁵ были направлены на расширение почитания св. Владимира. Повышенное внимание к образу просветителя Руси повлекло за собой создание южнорусской редакции Жития св. кн. Владимира⁵⁶. Среди памятников Печерской агиографии этого периода следует выделить Киево-Печерский Патерик. В 1630-х гг. появилась редакция киевского православного митрополита Сильвестра Коссова⁵⁷. В предисловии он поместил схему пятикратного крещения, совпадающую с Густынской летописью. Но в сравнении с летописью рассказ в Патерике более цельный и завершенный. В Густынском тексте повествование обрывалось на констатации факта пятого крещения. Складывается ощущение, что версия Коссова более ранняя. Можно предположить первичное появление пятикратной версии у Коссова и вторичность этого фрагмента в Густынской

летописи. Другим отличием является направленность сочинения. В летописи изложение полемически нейтрально. В Патерике все сюжеты крещений подчинены спору с униатами. Каждый этап крещения дан в критике с униатской трактовкой. При этих различиях общая схема Крещений в летописи и предисловии Патерика совпадает. Аналогично Густынской летописи в предисловии Сильвестра Коссова говорилось об ап. Андрее, свв. Кирилле и Мефодии, крестивших Русь по благословию константинопольского патриарха Фотия в 883 г.; о епископе Михаиле, сумевшем убедить русскую паству чудом с Евангелием в 886 г. Крещение кн. Ольги Сильвестр Коссов отнес к 958 г. (автор Густынской летописи к 955 г.), Крещение св. кн. Владимиром киевский митрополит датирует 1000 или 1008 г. Коссов отождествляет пятое крещение с периодом правления константинопольского патриарха Сергия — последователя Фотия и противника Игнатия.

Сочинение Коссова на церковнославянском языке переиздал в 1661 г. архимандрит Киево-Печерской лавры — Иннокентий Гизель. Он перевел текст, в том числе предисловие, точно воспроизведя схему о пятикратном Крещении Руси. Как и у Коссова, она помещена в разделе, озаглавленном «Крещение России пяточисленные»⁵⁸. Полемическая направленность фрагмента сохранялась. Например, о свв. Кирилле и Мефодии говорилось: «Иже первыи составиша словенская писмена и преложиша на язык словенский греческия святыя книги. Понеже при Фотии патриаре бысть уже разделение цркви римския от греческия, ради приложения от римлян ко исповеданию веры того словеси И от Сына. Тем же и в то время от Фотия всеянная в России вера, не бе в послушании Римском»⁵⁹.

Видимо, близко ко времени формирования Патерика Коссова на Украине появился очередной текст, использовавший схему Копыстенского — «Книга о вере». Наиболее вероятно, что она была составлена в период правления киевского православного митрополита Петра Могилы. Как отмечалось, «Книга о вере» являлась кратким вариантом огромного неизданного трактата Захарии Копыстенского. Неизвестный украинский автор по заказу Москвы или же выражая собственные воззрения о восточнославянском православном единстве провел отбор текстов «Палинодии». В «Книгу о вере» не вошло большинство разделов «Палинодии» по истории восточных славян, а также

описание событий более позднего, чем крещение, времени: автора не интересовала ни дальнейшая, после кн. Владимира, судьба Киева, ни существование киевской Церкви в составе ВКЛ и Речи Посполитой. Опуская эти разделы, он сохранил тем не менее (и даже усилил дополнительной главой) подробное описание Брестской унии. Впрочем, и московская церковная история в том виде, как она была изложена в «Палинодии», не привлекла внимания составителя. Он снял сюжеты «Палинодии» о разделении единой Церкви на две кафедры (Киевскую и Московскую), об учреждении в Москве автокефалии, а затем и патриархии. В тексте Захарии Копыстенского они были далеки от восхваления, более того, устойчиво игнорировалась значимость и важность московской автокефалии, царства, патриархата⁶⁰. Соответственно трактовка этих ключевых для московской истории событий не устроила создателя сборника, и версия Копыстенского в «Книге о вере» принята не была.

Складывается ощущение, что работа составителя «Книги о вере» над текстом «Палинодии» свелась к снятию разделов, не соответствовавших настрою московской книжности. Текст сборника, очевидно, устойчиво тяготел к потребностям русской мысли. В результате история «русской» Церкви замыкалась описанием крещения и двух последующих эпизодов. Сведения о Киевской митрополии ограничились фактом заключения унии, информация же о Московской патриархии сократилась до титула главы Церкви. Таким образом, в печатном сборнике остались описание единой для восточных славян ранней истории, критика Брестской унии и титулатура московского патриарха.

Тема крещения оказалась одной из главенствующих. Сюжеты о трех «уверениях» и последующем крещении были введены в «Книгу о вере» (как и в «Палинодию») дважды: это 3-я глава «О уверении и о крещении Русии»⁶¹ и 26-я глава «Русия, яковыми правами церкви восточней подлежит»⁶². Автор точно следовал версии крещения Захарии Копыстенского. Версия Косова и Густынской летописи о пятикратном крещении никак не повлияла на трактовку схемы «Книги о вере». Концепция «Палинодии» о четырех этапах обращений не изменилась. Таким образом, в России через 20 лет после издания «Катехизиса» Лаврентия Зизания произошло новое повторение идей Копыстенского. Фрагменты «Палинодии» были вторично опубликованы

на Московском печатном дворе в составе следующего украинского произведения.

И уже через пять лет они еще раз были востребованы. Справщики, составляющие предисловие первопечатной Кормчей, быть может, знали о версии Густынской летописи и Киево-Печерского Патерика редакции Сильвестра Косова⁶³. Но они предпочли схему «Книгу о вере», вользовавшись изданием Московского печатного двора. В предисловии история крещения Руси изложена точными цитатами из «Книги о вере». Выписки осуществлялись из имеющегося в типографии экземпляра. Сюжет о крещениях в Кормчей является почти дословным воспроизведением 3-й главы «Книги о вере». Повторялось даже название главы: «О уверении и о крещении Русии, яко по прозрению Божию родь русийский от восточныя церкве, глаголю, от Царяграда, веру христианскую и весь чинь приятъ»⁶⁴.

Однако в полном объеме 3-я глава «Книги о вере» войти в предисловие Кормчей не могла. Справщикам предстояло не просто перенести уже существующий раздел в готовящееся издание, а значительно сократить его. Необыкновенно важен характер правки. Методы работы создателей предисловия многое объясняют в причинах публикации «Книги о вере» в России 40-х гг. XVII в. и способе работы автора этого украинского кодекса. Справщики продолжили направление редактирования исходного текста Копыстенского, намеченное автором. Еще создатель «Книги о вере» отбирал из «Палинодии» как раз те фрагменты, которые привлекут авторов предисловия Кормчей, и работал в том же направлении: снимал упоминания Киева при рассказе о крещении Руси. В Кормчей при сокращении текст источника еще более купировался, опускались подробности, не связанные с «русским» (в данном случае московским) богоизбранничеством. Максимально сужалась киевская часть, и описание крещений становилось обобщенным, применимым и к Киеву, и к Москве.

В сюжете об ап. Андрее снимались многие фрагменты: пропущен перечень стран, доставшихся ему по жребию для проповеди. Помимо византийской последовательно сокращалась и киевская история. Так, изъяты описание постройки Десятиной церкви на месте проповеди ап. Андрея (и фраза «идеже и ныне есть» «Книги о вере»)⁶⁵, сюжет с поставлением креста и апостольским пророчеством: «воссияет благодать Божия»⁶⁶,

«исполняя пророчество и благословение его посетил народ русский и верою христианскою и чудеса особными подтвердив»⁶⁷. Таким образом, были опущены пространные описания Киева, что приближало действия ап. Андрея к Москве.

Сокращен рассказ об истории Византии; снят эпизод о Симоне, брате ап. Андрея, который стал епископом Константинополя, а также описание его реформ: введение греческого языка вместо латыни при императорском дворе и др.

В рассказе о втором «уверении» были сняты фрагменты с оправданием действий константинопольского патриарха Фотия и его восхваление, возвращение к теме ап. Андрея и др.

В рассказе о третьем «уверении» справщики сняли варианты крещения кн. Ольги, данные в Хронике Иоанна Зонары, оставив только трактовку ПВЛ.

Более кратко передавался рассказ «Книги о вере» и о крещении св. Владимиром. Были сняты пространные описания выбора веры, Корсунского похода, речи Философа. Но было вставлено из «Сказания о князьях Владимирских» важное упоминание о происхождении кн. Владимира от Августа кесаря. Эта идея никогда не была признана в украинской книжности.

Кроме того, в предисловии опускалась полемика с униатами. Для русских справщиков не существовало вопроса о юрисдикционных притязаниях Рима на «русскую» кафедру. Эта тема просто не требовала обсуждений. Карта христианского мира, принявшего веру из Константинополя («от коле приаша ю вси князи и народи сарматския, болгарове, словяки, расцыве, харватове, босняне, Морава, чехи, Угры, ляхи и проч.») (л. 37) их тоже не заинтересовала.

Неприемлемыми для справщиков Кормчей оказались ссылки Захарии Копыстенского на Барония, Сократа Схоластика и других иноязычных авторов. Но в конечном итоге осталось важнейшее. Прослеживается буквальное совпадение ключевых в понимании русского автора фрагментов.

Завершив описание Крещения Руси по «Книге о вере», никоновские справщики вновь вернулись к «Изложению», перейдя к теме учреждения автокефалии, патриархата на Руси, а затем и рукоположения Филарета. Следует отметить, что текст предисловия делает очевидным характер редактирования «Палинодии». Становится ясно, почему создатель «Книги о вере» исключил из нее те или иные разделы. Все главы сочинения

Захарии Копыстенского, не принятые составителем и не вошедшие в «Книгу о вере», в предисловии заменялись иными текстами. Во вводном повествовании Кормчей лишь один раздел — «О уверении и о крещении» — был написан с помощью текста «Книги о вере». Сюжеты же об автокефалии и Московском патриархате, исключенные при составлении «Книги о вере», воссозданы в Кормчей по русским и греческим сочинениям. Как отмечалось, составителем предисловия заменялись именно те части «Палинодии», которые были отброшены редактором «Книги о вере».

Одновременно менялось значение терминов. Формулировки Копыстенского в контексте русской книжности приобретали иное значение. И в предисловии, и в «Книге о вере» формула «Киева» заменена термином «Русия». Если для Захарии Копыстенского «Русия» означала «Киев», то для авторов предисловия (и видимо, автора «Книги о вере») — «Москва». Переписывая фрагменты «Книги о вере» о крещении (и очевидно, подразумевая их сложную многогранную трактовку в других главах «Книги о вере»), составитель предисловия раскрывает смысл многих положений украинского печатного сборника и с наглядностью демонстрирует, как именно воспринимались тексты украинского автора при их публикации в России. Непроговоренные чтения «Книги о вере» получили в предисловии свое полное развитие. Если, например, в 3-й и 26-й главах «Книги о вере» не всегда ясно, о какой именно «Русии» идет речь, то вводные статьи Кормчей со всей определенностью расшифровывают этот термин как относящийся к Москве. В заглавии раздела уточняется, что пророчество ап. Андрея относилось именно к Великой России: «по пророчеству святаго и всехвалнаго апостола Андрея Первозваннаго в Велицей Русийстей земле [вера христианская. — *Т.О.*] просия». Только в предисловии прочтение этого термина в московской письменности раскрывалось.

Заключала предисловие фраза, подытоживающая ход рассуждений всех разделов: «како изволением Божиимъ в Велицей Руси в царствующем граде Москве в соборной апостольской церкви превысокой патриарший престоль устроился».

Подводя итоги, можно отметить устойчивый интерес русских книжников первой половины — середины XVII в. к сюжету о четырех обращениях Руси, который был трижды опубликован на Московском печатном дворе: в составе «Кате-

хизиса» Лаврентия Зизания (1627 г.), «Книге о вере» (1648 г.) и в «Кормчей» (1649–1653 гг.). Но если «Катехизис» и «Книга о вере» вышли из Киевской митрополии и цитирование в них украинского произведения вполне закономерно, то использование данного текста в предисловии к никоновской Кормчей указывает на признание русскими книжниками значимости построений Захарии Копыстенского. Повтор цитат из трактата киевского богослова иллюстрирует, что его версия крещения была определена в Москве как образцовая, наиболее соответствующая запросам русской духовной мысли. Безусловно, текст «Палинодии» при цитировании в России переосмысливался. В русских изданиях, излагающих историю Крещения, под Русью всегда подразумевалась Москва, причем перенос на Москву событий, произошедших в Киеве, не требовал ни оговорок, ни объяснений.

Первопечатная Кормчая завершила линию использования данного фрагмента «Палинодии» в официальной русской Церкви. Затем он активно использовался в старообрядческой традиции⁶⁸.

¹ *Дементьев Г.* Критический разбор так называемой Книги о вере сравнительно с учением глаголемых старообрядцев. СПб., 1883; *Докучаев Н.* О так называемой Книге о вере // Черниговские епархиальные известия. 1887. 15 сен.; *Калужняцкий Э. И.* Игумена Нафанаила «Книга о вере», ее источники и значение в истории южнoзападнорусской полемической литературы // ЧОИДР. 1886. Кн. 4; *Виноградов И.* О Феодоритове слове. М., 1866; *Белокуров С.* Арсений Суханов. М., 1890; *Кантерев Н. Ф.* Характер отношений России к православному Востоку в XVI–XVII столетий. Сергиев Посад, 1914; *Завитневич К.* «Палинодия» Захария Копыстенского и ее место в истории западнорусской полемической литературы. Варшава, 1883; *Харлампович К.* Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Казань, 1914. Т. 1; *Niess H.* Kirche in Russland zwischen Tradition und Glaube? Gottingen, 1977; *Mychal'skyi A.* "Liber de fide" Pseudo-Nathanaelis // Analecta OSBM, sec. I, vol. XXI, Romae, 1967; *Rothe H.* Zur Kiever Literatur im Moskau. II // Slavistische Studien zum IX Internationalen kongress in Kiev, 1983. Bohlau Verlag. Koln, Wien, 1983, S. 417–434; *Опарина Т. А.* Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии. Новосибирск, 1998. С. 243–283.

- ² *Савельева Н. В.* Кто был автором «Книги о вере»? // Русская литература. СПб., 2010. № 4. С. 149–154; она же. Неизвестный западно-русский автор иеромонах Гедеон, игумен Бизюкова монастыря, и московское книгопечатание середины XVII века // Книжная старина: Сб. научн. трудов / Ред. А. В. Вознесенский. СПб., 2011. Вып. 2. С. 82–131.
- ³ Это дало основания А. И. Соболевскому говорить о Епифании Славинецком как создателе «Книги о вере» (*Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв. СПб., 1903. С. 437–438).
- ⁴ Единственный русский список: ГИМ. Собр. Хлудова. № 90.
- ⁵ *Кантрев Н. Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Сергиев Посад, 1909. С. 73.
- ⁶ Новые материалы для описания изданий Московского печатного двора. Первая половина XVII в. / Ред. И. В. Поздеева. М., 1986. С. 64.
- ⁷ Там же.
- ⁸ *Щанов Я. Н.* Южнославянский политический опыт на службе у русских идеологов XV в. // *Byzantinobulgarica*, II. Sofia. 1966. С. 199–214; *Белякова Е. В.* Обоснование автокефалии на страницах русских Кормчих // Церковь в истории России. М., 2000. С. 139–161.
- ⁹ *Белякова Е. В.* Из истории издания Кормчей книги (об источнике первой главы печатной Кормчей) // Человек в пространстве и времени культуры: Сб. статей по материалам Всероссийской научной конференции с международным участием «Человек и мир человека» (Рубцовский индустриальный институт (филиал) ГОУ ВПО «Алтайский государственный технический университет им. И. И. Ползунова», 23–24 ноября 2007 г.). Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2008. С. 501–509; *Она же.* К вопросу о первом издании Кормчей книги // Вестник церковной истории. 2006. № 1. С. 131–150. Предшествующую точку зрения см.: *Енин Г. П.* Сказание о поставлении на патриаршество Филарета Никитича // ТОДРЛ. Т. 41. Л., 1985. С. 134.
- ¹⁰ *Булычев А. А.* История одной политической кампании XVII в. Законодательные акты второй половины 1620-х годов о запрете распространения «литовских» печатных и рукописных книг в России. М., 2004.
- ¹¹ *Белякова Е. В.* К вопросу о первом издании Кормчей книги...
- ¹² Кормчая книга. М., 1650–1653. Л. 1 об.
- ¹³ *Опарина Т. А.* Звучание слова «Русия» при переводах с «простой мовы» в Московском государстве первой половины XVII в. // *Studia Russica XVIII*. Budapest, 2000, pp. 192–198; *Она же.* Москва как новый Киев, или Где же произошло Крещение Руси (взгляд из

первой половины XVII в.) // История и Память. М., 2006. С. 635–663; Тема Крещения Руси в «Палинодии» Захарии Копыстенского и ее рецепции в России в первой половине XVII века // Киевская академия. Киев, 2007, Вып. 4. С. 30–58. На этот факт обратил внимание и Валерий Зема: *Зема В. Є.* Православні полемічні твори у Київській митрополії середини XVI — початку XVII ст.: зміст та ідеологія. Автореф. дис. ... канд. істор. наук. Київ, 2004.

- ¹⁴ Уже в силу этого обстоятельства «Книга о вере» стала популярна среди книжников, не признавших реформы патриарха Никона. Памятник стал пользоваться огромным авторитетом у старообрядцев и активно привлекался ими при формировании богословской системы. Основные заимствования — о крестном знамении и пророчества о конце света в 1666 г. Подробнее см.: *Гурьянова Н. С.* Старообрядцы и творческое наследие Киевской митрополии. Новосибирск, 2007. С. 45–55, 291–318.
- ¹⁵ *Поздеева И. В., Рушков В. П., Дадыкин А. В.* Московский печатный двор — факт и фактор русской культуры. От восстановления после гибели в Смутное время до патриарха Никона. М., 2001. С. 417.
- ¹⁶ *Завитневич В. З.* «Палинодия» Захария Копыстенского и ее место в истории западнорусской полемики XVI и XVII вв. Варшава, 1883; *Флоренсов М.* Учение о церкви в «Палинодии» Захария Копыстенского // Киевские епархиальные ведомости. 1874. № 11; *Сушко О.* Причинки для студій над текстом Палінодії. Львів, 1903; *Pritsak O., Struminski B.* Introduction // Lev Krevza's «Obrona iednosci cerkiewney» and Zaxarija Kopystens'kyj's «Palinodia». Part III. Harvard, 1987; *Strumiński B.* Foreword // Lev Krevza's «A Defense of Church Unity» and Zaxarija Kopystens'kyj's «Palinodia». Part I: Texts. Harvard, 1995; Lev Krevza's A Defense of Church Unity and Zaxarija Kopystens'kyj's Palinodia. Part 1. Texts. Translated with a Foreword by B. Struminski. Ed. by R. Koropeckyj and D. R. Miller with W. R. Veder. Harvard: Harvard University Press for the Ukrainian Research Institute of Harvard University, 1995; *Опарина Т. А.* Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии. Новосибирск, 1998. С. 253–258; *Hannick Ch.* Перевод и переработка богословских и патристических текстов в трактатах Льва Кревзы и Захарии Копыстенского // Tradizione e rielaborazione nelle letterature di Polonia. Ucraina e Russia: XVI–XVIII secolo / A cura di G. Brogi Bercoff, M. Di Salvo, L. Marinelli. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 1999; *Шевченко І. І.* Релігійна полемічна література в українсько-білоруських землях у XVI–XVII ст. // *Україна між Сходом і Заходом* / Пер. М. Габлевич, ред. А. Ясіновський. Львів, 2001. С. 159–174; *Неменский О.* История Руси в «Палинодии» Захарии Копыстенского и «Обороне унии» Львы Кревзы // Україна та

- Росія: проблеми політичних і соціокультурних відносин. Київ, 2003. С. 409–434; *Он же*. Воображаемые сообщества в «Палинодии» З. Копыстенского и «Обороне унии» Л. Кревзы // Украина и Белоруссия. М. (в печати).
- 17 Причины этому О. Неменский усматривает в позиции самого автора. Захария Копыстенский — архимандрит Киево-Печерской лавры, глава лаврской типографии, отказался от планов публикации в связи со сменившейся политической конъюнктурой. На момент окончания работы над сочинением он не захотел острой конфронтации с польскими властями и униатами.
- 18 *Czech M.* Chryścianizacja Rusi a literatura polemiczna unicko-prawosławna (do połowy XVII wieku) // *Chrześcijanin w świecie*. — 1988. — R. XX, nr 8–9. S. 176–189; *Неменский О.* Трактовки Крещения Руси в полемической литературе Западной Руси первой половины XVII века // Раннее Средневековье глазами Позднего Средневековья и Раннего Нового времени (Центральная, Восточная и Юго-Восточная Европа). Материалы XXIII конференции памяти В. Д. Королюка «Славяне и их соседи». М., 2006. С. 57–61; *Синкевич Н. А.* Тема Крещения Руси в полемической литературе первой половины XVII в. // Православие Украины и Московской Руси в XV–XVII веках: общее и различное. Материалы международной конференции, приуроченной к 1020-летию крещения Руси (в печати).
- 19 РИБ. Т. 4. Иные униатские версии — см. *Czech M.* Chryścianizacja Rusi a literatura polemiczna unicko-prawosławna (do połowy XVII wieku) // *Chrześcijanin w świecie*. 3 1988. R. XX, nr 8–9. S. 176–189; *Неменский О.* Трактовки Крещения Руси в полемической литературе Западной Руси первой половины XVII века // Раннее Средневековье глазами Позднего Средневековья и Раннего Нового времени (Центральная, Восточная и Юго-Восточная Европа). Материалы XXIII конференции памяти В. Д. Королюка «Славяне и их соседи». М., 2006. С. 57–61.
- 20 Русская историческая библиотека. Т. 4. — СПб., 1878 [далее — РИБ]. Стб. 965 (Разд. 1. Ч. 3. Арт. 1); см. также: *Czech M.* Chryścianizacja Rusi a literatura polemiczna unicko-prawosławna (do połowy XVII wieku) // *Chrześcijanin w świecie*. 1988. R. XX, № 8–9. S. 176–189.
- 21 РИБ. Т. 4. — Стб. 1070 (Разд. 3. Ч. 3. Арт. 1).
- 22 *Турилов А. А.* К истории древнерусской рукописной традиции сочинений, связанных с Ферраро-Флорентийской унией // *Флорья Б. Н.* Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское Средневековье. М., 2007. С. 441.
- 23 РИБ. Т. 4. Стб. 968, 970.

- 24 Деяния апостола Андрея / Пер. и ком. А. Ю. Виноградова. М., 2003; Греческие предания о св. апостоле Андрее / Изд. подг. А. Ю. Виноградов. СПб., 2005.
- 25 *Погодин А.* Повесть о хождении апостола Андрея в Руси // *Byzantinoslavica*. Т. 7 (1937–38). — Р. 137–141; *Чичуров И. С.* «Хождение апостола Андрея» в византийской и древнерусской литературной традиции // *The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow. Proceedings of the International Congress on the Millenium of the Conversion of Rus' to Christianity*. Thessaloniki, 26–28 November 1988 / Ed. by A.-E. N. Tachiaos. Thessaloniki: Hellenic Association for Slavic Studies, 1992. Р. 195–213; *Он же.* «Хождение апостола Андрея» в византийской и древнерусской церковно-идеологической традиции // *Церковь, общество и государство в феодальной России*. М., 1990. С. 7–23; *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237). изд. 2-е, исправленное и дополненное для русского перевода / Пер. А. В. Назаренко, под ред. К. К. Ацентьева. St Petersburg: Byzantinorossica, 1996. (*Subsidia byzantinorossica*. Т. 1); *Милютенко Н. И.* Святой равноапостольный князь Владимир и Крещение Руси. СПб., 2008. С. 406–407.
- 26 *Жуковская Л. В.* Текстологическое и лингвистическое исследование Пролога (избранные византийские, русские и инославянские статьи) // *Славянское языкознание. IX Международный съезд славистов. Доклад советских делегатов*. М., 1983. С. 110–120 (табл. 2); *Она же.* К текстологии проложных статей об апостоле Андрее на 30 ноября // *РГБ. ОР. Ф. 860. Картон 39* (статья готовится к публикации в *Записках Отдела рукописей РГБ*. Т. 54).
- 27 Ряд авторов (*Муранов М. Ф.* Андрей Первозванный в ПВЛ // *Палестинский сборник*. Л., 1969. Вып. 19 (82). С. 160–68; *Мюллер Л.* Древнерусские сказания о хождении ап. Андрея в Киев и Новгород // *Летописи и Хроники*. 1973. М., 1974. С. 58; *Кузьмин А. Г.* Сказание об ап. Андрее и его место в начальном летописании // *Летописи и Хроники*. 1973. М., 1974. С. 38; *Сахаров А. Н.* Политическое наследие Рима в идеологии Древней Руси // *История СССР*. 1990. № 3, с. 71–83; *Он же.* Древняя Русь на путях к «Третьему Риму». М., 2006. С. 48) аналогичные устремления находят уже ПВЛ. Согласно их ходу рассуждений, противопоставление восточнославянской столицы (в данном случае Киева) Константинополю апеллировало к римскому наследию с XI в. Однако использование идеи Рима более соответствовало московским реалиям и было вызвано установлением автокефалии, провозглашением царства, учреждением патриархата. Все эти глобальные государственные и церковные изменения, безусловно,

происходили в рамках развития идеи «Москва — Третий Рим» и предопределили поиск римских истоков в Деянии ап. Андрея (о чем ниже).

- 28 *Дашкевич Я.* Легенда про св. Андрія Первозванного та її трансформації // *Історія релігій в Україні. Тези повіданлень III Круглого столу* (Львів, 3—4 травня 1993 р.). Львів, Київ, 1993. С. 43—45.
- 29 *Яковенко Н. М.* Символ «Богохранимого града» у пам'ятках київського кола (1620—1640-і роки) // *Яковенко Н. М.* Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI—XVII ст. К., 2002. С. 296—332.
- 30 *Продолжатель Феофана.* СПб., 1992.
- 31 РИБ. Т. 4. Ст. 971—972.
- 32 РИБ. Т. 4. Стб. 972—973.
- 33 *Хорошев А. С.* Политическая история русской канонизации (XI—XVI вв.). М., 1986. С. 85; *Успенский Б. А.* Когда был канонизирован князь Владимир Святославич // *Успенский Б. А.* Историко-филологические очерки. М., 2004. С. 69—121; *Поппэ А. В.* Становление почитания Владимира Великого // Спорные вопросы отечественной истории XI—XVIII вв. М., 1990. Ч. 2. С. 230; *Милютенко Н. И.* Святой равноапостольный кн. Владимир и Крещение Руси. СПб., 2008. С. 399—410.
- 34 *Назаренко А. В.* Крещение св. Владимира в устной и письменной традиции древнейшего периода (XI в.) // *Восточная Европа в древности и Средневековье: Историческая память и формы ее воплощения.* XII Чтения памяти В. Т. Пашуто. М., 2000. С. 42—48; *Он же.* Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX—XII веков. М., 2001. С. 435—450.
- 35 *Лосева О. В.* Русские месящесловы XI—XIV вв. М., 2001. С. 91.
- 36 Там же.
- 37 *Усачев А. С.* Образ Владимира Святославича в Степенной книге: как работал русский книжник середины XVI в. // *Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории.* М., 2005. Вып. 14. С. 78—89; *Он же.* Из истории русской средневековой агиографии: два произведения о равноапостольном князе Владимире Святославиче (исследование и тексты) // *Вестник церковной истории.* — 2006, № 2. С. 5—44.
- 38 РИБ. Т. 4. Стб. 973—975.
- 39 *Корзо М. А.* Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI—XVIII вв. Становление, эволюция и проблема заимствований. М., 2007. С. 251—272.
- 40 Там же. С. 336.
- 41 Там же.

- 42 Об историографических версиях, объясняющих причину отказа от публикации в родной обители см.: Корзо М. А. Украинская и белорусская катехетическая традиция... С. 293.
- 43 Прение Литовскаго протопопа Лаврентия Зизания съ игуменом Илиею и справщиком Григорием по поводу исправления составленного Лаврентием Катихизиса / Ред. Н. С. Тихонравов // Летописи русской литературы и древности. М., 1859. Т. 2. Ч. 2. С. 88.
- 44 Новые материалы для описания изданий Московского печатного двора. Первая половина XVII в. / Ред. И. В. Поздеева. М., 1986. С. 27.
- 45 *Зернова А. С.* Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI–XVII вв. Сводный каталог. М., 1958. С. 34; Новые материалы для описания изданий Московского печатного двора. Первая половина XVII в. / Ред. И. В. Поздеева. М., 1986. С. 27.
- 46 Корзо М. А. Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI–XVIII вв. Становление, эволюция и проблема заимствований. М., 2007. С. 303.
- 47 Прение Литовскаго протопопа Лаврентия Зизания съ игуменом Илиею и справщиком Григорием по поводу исправления составленного Лаврентием Катихизиса / Ред. Н. С. Тихонравов // Летописи русской литературы и древности. М., 1859. Т. 2. Ч. 2.
- 48 Опись келейной библиотеки патриарха Филарета // РИБ. Т. 3, СПб., 1876.
- 49 Книга глаголемая греческим языком Катихисис, словенским же оглашение. М., 1627. Л. 26.
- 50 Там же. Л. 27 об–29; подробнее см.: Корзо М. А. Украинская и белорусская катехетическая традиция. С. 336.
- 51 Книга, глаголемая греческим языком Катихисис, словенским же оглашение. М., 1627. Л. 27 об.
- 52 Полное собрание русских летописей (ПСРЛ). Т. 40: Густынская летопись. СПб., 2003.
- 53 Там же. С. 39–40.
- 54 См.: *Indicium*. С. 784–5.
- 55 Могила правил в 1637 г. Хлебниковский список Ипатьевской летописи. (*Милютенко Н. И.* Святой равноапостольный князь Владимир и Крещение Руси. СПб., 2008. С. 508.)
- 56 *Перетц В. Н.* Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVIII вв. // СОРЯС. 1926. Т. 101. № 2; Отд. изд.: М.–Л., 1962. С. 28–116.
- 57 *Kossov S.* Paterikon, abo żywoty świętych oyców pieczarskich `1635 // АЮЗР. Киев, 1914. Ч. 1. Том 8. Вып. 1. С. 457–458 или Kiev, 1635, s. 11–16. Приношу благодарность Я. Н. Щапову за указание на этот факт.

- ⁵⁸ Kiev, 1635, s. 11–15.
- ⁵⁹ Патерик Киево-Печерский. Киев: Лаврская типография, 1661. Л. 11 об. — 12.
- ⁶⁰ *Неменский О. Б.* Воображаемые сообщества в «Палинодии» З. Копыстенского и «Обороне унии» Л. Кривзы (в печати).
- ⁶¹ Книга о вере. М., 1648. Л. 30–39.
- ⁶² Там же. Л. 232 об.
- ⁶³ Несомненно, в Россию попал Патерик в редакции Иосифа Тризны. Новая редакция была подготовлена в конце 40-х — начале 50-х гг. XVII в. архимандритом Киево-Печерского монастыря Иосифом Тризной (1646–1656). Патерик был наложен на летопись — Ростовский свод 1534 г., которым пользовался и митрополит Петр Могила. Патерик Иосифа Тризны почти сразу после создания стал известен в России. Он попал в келейную библиотеку эрудированного книжника Троице-Сергиева монастыря Симона Азарьина. Монастырский келарь известен как собиратель украинско-белорусских произведений (*Опарина Т.* «Да в люди ту книгу казать не для чего»: библиотека Симона Азарьина и отношение к украинско-белорусской книжности в России первой половины XVII в. // *Mediaevalia Ucrainica: ментальность та історія ідей.* Київ, 1995. Т. IV. С. 86–102; Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии. Новосибирск, 1998). В его коллекции Патерик представлен в рукописи РГБ, собр. Троице-Сергиева (ф. 304) мон. № 714. Список имеет две вкладные записи. Одна сделана рукой Симона Азарьина и свидетельствует о передаче им книги в книгохранилище Троице-Сергиева монастыря в 1656 г. по возвращении из соловецкой ссылки и спустя всего несколько лет после создания самого памятника: «Лета 7164-го месяца февраля сия книга Троицкого Сергиева монастыря бывшего келаря Симона Азарьина». Во второй помете от 1665 г. писец Симона Азарьина отмечал передачу книг после его смерти. Следует подчеркнуть, что рукой самого Симона Азарьина в рукописи подписано: «нововывезен ис Киева». Петр Могила имел контакты с Троице-Сергиевым монастырем. В 1646 г. через своих посланников он вложил в обитель три издания: Деяния апостольские, Послания апостольские и Триодь цветную (*Белоброва О. А.* Троице-Сергиевские рукописи XVI–XVII вв. в Пушкинском доме // *ТОДРЛ.* Л., 1986. Т. 23. С. 318). Не исключено, что Симон Азарьин сумел получить какие-то книги в момент сближения. Причем список Симона Азарьина содержит копии редчайших документов об основании Туровской епископии 1005 г. (*Щапов Я. Н.* Туровские уставы XIV в. о десятине // *Археографический ежегодник за 1964 г.* М., 1965. С. 255–275; *Милютенко.* С. 507–508). А в Патерике ре-

дакции Иосифа Тризны схема четверократного или пятикратного крещения отсутствовала.

⁶⁴ Кормчая книга. Л. 7.

⁶⁵ Книга о вере. Л. 31.

⁶⁶ Кормчая книга. М., 1653. Л. 8 (в «Книге о вере» цитата помещена на л. 30 об).

⁶⁷ Там же. Л. 8 (в «Книге о вере» цитата помещена на л. 32).

⁶⁸ Тема требует специального исследования.

С. К. Севастьянова

ПЕЧАТНАЯ КОРМЧАЯ КНИГА В ПОСЛАНИЯХ ПАТРИАРХА НИКОНА К СОВРЕМЕННОКАМ*

Одним из важных источников эпистолярных сочинений патриарха Никона, составленных после оставления им патриаршей кафедры, является изданная на Московском печатном дворе Кормчая книга¹. Из проанализированных мною более ста разных типов писем Никона лишь в семи есть заимствования из нее². Это письма и послания: 1) к царю Алексею Михайловичу: после 17 декабря 1661 г.³; 24 декабря 1662 г.⁴; июня 1667 г.⁵; 2) к вологодскому архиепископу Симону в 1674 году⁶; 3) к газскому митрополиту Паисию Лигириду в июне 1662 г.⁷; 4) к константинопольскому патриарху Дионисию в декабре 1665 г.⁸ и 5) к боярину Никите Алексеевичу Зюзину 3 февраля 1660 г.⁹

Разные типы включений из ПК в эпистолярных сочинениях патриарха Никона позволили обозначить два направления их изучения: 1) исследовать способы заимствования автором текстов законодательного источника; 2) очертить круг статей из кодекса церковного права, к которым автор в тех или иных обстоятельствах предпочитал обращаться; 3) сравнить характер использования конкретных церковных правил и законов в текстах Никона и «Возражении» — главном полемическом труде патриарха, где представления о патриаршей и царской власти, о свойствах архиерея и светского правителя даны в виде стройной системы взглядов и обоснованы со всей богословской эрудицией автора, который опирался на библейскую и евангельскую историю, творения святых отцов, правила всеенских и поместных законов, византийские учения о власти царя и патриарха¹⁰.

* Работа подготовлена в рамках интеграционного проекта ИФЛ СО РАН и ИИиА УрО РАН «Литература и история: сферы взаимодействия и типы повествования».

Обращаясь к статьям ПК, патриарх Никон предпочитает следующие типы включений из этого законодательного источника.

1) Цитата-выписка:

А) Обсуждая с царем Алексеем Михайловичем поведение представителей греческой церкви и рукоположенных Никоном русских епископов на суде над опальным патриархом, в первых посланиях монарху из ссылки в Ферапонтовом монастыре Никон делает **точные и цельные выписки** из ПК.

В письме, составленном в июне 1667 г., патриарх Никон цитирует текст 2-го правила поместного Константинопольского (или Софийского) собора в церкви Святой Софии (879 г.); в славянской ПК правило не имеет толкования.

В других своих сочинениях патриарх Никон ни разу не упоминает об этом правиле и тем более не приводит его текст. Это и понятно. Правило запрещает архиерею, принявшему постриг, совершать архиерейские дела; иначе говоря: епископ, становясь монахом, снимает с себя сан¹¹. Единственный раз в письме из Ферапонтова монастыря, в котором патриарх Никон изложил царю Алексею Михайловичу мнение о незаконном обвинении его вселенскими патриархами в том, что он, оставив патриаршую кафедру, принял постриг, но не отказался от архиерейства; ссылка на это правило была крайне необходима опальному патриарху для защиты первосвятительства и доказательства правоты. По мнению М. В. Зызыкина, на Соборе было зачитано, как свидетельствовали восточные патриархи, 2-е правило Софийского собора. Между тем смысл документа, оглашенного на Соборе, ставил вопрос: может ли патриарх или епископ вернуться после того, как он оставил свою кафедру?¹² 2-е же правило Софийского собора говорит не об оставлении святителем кафедры, а о принятии епископом монашеского сана, что рассматривается этим законоположением как отречение. Никон писал: «И се правило... и непристойно на мое извержение, потому что я пострижен до патриаршества, а с патриаршества сошед, весть и твое благородие, что я не постригался. А буде того ради, что мирским попом был и постригся, и таковых много тут было в полате. А одва и сами тии патриарси не таковы же ли? А наших и сам ты, великий царь, не невеси? Новгородской, крутитской, тверский, резанский и прочие есть таковы суть. А антиохийский в трех местах митрополитом был, подкупаясь,

а в четвертые патриархом. И о таковых божественных правила по извержении и причастия отлучают и с мирскими недостойны причащения, и ни во исходе души не велено причастия таковым дати. А тут и судии те таковы, а о здешних и сам ты, великий царь, о них не невеси. А яже о иных деяниях оставим Богу судити» (1667 — № 2, л. 177). Никон перечисляет русских митрополитов, которые после пострижения вступили на свои кафедры и в посвящении которых он сам принимал участие; вспоминает и об антиохийском патриархе. В византийской и русской практике при поставлении епископа из монаха это правило часто игнорировалось; поэтому после того, как епископов стали ставить из монахов, правило стали применять к схимникам¹³. Однако последних в епископы ставили нечасто, и на практике вопрос о возможности поставления решался поразному. Так, незадолго до церковного Собора 1666 г. по «делу» Никона, в 1664 г., царь Алексей Михайлович спрашивал русских архиереев: можно ли священно-схимонаха поставить в епископы? Но мнения архиереев разошлись¹⁴. Применение к Никону 2-го правила Собора было осуществлено, вероятно, в связи с тем, что московского патриарха хотели постричь в великую схиму¹⁵ и тем самым, в соответствии с церковным законодательством, пресечь возможные попытки московского патриарха вновь заниматься архиерейскими делами. Примечательно, что во время подготовки к Собору 1666 г. начался перевод Фотиева Номоканона в XIV титулов с непереводавшимися ранее на Руси в полном объеме толкованиями Ф. Вальсамона; работу над переводом уже в 1660-х гг. осуществлял монах Евфимий Чудовский¹⁶. В толковании 2-го правила Константинопольского собора Вальсамоном категорически запрещается епископам из монахов, и особенно после принятия схимы, возвращаться на кафедру: «Поелику высота архиерейства есть достоинство учительское, а монашеское звание есть дело ученичества и подчинения, и поелику невозможно, чтобы подчиненный восседал на престоле и учил, то необходимо, чтобы тот, кто сойдет с высоты архиерейства и как бы обвинит самого себя, предаст покаянию и посредством монашеского образа даст обет послушания, не совершал ничего учительского и не пытался, вместо того, чтобы быть пасомым, пасти других... Итак, если малый образ прекращает архиерейство, то тем более упраздняется оно совершенным пострижением» (ПС. С. 872). Во фрагменте правила, из-

ложенном патриархом Никоном, акцент сделан именно на уход в монашество, на пребывание епископа «на месте покаяния, рекше, пострижися» (1667 — № 2, л. 177). Никон подчеркивал: в истории Русской Церкви имела место традиция поставления в митрополиты из монахов, а не традиция возвращения епископа на кафедру после ее оставления и принятия им схимы¹⁷.

В этом же письме, обличая антиохийского и александрийского патриархов, представлявших на Московском соборе 1666 г. восточную Церковь, но не имевших канонического права судить Никона, патриарх делает выписку из 3-го правила поместного Антиохийского собора (341 г.), состоящую только из текста правила (без толкования). В выписке, сделанной Никоном, отсутствует последнее предложение о возвращении священника: по-видимому, уменьшенный объем правила должен был соответствовать настоящей ситуации — на момент прибытия в русскую столицу патриархи антиохийский Макарий и александрийский Паисий были лишены своих престолов и на их места были избраны другие патриархи. Эти святители вряд ли заняли бы свои места по возвращении; их ждало наказание; по 3-му правилу Антиохийского собора святители нарушили церковный закон (ПС. С. 147—151). Поскольку в других сочинениях патриарх Никон больше не касался вопроса о законном статусе патриархов Макария и Паисия на Московском соборе, то и к этому правилу он больше не обращался.

Довольно часто способ цитирования текста только постановления без толкования Никон применял при обращении к правилам святых апостолов¹⁸. Тексты 10-го и 11-го правил (без толкований) святых апостолов находим в его переписке с вологодским архиепископом Симоном (1674 г.), газским митрополитом Паисием Лигаридом (1662 г.) и боярином Н. А. Зюзиным (1660 г.). Обличая в письме к епископу его низкие морально-нравственные качества, заключающиеся в несоблюдении обрядовой дисциплины, в игнорировании владыкой отдельных церковных законов и заповедей святых отцов, патриарх Никон делает выписки из ПК, состоящие только из текстов двух апостольских правил без их толкований. Тот же способ — в письме к Зюзину, где опальный патриарх жалуется своему другу на рукоположенных от него епископов, которые служат царю без патриаршего благословения. К 10-му и 11-му правилам Никон добавляет здесь 55-е положение. В «Возражении» из ПК

Никон делает цельную выписку, состоящую из трех упомянутых правил и их толкований. 10-е и 11-е апостольские правила устанавливали взаимоотношения христиан с отлученными от церкви. Правило 10-е воспрещает молиться с отлученными от церковного общения не только в церкви, но и дома. Согласно 11-му правилу, наказанию подвергается каждый клирик, молящийся с отлученным от церкви¹⁹.

В «Возражении», обращаясь к царю Алексею Михайловичу, чрезмерно доверяющему Паисию Лигариду, патриарх Никон ссылался на 10-е и 11-е правила и объяснял, почему он не общается с газским митрополитом: «И сего ради государю неподобно есть несведомых приимати и присылати к нам чрез божественныя заповеди и святых правила. И кто ево знает, что он есть митрополит? Или, аще и был митрополит, и есть извержен, или отлучен? А кто с таковым молится, и о таковых пишет святых апостол правило 10... 11... 12...» (с. 645–646). Здесь дословно совпадающие с ПК фрагменты служат Никону аргументом в пользу его правоты. Адресуя «пришелцу», бывшему дьякону папы Римского Паисию Лигариду обличительную тираду, патриарх Никон апеллирует к тем же правилам, слегка перефразируя текст (С. 604–605).

В «Возражении», обращаясь к митрополитам, позволившим вершить над своим патриархом мирской суд, Никон причисляет и их к «отлученным», делая выписку из апостольских правил без толкований и давая возможность читателю самому судить, насколько строга христианская Церковь к тем, кто совершает противозаконные действия:²⁰ «И елицы ныне митрополиты, архиепископы, и епископы, архимандриты, и игумены, священницы, и диаконы, и прочии причетницы церковнии чрез божественныя правила под суд царский и прочих мирских людей ходят, митрополиты уже несть... Но от святых божественных канонов извержени суть. Тем же и елика освящают, не освящени суть; и елико благословляют, не благословени суть; ибо от тех крещени, не крещени, и поставлени, не причетницы» (С. 554–555). Тот же принцип и в письме к вологодскому архиепископу Симону. По-видимому, для русских епископов единственным аргументированным подтверждением их неканонического с точки зрения церковного законодательства поведения были точные цитаты и выписки из кодексов церковного права.

Правило 55-е, выписки из которого Никон использовал в письме к Н. А. Зюзину, определяет строгое наказание клирикам, причиняющим обиду епископу (ПА. С. 115–117). Значение епископа, обуславливающего собою всю церковную жизнь и существование всего клира, определяло и силу наказания — извержение, налагаемого этим правилом на каждого члена клира, позволившего себе причинить обиду епископу (ПСПЦ. С. 82–83)²¹. Патриарх Никон обратился к содержанию этого правила еще раз в «Возражении», куда включил полный текст постановления вместе с толкованием: таким образом он защищался от нападок Паисия Лигарида, который писал, «яко Христос — глава есть, архиерей — толко глаза и уста, а мирския люди — составы»; Никон же доказывал, что «Всем же глава патриарх... а не яко же ты, расколниче, глаголеши. 34-е правило Святых Апостол, такожде Собора во Антиохии Сирстей 9-е правило и митрополита святейшим почитати велят. Ты же, не имея или не ведая божественнаго писания словес, крепости во ответех своих не имея, ко внешним лжам и баснословиям приходиши на прелесть простейшим человеком» (С. 136). Разный объем одного и того же законодательного постановления в разных сочинениях Никона определяется целью и адресатом. Боярин Н. А. Зюзин — товарищ опального патриарха, у которого Никон ищет понимания и поддержки: в кратком письме другу владыка размещает фрагменты правил и выписки из кодексов права, с помощью которых обличает недругов по важнейшим вопросам церковной жизни. Газский митрополит — один из главных оппонентов Никона в вопросе о превосходстве властей. В полемике с ним для отстаивания своей правоты московский владыка использует текст правила и толкования в комплексе.

В эпистолярных текстах Никона есть цитаты-выписки из ПК, заключающие в себе фрагменты церковных постановлений. При этом в сочинениях Никона одно и то же постановление может быть подано с помощью включения разных его частей.

Текст 84-го правила святых апостолов патриарх Никон использует в «Возражении» и в письме царю из Ферапонтова монастыря. В 84-м правиле речь идет о наказании клирика и мирянина за оскорбление светского правителя (ПА. С. 168–170). При сравнении двух выписок, сделанных каждый раз из ПК, оказалось, что в «Возражении» правило и толкование его переписаны

раздельно. В 27-м «возражении» Никон, полемизируя с газским митрополитом Паисием Лигаридом, который в ответе боярину С. Л. Стрешневу сослался на 84-е правило, не совпадающее текстуально и по смыслу с ПК [«Ты же, ответотворче, — обращался Никон к Паисию, — пишеш: 84 правило Святых Апостол пишет: “Кто ни есть опозорит царя, сверх права будет казнен. А есть ли и духовнаго чину, будет изложен. А есть ли мирский человек, да будет проклят”» (С. 659)], привел текст правила по московскому изданию. Комментируя приведенную выписку и обращаясь к митрополиту, Никон восклицал, повторяя высказывания Паисия: «Зде речение Святых Апостол: “аще кто досадит без правды, аще есть причетник, да извержется причетник, а не архиерей”... А ты глаголеш: “Кто ни есть опозорит царя сверх права, казнен будет”. И того в правиле нет! Написано в правиле о двою лицех — о причетнике и мирском. А еже бы казнити, то ты на святых и на правило солгал, яко же везде солгал. Тако же сугубо солгал: первое — на все лица не определяя; другое — “да будет казнен”» (С. 659, 660). В этом же ответе далее, обличая манеру газского митрополита цитировать законодательные тексты по сомнительным источникам и преподносить церковные законы в собственной интерпретации, Никон привел и полный текст толкования 84-го правила; дело в том, что Паисий Лигарид пользовался книгой толкований церковных правил Матфея Властаря: «Однако же Матфей Блюстарий чинит разсуждение и глаголет, что тот, которой бранит царя, а учинил ли то з глупости безумием; и яко безумием, того надобно откинути или на милость положить, потому что то учинил или з большой своей кручины, или то был обижен в правде своей. И для того достойно н милость положить и откинуть, или противно, достойно казнити смертию... Послушай толкования на апостолское то правило Святых Апостол, а не Матфея неведомого» (С. 660). Захваченный эмоциями Никон восклицал: «Видел ли, лжи писателю, [како правило] толкуют, глаголюще: “Досаждати убо цареви или князю всем возбранено есть”, а не архиереом обличати же по достоянию несть возбранено. “Аще и обличению словеса люта суша, зело на досаждение обличаемым вменяются. Без правды убо досаждати не оставляет правило, яко же от различия разумети. По правде же кто обличает царя, несть муки достоин”! Како же ты толкуешь смертию осуждати всех обличающих царя

о неправде его?!» (С. 661). Таким образом, для «Возражения» Никону необходим был полный текст правила с толкованием, поскольку он доказывал несоответствие приведенного газским митрополитом текста законодательному источнику, принятому к исполнению всей Православной Церковью. Патриарх Никон трактовал содержание 84-го правила вслед за авторитетными и признаваемыми восточной Церковью толкователями правил святых апостолов — Зонарой, Аристом, Вальсамоном: наказанию подвергается и клирик, и мирянин, которые «досаждают» царю не «по правде», однако обличение правителя, поступающего неподобающим образом, правило не запрещает (ПС. С. 168—170). Эта мысль особенно подробно разъяснена в толковании правила.

В письме царю текст самого правила дословно совпадает с ПК, а толкование его переписано не полностью: нет начала со ссылками на высказывания ветхозаветных и новозаветных пророков, а последняя фраза «якоже и тридесят шестая грань 60-х книг Царских в 13-й главе подобно тому же пишет» в сжатой форме передает содержание заключительной части толкования этого правила в ПК. Такая форма включения источника, при которой совмещаются выборочная цитация и свободное переложение текста, отвечает цели автора — патриарх доказывает царю соответствие своего поведения церковному законодательству: «Говорил я тебе, великому царю государю, что мучишь нас ради многих напрасно... А я, хотя так <и говорил> тебе, великому царю государю, правду, только у патриархов и правила такова не подведено, потому что такова правила нет» (1667 — № 2, л. 175—176). Поэтому он делает выписку, состоящую из правила и центральной части толкования, где разъясняется, что «обличать» правителя «по достоянию» не возбраняется. Реакция царя — гнев на патриарха Никона за то, что тот делал государю замечания о ведении дел, удивляла Никона: ведь патриарх, как он доказывал монарху, поступал в соответствии с церковным законодательством и строил свое поведение в русле святоотеческой традиции²². Таким образом, приемы ведения Никоном полемики с оппонентами — «нападение» (в «Возражении») и «оборона» (в переписке с царем) — определяли объем выписки и способ ее включения в авторский текст.

В этом же письме царю Никон обращается к тексту 1-го правила VII Вселенского собора и делает обширную выписку из ПК,

состоящую из текста самого правила и его перевода, сделанного Никоном Черногорцем. Как и в других случаях, когда автору было важно подчеркнуть неправоту и незаконность деяний осудивших его патриархов, текст перевода одновременно сокращен (отсутствует последнее предложение) и расширен (сделана вставка из 110-го псалма).

Еще одна разновидность цитаты-выписки в сочинениях патриарха Никона — фрагмент церковного постановления, введенный в авторское повествование для раскрытия содержания всего правила. Например, в письмах к царю Алексею Михайловичу и газскому митрополиту Паисию Лигариду 1662 г. Никон возвращается к теме церковного суда 1660 г. и доказывает, что 16-е правило I—II Поместного собора в церкви Святых Апостолов было незаконно применено к нему. Первая часть этого законоположения запрещает ставить нового епископа на место живого епископа без предоставления собору весомых причин для его отставки. Вторая часть правила лишает епископа его полномочий в том случае, если он более шести месяцев пребывает вне своей епископии (ПС. С. 855—861). В письме к царю Никон никак не характеризует правило двукратного Собора, а только называет его «едином». В послании же к газскому митрополиту Никон делает небольшую выписку из второй части постановления, в которой заключается, по его мнению, основная мысль этого законоположения. Дело в том, что на Соборе 1660 г., где впервые после оставления Никоном патриаршей кафедры рассматривалось его «дело», у московского патриарха появились сторонники. В середине мая царю Алексею Михайловичу кем-то было подано мнение, подкрепленное ссылками на 16-е правило поместного Собора в церкви Святых Апостолов, предлагающее смягчить постановление о Никоне, чтобы не лишать его священства²³. Однако через месяц старец Епифаний Славинецкий подал на Соборе «сказку», в которой отрекся от данного им ранее согласия на лишение Никона архиерейства, потому что он, рассмотрев подлинный греческий Номоканон, не нашел в нем слов, составлявших якобы 16-е правило Собора: «Безумно бо есть епископства отрещися, держати же священства». Епифаний предложил Собору свой перевод 16-го правила с греческого языка на славянский²⁴. Никон, понимая, что церковный Собор, состоящий только из русских митрополитов, без вмешательства представителей Вселенской

Церкви не придет к однозначному решению по вопросу о лишении его патриаршества, дискутируя со своими оппонентами об этом в «Возражении», опираясь на отдельные фрагменты из 16-го постановления (С. 188, 212); а полемизируя с газским митрополитом, он порой разрывал текст этого законоположения собственными комментариями (С. 563).

Б) Есть в эпистолярных текстах патриарха Никона **цитаты-выписки из ПК, которые сделаны из вторичных источников**. Так, например, 19-е правило Сардикийского поместного собора (343–344 гг.) в письме царю 24 декабря 1662 г. выписано из 25-й главы «Наставления царю», составленного Никоном до декабря 1662 г.²⁵, куда текст соборного постановления, в свою очередь, попал из ПК. Кроме того, из ПК 19-е правило трижды использовано в «Возражении» (цитата-выписка — с. 109, 653; указание на содержание — с. 218).

19-е правило определяет отношение к епископам, которые изгнаны из их церквей «за ревностное изучение божественных догматов, или за исповедание православной веры, или за защиту несправедливо обиженных» (ПС. С. 344–347). «Наставление царю» и письмо Алексею Михайловичу Никон составил в 1662 г. после церковного Собора 1660 г., где мнения русских епископов и митрополитов о судьбе московского патриарха разделились, и в декабре 1662 г. царь издал указ о созыве нового Собора по «делу» Никона весной-летом 1663 г.²⁶. И письмо, и «Наставление царю», адресованные Алексею Михайловичу в декабре 1662 г., объединяют темы христианского спасения и покаяния, обращенные Никоном к православному царю²⁷. С помощью ссылок на церковное законодательство Никон защищал свой статус. Но «Наставление царю» в конкретный период переписки с царем служило Никону ценным источником церковного права, содержащим одновременно юридические и морально-этические нормы поведения епископа и отношения к нему общества²⁸. Сходные по составу письмо и «Наставление царю» выполняли дидактическую функцию благодаря единству содержания и объему цитатной массы.

II) **Указание на конкретное правило разными способами**. В приведенных выше примерах из переписки патриарха Никона с газским митрополитом Паисием Лигаридом и вологодским архиепископом Симоном можно увидеть, что патриарх Никон помимо прямого цитирования законодательного источника

прибегал и к такой форме заимствования, как простое обозначение его в тексте с помощью номера правила и именования собора или с помощью ключевых слов и фраз. Между тем и такой традиционный способ работы с прецедентным текстом имеет у Никона свои особенности.

А) Указание на правило с помощью **обозначения номера постановления** (отдельно и в цепочке из правил). К такому способу отсылки к источнику патриарх Никон прибегал в переписке с греками. По-видимому, уверенность в том, что представители восточной Церкви хорошо ориентировались в византийском церковном законодательстве, давала Никону право называть лишь номер постановления, чтобы сориентировать адресата в направлении авторской мысли. В отдельном письме к Паисию Лигариду Никон ссылается на апостольские 10-е и 11-е правила, называя их по номерам (Послание Паисию Лигариду. Л. 149—149 об.). Надеясь на точное знание представителем греческой церкви церковного законодательства, московский патриарх рассчитывал на его поддержку в отрицании растущих абсолютистских намерений русского царя.

Вот пример из послания Никона к константинопольскому патриарху Дионисию, где московский патриарх обличал деяния Паисия Лигарида: «И святых отец по правилом: по 10-му, и 11-му, и 12-му, и 13-му, и 22-му, и святых отец Антиохийского собора по 11-му правилу, святого Сардикийского собора по 21-му правилу, Карфагенского собора по 23-му и 106-му правилу, святого Вселенского 4-го собора правило 5, святого Собора в Средце правило 2-е, 3-е, 12-е, 13-е, святого Вселенского 6-го собора правило 20-е» (Послание патриарху Дионисию. Л. 112 об.). Никон дает отсылку сразу к нескольким законодательным актам, называя номер и собор, на котором они были приняты. Каждый блок постановлений, связанных по смыслу, подтверждал, что поведение газского митрополита противоречило церковному законодательству. А противоправные действия Лигарида, в свою очередь, поддерживали абсолютистские тенденции русского царя по отношению к Церкви.

Так, 12-е, 13-е и 22-е правила святых апостолов (ПА. С. 31—34, 53—55) регламентируют отношение в обществе к отлученным от Церкви и к лжецам, скрывающим свое отлучение (ПК. Л. 3 об., 6 об.). Причем апеллирует к этим правилам патриарх Никон в основном в посланиях на Восток, в других эписто-

лярных сочинениях владыки, адресованных современникам, ссылок на эти постановления нет. Содержание именно этих правил должно было насторожить святителей и пересмотреть отношение к митрополиту, к которому царь Алексей Михайлович испытывал доверие и на советы которого полагался при осуждении патриарха Никона. На самом деле Лигарид, как писал патриарх, ссылаясь на свидетельства современников, не отличался благочестием и верностью одной религии: он «римлянин есть и веру держал римскую, и посвящен во диаконы и в презвитеры папезем, и будучи в Польской земли при короле мшу в костеле отправлял по-римски...» (Послание патриарху Дионисию, л. 112 об.). Никон убеждал и восточных патриархов: газский митрополит Паисий Лигарид самозванец, который не имеет при себе ставленных грамот и документов, удостоверяющих его архиерейство (Послание патриарху Дионисию, л. 112).

11-е правило поместного Антиохийского собора (341 г.), на которое Никон дает ссылку (ПС. С. 168–171), запрещает епископам приходить к царю даже в случае крайней необходимости без грамот местного епископа или митрополита; нарушившие церковный закон не только отлучаются от Церкви, но и извергаются (ПК, л. 67).

Получение епископом специального разрешения на отъезд из епархии на дальнее расстояние и длительный срок закрепляют правила поместного Карфагенского собора (419 г.) — 23-е и 106-е (ПС. С. 453–455, 685–689). Эти постановления требуют от епископа без нужды не оставлять вверенную ему паству, а в случае крайней необходимости совершить путешествие на далекое расстояние получить на это разрешение вышестоящего епископа (ПК, л. 128). Епископы же, которые намереваются ехать к царю, обязаны получить специальное разрешение на это от первосвятителя; епископ, не имеющий «увольнительной» грамоты, подлежит отлучению (ПК, л. 159–159 об.).

21-е правило поместного Сардикийского собора (343–344 гг.) говорит о том, что епископу, который следует к светскому правителю по приглашению, запрещается чинить препятствия (ПС. С. 355–359). С епископом, не имеющим приглашения, но совершающим попытки попасть на встречу с царем, запрещается всякое общение (ПК, л. 115–115 об.). Патриарх Никон стремился показать, что газский митрополит, не имея при себе грамот вселенских патриархов, не всегда использовал честные способы

для того, чтобы получить доверие русского царя и завоевать признание московских епископов. Так, 2-е и 3-е правила этого же Собора (ПС. С. 288—296) говорят о том, что епископ, переходя из одной епархии в другую, чтобы получить уважение и признание, угождает народу и склоняет на свою сторону чужую паству. С нарушившим это церковное постановление запрещается общаться до его кончины. В случае же разногласий между пришлым и местным епископом правила рекомендуют созывать церковный собор без представительства чужих епископов (ПК, л. 108 об.—109 об.).

Патриарх Никон показывал восточным патриархам, что газский митрополит пребыванием в России, своими деяниями, проповедями и дидактическими советами царю, председательствованиями на московских церковных соборах оскорблял московского патриарха, пренебрегал постановлениями церковного законодательства, которые регулировали взаимоотношения прибывшего в другую страну епископа с не вверенной ему паствой. Правила 12-е и 13-е Сардикийского собора (ПК, л. 112 об. — 113) запрещают епископу, прибывшему в чужую епископию, показывать свое превосходство в красноречии и учености по сравнению с местным епископом, дабы не оскорблять его и не привлекать чужую паству на свою сторону. Поэтому правила эти устанавливают срок пребывания епископа в чужой епископии не более трех недель (ПС. С. 325—330). Более того, 20-е правило VI Вселенского (Трульского) (680—681 гг.)²⁹ собора категорически запрещало находящемуся в другом городе епископу заниматься проповеднической деятельностью под угрозой лишения его епископского сана (ПК, л. 184). Газский митрополит, по мнению Никона, нарушил все правила упомянутых им соборов.

Наконец, патриарх Никон, упоминая 5-е правило IV Вселенского (Халкидонского) собора (451), как бы подсказывал восточным святителям необходимость его применения к газскому митрополиту (ВС. С. 170—171). В соответствии с этим постановлением епископы, переходящие из города в город, должны быть судимы по правилам святых отцов, т. е. строго по церковным законам (ПК, л. 95—95 об.).

Таким образом, применение патриархом Никоном такого способа обозначения источника, как его название, было рассчитано на образованного читателя, хорошо ориентировавше-

гося в церковном законодательстве и сразу понимавшего, о каких конкретных законопостановлениях шла речь. Особенность такого способа включения законодательного источника в текст послания Никона на Восток очевидна при сравнении отсылок на упомянутые правила в других сочинениях московского патриарха. Как правило, Никон вспоминал именно об этих церковных законах, когда обличал противоречащее церковным канонам поведение своих недругов — газского митрополита Паисия Лигарида и крутицкого митрополита Питирима. Говоря о них и обращаясь к тем, кто, по мнению Никона, мог оценить его правоту, московский владыка лишь упоминал правила соборов. Обращаясь непосредственно к **газскому митрополиту**, Никон делал точные выписки из законодательных источников, беспелляционно доказывая незаконность деяний представителя греческой церкви. Например, в конце 26-го «возражения» патриарх вставляет блок выписок из ПК, содержащий тексты правил, упомянутых в послании к константинопольскому патриарху Дионисию в той же последовательности. Ср.: «Такожде же и приискав и божественныя чол правила. Святаго Антиохийскаго собора правило 11... Святыя отец Сардикийскаго собора правило 21... Святыя отец Карфагенскаго собора правило 23... Того же Собора првило 106... Святыя апостол правило 10... Правило 11... Правило 12... Святаго Собора во Антиохии Сирстей правило 13... Того же святаго Собора правило 22... Святаго Вселенскаго IV собора в Халкидоне правило 5... Святаго Собора в Средце правило 2... Того же святаго Собора правило 3... Того же святаго Собора правило 12... Правило 13... Святаго Вселенскаго VI Собора правило 20... И написав сия святыя правила, отослал Никон патриарх к бояром и властем. А газский митрополит, как услышал таковыя святыя правила, почал как бешенный кричать нелепым гласом по латыне» (С. 643–650). Кроме того, в «Возражении» при обращении непосредственно к Паисию Лигариду патриарх Никон дословно воспроизводит упомянутые правила по ПК. Так, 5-е правило IV Вселенского собора (С. 82, 140, 560, 647), как и 106-е правило Карфагенского собора (С. 86, 182, 216, 644), четыре раза в полном виде (с толкованием) переписано Никоном в тех ответах, где он доказывает незаконность пребывания Лигарида в России и недопустимое с точки зрения церковного законодательства его активное вмешательство в церковно-государственные дела. 2-е, 12-е, 13-е правила

Сардикийского собора (С. 83, 649), 10–12-е правила святых апостолов (С. 555, 645) и 23-е правило Карфагенского собора (С. 85, 644) по два раза вместе с толкованием их воспроизведены в «Возражении» по ПК; трижды переписывал Никон правила 11-е Антиохийского собора (С. 182, 214, 643), 20-е VI Вселенского собора (С. 86, 562, 650) и 3-е Сардикийского собора (С. 82, 562, 648).

В этом же памятнике, перечисляя «преступления» других своих недругов (например, крутицкого митрополита Питирима, который выполнял роль местоблюстителя патриаршего престола после оставления Никоном патриаршей кафедры) или защищаясь от их нападков, Никон только называл номер правила и собор: например, 5-е правило Халкидонского собора (С. 234); 20-е правило VI Вселенского собора (С. 141, 148); 23-е (С. 140) и 106-е (С. 608) правила Карфагенского собора и др.

Указание на правило с помощью обозначения его номера патриарх Никон использовал не только в полемических, но и в дидактических целях, когда хотел побудить адресата обратиться к конкретным церковным постановлениям для установления неправоты адресата. Так, в послании царю 1662 г. Никон, возмущаясь по поводу отправки Алексеем Михайловичем к восточным патриархам Мелетия Грека, человека ненадежного и замеченного в воровстве и в подделке документов, писал: «Слышано нам, яко изволи твое благородие послать с своими, государевыми, грамотами Мелетия, не чернца, прочее умолчу. Испытай, благородивейший, писание, аще достоин таковому свидетелствовать такое великое дело, Карфагенского собора по 8-му правилу и Царских книг по 27-й грани. А он есть злый человек, на все руки подписывается и печати подделывает, и здесь, не солгу, такое дело за ним было, чаять и ныне есть в Патриарше приказе» (Послание Паисию Лигариду, л. 76). 8-е правило поместного Карфагенского собора (ПК, л. 121–121 об.) и 27-я грань Царских книг («О свидетелех») (л. 453–456 об.) регламентируют отношение к тем, кто поступает не по совести, нарушает закон и говорит неправду на других; правила говорят, что обвинителями епископов могут быть люди с безупречной репутацией (ПС. С. 392–393).

Б) Использование **ключевых слов и фраз** из постановления для отсылки к нему (правило может быть названо). Как правило, такой способ используется Никоном в тех посланиях к со-

временникам, где обсуждается вопрос о каноничности суда над ним; Никон доказывает свою правоту и детально разбирает нарушения церковного законодательства, допущенные восточными святителями.

Так, 1-е правило VII Вселенского (Никейского II) собора (787) требовало соблюдения правил всех Вселенских соборов, к которым, согласно этому постановлению, нельзя было ничего прибавить и от которых ничего нельзя было убавить. Те же, кто нарушал требование этого законоположения, подлежали проклятию, отлучению, извержению и запрещению (ВС. С. 615–623). Собственно говоря, именно эти ключевые слова о неизменности вселенских канонов и использовал Никон для обозначения 1-го правила Собора в своих сочинениях. В посланиях Никона царю после 17 декабря 1661 г. и Паисию Лигариду 1662 г. ключевые слова, указывающие на 1-е правило Собора, заимствованы из толкования на это законоположение.

В «Возражении» таким же способом патриарх Никон обозначил ссылку на 1-е правило: «Множицею выше рекохом и ныне глаголем, иже аще кто чрез правила Седмаго святаго Вселенскаго собора **предложит или отложит**, да будет проклят»; «яже наученая невредимо **без приложения коего-любо и отгытия приемлющим**»; «Понеже на Седмом святем Вселенском соборе утвержено клятвою, к тому уже **нелзе ни прибывать, ни убывать**» (С. 125, 130, 181–182).

Есть в переписке Никона с современниками и такой способ подачи законодательного источника, как **передача содержания нескольких близких по тематике законоположений с помощью ключевых слов и фраз одного из них**. Так, в послании к газскому митрополиту Паисию Лигариду патриарх Никон, обсуждая вопрос об отношении первосвятителя и рукоположенных от него епископов и митрополитов, ссылается сразу на три правила I–II поместного Собора в церкви Святых Апостолов (861 г.), составив краткую характеристику их содержания с опорой на ключевые слова только одного постановления. Правила 13–15-е Собора регламентируют взаимоотношения внутри епископата: священнослужители, епископы и митрополиты не имеют права отказывать первосвятителю в общении и прекращать молиться за него до тех пор, пока вина владыки не будет установлена церковным судом (ПС. С. 845–855). В 11-м «возражении» патриарх Никон, отвечая боярину С. Л. Стрешневу и «ответотворцу»

Паисию Лигариду на упреки в том, будто московский владыка «никогда не изволил называть архиереев братиею своею, но почитал их велми низжайших, для того что от него были освящены» (С. 144), процитировал тексты 13–15-го правил поместного Собора в церкви Святых Апостолов, которые стали важнейшим аргументом в полемике с ними (С. 145). В 26-м «возражении», составляя подборку из правил Вселенских и поместных соборов, постановлений святых отцов и святых апостолов, где регламентируются деяния и поступки епископа, патриарх Никон приводит полный текст 15-го правила Собора в церкви Святых Апостолов, в котором святые отцы определили отношение епископов и митрополитов непосредственно к патриарху.

Патриарха Никона, по-видимому, больше всего беспокоило не столько отсутствие непосредственного общения с рукоположенными от него епископами, сколько тот факт, что его имя перестали упоминать во время литургии, что как раз свидетельствовало о полном отказе русских епископов и митрополитов почитать своего патриарха. Характеризуя три правила Собора, Никон сосредоточивает внимание адресата именно на этой теме. Более того, запрет об упоминании имени патриарха Никона на церковной службе исходил от царя Алексея Михайловича. Известен случай с попом Иваном Фокиным, служившим в московской церкви Введения пресвятой Богородицы в Барашах: 17 июня 1663 г. по царскому указу он был сослан в Кирилло-Белозерский монастырь «под начало» за то, что вопреки указу царя и решению церковного Собора продолжал помянуть имя патриарха Никона на ектениях и многолетиях³⁰. Царские указы о наказании священнослужителей, почитавших патриарха Никона, свидетельствовали, с одной стороны, об усилении абсолютистских тенденций в политике монарха по отношению к Церкви, с другой — о нарушении самими епископами и митрополитами клятвы верности главному иерарху, которая произносилась епископом при поставлении. Иерархи неправомочны были не только осуждать патриарха, от которого они принимали рукоположение, но и подчиняться кому-либо еще, кроме своего архипастыря. В епископской присяге — «Исповедании» при поставлении действительно есть такие слова: «Во всем же последую и повинуюся отцу моему, великому господину святейшему имярек патриарху Московскому и всеа Руси, и иже по нем бывающим... И на том обещаваюся: хотя

ми князи учнут держати или боляре, или множество народа, не ослушати ми ся повеления твоего, великаго господина, отца моего, святейшаго имярек патриарха Московскаго и всеа Русии, и всего освященнаго собора... Еще же и на том обещаваюся: не хотети ми приимати инаго патриарха и всего освященнаго собора митрополитов и архиепископов и епископов, разве кого поставят от нашего, великаго, истиннаго Православия, по божественным священным апостольским правилом и по святых Вселенских семи соборов...»³¹.

В переписке патриарха Никона с греками можно обнаружить еще один вариант включения законодательного источника в авторский текст в виде краткого изложения правила с использованием ключевых слов. Таким способом охарактеризовано 19-е правило поместного Сардикийского собора в послании Никона к Паисию Лигариду: «Такожде не написали и Сардикийскаго собора двятоенадесять правило, яко неповинни суть, иже злобы ради отходят епископи от своих престол и пребывают во инех градах, дондеже злоба минетца» (Послание Паисию Лигариду. Л. 148 об.).

На основании вышеизложенного можно заключить: Никон обращается к ПК только в тех случаях, когда своим современникам-адресатам, сторонникам и недругам, обосновывает каноничность собственного поведения при постановлении на патриаршество, в период управления Русской Церковью и в момент оставления паствы, обличает абсолютистскую политику царя Алексея Михайловича по отношению к Церкви, деяния рукоположенных им епископов и митрополитов, требует от восточных патриархов проведения церковного Собора и суда над ним в соответствии с церковным законодательством. Круг законоположений, к которым апеллирует Никон, это подтверждает.

Из семи правил святых апостолов содержание шести служит Никону для обличения поведения его недругов (все церковные постановления о наказании тех, кто своими деяниями оскорбляет Церковь) и только одно — 84-е — для оправдания собственного поведения.

Из десяти поместных соборов патриарх Никон использовал постановления пяти. Выбор принятых именно на этих церковных собраниях правил был неслучаен. Правила, принятые на Антиохийском соборе, были направлены на установление

единообразия в церковном управлении, на укрепление канонических постановлений восточной Церкви (ПС. С. 137–139; ПСПЦ. С. 19)³². Никон обращается к правилам Собора, которые регулировали действия епископа, на время оставлявшего свою церковь (№ 3, 11). Сардикийский собор принял ряд важных законоположений против ереси и о церковной дисциплине (ПС. С. 282–283; ПСПЦ. С. 19–20)³³. Внимание патриарха Никона привлекли правила этого Собора о морально-этических и нравственных нормах, характеризующих поведение священнослужителя (№ 2, 3, 12, 13, 19, 21). На Карфагенском соборе были пересмотрены и собраны воедино правила предыдущих четырнадцати церковных соборов, что явилось значимым событием в формировании кодексов церковного права восточной Церкви; кроме того, здесь были утверждены несколько важных церковно-дисциплинарных положений (ПС. С. 359–372; ПСПЦ. С. 20–22). Патриарх Никон обратился к тем правилам Собора, которые обязывали епископа, на время покидающего свою церковь, строго соблюдать определенные требования церковного законодательства (№ 23, 106). На Константинопольском Двукратном соборе были приняты правила, относящиеся непосредственно к церковной дисциплине (ПС. С. 788–789; ПСПЦ. С. 22). Интересующие патриарха Никона правила этого Собора регламентировали взаимоотношения внутри епископата (№ 13–16). На Константинопольском соборе в церкви Святой Софии была предпринята важная попытка закрепить мир между восточными Церквями и Римом, поэтому в первом из принятых на Соборе правил он именуется Вселенским (ПС. С. 866–876; ПСПЦ. С. 22). Не случайно правило Собора, которое определяет возможность возобновления епископом архиепископских дел после пострижения в монашество или великую схиму, привлекло внимание патриарха Никона (№ 2). Таким образом, правила поместных соборов, к которым обращался патриарх Никон, составляли основу церковного законодательства о дисциплине внутри епископата и чистоте православного вероучения.

Из всех правил семи Вселенских соборов патриарх Никон обратился к трем постановлениям только трех соборов, в которых обсуждался вопрос о полномочиях епископа, переходящего на другую кафедру. Кроме того, основной корпус канонов, принятых на этих Вселенских соборах, был направлен главным

образом на усиление нравственной и дисциплинарной власти местных епископов над клириками (IV Собор), на установление подлинности Писания (VI Собор) и укрепление православной веры (VII Собор)³⁴. Эти темы органично переплетались с тематикой постановлений поместных соборов, служивших законодательной базой в полемике Никона с современниками.

Способ включения законодательного источника и его объем зависели в эпистолярных сочинениях патриарха Никона прежде всего от адресата и цели общения. Письма и послания, составленные после оставления патриаршей кафедры, Никон адресовал, можно сказать, трем категориям современников: во-первых, недругам (вологодский архиепископ Симон); во-вторых, товарищам (боярин Н. А. Зюзин) и респондентам, у которых искал понимания и поддержки (газский митрополит Паисий Лигарид и вселенские патриархи); в-третьих, царю Алексею Михайловичу. Обращаясь к недругам, Никон, как правило, делает цитаты-выписки из ПК: переписывает правило вместе с толкованием или без него или вставляет в текст фрагмент законоположения. Авторское вмешательство в постановление церковного собора в этих посланиях минимально, ведь главная цель патриарха — убедить оппонентов в его правоте. Обращаясь к царю, помимо полемической Никон преследует и дидактическую цель — заставить Алексея Михайловича самому ориентироваться в тонкостях церковного законодательства, особенно в сложный период взаимоотношений церковной и светской властей, когда по вопросам о судьбе московского патриарха русскому царю приходилось обращаться за помощью к представителям греческой церкви. Цитаты-выписки из ПК характерны и для писем Никона к его другу Н. А. Зюзину: патриарх доверял ему и открывал ему свои методы «борьбы» с недругами. В посланиях к Паисию Лигариду в 1662 г. и в посланиях ко вселенским святителям в 1666 г., у которых Никон искал поддержки и понимания, находим другие способы отсылки к законодательным источникам: краткий пересказ или изложение правила, обозначение постановления по порядковому номеру. Никон обращался к ним на равных, как к авторитетным представителям восточной Церкви, которые имели прочные знания в области церковного законодательства и в совершенстве владели канонами византийского права, содержанием правил Святых Апостолов, святых отцов, Вселенских и поместных соборов.

Но в «Возражении», составленном после 1662 г., полемизируя с Паисием Лигаридом, который в короткие сроки стал заклятым врагом московского патриарха, Никон обратился к известному по переписке с недругами способу ссылки на законодательные источники — к обширным цитатам-выпискам. Объединяя несколько правил по тематическому принципу, Никон подавлял своих соперников цитатной массой; он поражал оппонентов великолепной богословской эрудицией и совершенным знанием церковного законодательства по ПК.

- ¹ Традиционную точку зрения о том, что изданная на Московском печатном дворе в 1650 г. патриархом Иосифом книга Кормчая была переиздана в 1653 г. патриархом Никоном, опровергается Е. В. Беляковой, которая убедительно доказывает, что второго издания Кормчей не было, а Никон лишь добавил отпечатанные типографским способом листы с дополнительными статьями, обосновывавшими идею о превосходстве церковной власти над светской. См.: *Белякова Е.В.* К вопросу о первом издании Кормчей книги // Вестник церковной истории. 2006. № 1. С. 131–147.
- ² В дальнейшем печатный текст 1653 года обозначен как «ПК»; ссылки на листы издания сделаны в тексте в круглых скобках после цитаты.
- ³ РГАДА. Ф. 27. Оп. 1. Д. 140. Ч. 5. Л. 222–241 об., 242–257. Изд.: Записки отделения русской и славянской археологии Императорского русского археологического общества. СПб., 1861. Т. 2. С. 541–553; Историческое исследование дела патриарха Никона / Составил по официальным документам Н. Гиббенет. СПб., 1884. Ч. 2. С. 505–518; *Севастьянова С. К.* Эпистолярное наследие патриарха Никона. Переписка с современниками: исследование и тексты. М., 2007. С. 399–404. В дальнейшем текст обозначен как в последнем изд.: 1661 — № 9; ссылки на листы рук. в тексте в круглых скобках после цитаты.
- ⁴ РГАДА. Ф. 27. Оп. 1. Д. 140. Ч. 3. Л. 69–77. Изд.: Историческое исследование дела патриарха Никона. СПб., 1882. Ч. 1. С. 247–255; *Севастьянова С. К.* Эпистолярное наследие патриарха Никона. С. 410–413. В дальнейшем текст обозначен, как в последнем изд.: 1662 — № 10; ссылки на листы рук. в тексте в круглых скобках после цитаты.
- ⁵ РГАДА. Ф. 27. Оп. 1. Д. 140а. Ч. 1. Л. 175–184. Изд.: *Барсков Я. Л.* Памятники первых лет русского старообрядчества. СПб., 1912. С. 93–104; *Севастьянова С.К.*: 1) Письма патриарха Никона царю

Алексею Михайловичу из Ферапонтова монастыря. 1667 год // Патриарх Никон и его время: Сборник научных трудов / Отв. ред. и сост. Е. М. Юхименко. М., 2004. Труды ГИМ. Вып. 139 (№ 2). С. 267–276; 2) Эпистолярное наследие патриарха Никона. С. 438–442. В дальнейшем текст обозначен, как в последнем изд.: 1667 — № 2; ссылки на листы рук. в тексте в круглых скобках после цитаты.

- 6 РГАДА. Ф. 27. Оп. 1. Д. 140а. Ч. 3. Л. 152–156. Изд.: *Севастьянова С. К.* Эпистолярное наследие патриарха Никона. С. 510–512. В дальнейшем текст обозначен как в последнем изд.: 1674 — № 22; ссылки на листы рук. в тексте в круглых скобках после цитаты.
- 7 РГАДА. Ф. 27. Оп. 1. Д. 140. Ч. 3. Л. 144–152. Изд.: Историческое исследование дела патриарха Никона. СПб., 1882. Ч. 1. С. 222–227; *Севастьянова С. К.* Эпистолярное наследие патриарха Никона. С. 596–598. В дальнейшем текст обозначен как «Послание Паисию Лигариду»; ссылки на листы рук. в тексте в круглых скобках после цитаты.
- 8 РГБ. Ф. 178. № 9427. Л. 105–118. Изд.: Записки отделения русской и славянской археологии. С. 510–530; *Matthes-Hohlfeld Elke.* Der Brief des Moskauer Patriarchen Nikon an Dionysios, Patriarch von Konstantinopel (1665). Text-ausgabe und sprachliche Beschreibung von zwei bisher nicht veröffentlichten Handschriften (Cod. Guelf. 210. 5. Extravag. Bl. 415–437 und Sbornik BAN SSSR /Leningrad/ 16.18.14. Bl. 2–29). Amsterdam, 1970; *Севастьянова С. К.*: 1) Эпистолярное наследие патриарха Никона. С. 611–630; 2) «Перехваченная» грамота патриарха Никона вселенским патриархам (1665–1666 годы) // Человек в пространстве и времени культуры: Сб. ст. по материалам всерос. научн. конф. с междунар. участием «Человек и мир человека». Барнаул-Рубцовск, 2008. С. 198–278. В дальнейшем текст обозначен как «Послание патриарху Дионисию»; ссылки на листы рук. в тексте в круглых скобках после цитаты.
- 9 РГАДА. Ф. 27. Оп. 1. Д. 140. Ч. 3. Л. 123–124. Изд.: Записки отделения русской и славянской археологии Императорского русского археологического общества. СПб., 1861. Т. 2. С. 586–587; Историческое исследование дела патриарха Никона. Ч. 2. С. 493–495. В дальнейшем текст обозначен как «Письмо Н. А. Зюзину»; ссылки на листы рук. в тексте в круглых скобках после цитаты.
- 10 Patriarch Nikon on Church and State: Nikon's «Refutation» [«Возражение или разорение смиренного Никона, Божию милостию патриарха, противу вопросов боярина Симеона Стрешнева, еже написа Газскому митрополиту Паисию Ликаридиусу и на ответы Паисиовы», 1664 г.] / Edited, with introduction and notes by Valerie A. Tumins and George Vernadsky. Berlin — New York — Amsterdam,

1982. С. 80–673. В дальнейшем ссылки на страницы этого изд. в тексте в круглых скобках после цитаты.
- ¹¹ Правила Святых Поместных Соборов с толкованиями. М., 1880. С. 869–873. В дальнейшем ссылки на страницы этого изд. сделаны в тексте в круглых скобках с пометой «ПС».
- ¹² *Зызыкин М. В.* Патриарх Никон. Его государственные и канонические идеи: В 3 ч. / Репринт с изд. 1931, 1934, 1938 гг. М., 1995. Ч. 3. С. 96.
- ¹³ *Успенский Б. А.* Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998. С. 272.
- ¹⁴ Дело о патриархе Никоне / Изд. Археографической комиссии по документам Синодальной (бывшей Патриаршей) библиотеки. СПб., 1897. С. 113–120. № 29–30.
- ¹⁵ *Palmer W.* The Patriarch and the Tsar. Vol. 1–6; History of the Condemnation of the Patriarch Nikon by a Plenary Council of the Orthodox Catholic Eastern Church, held at Moscow A. D. 1666–1667. Written by Paisius Ligarides of Scio. London, 1871–1876. Vol. 4. S. 508–513; *Зызыкин М. В.* Патриарх Никон. Ч. 3. С. 76.
- ¹⁶ *Исаченко Т. А.* Патриарх Никон и его окружение. Чудовский инок Евфимий // Никоновские чтения в музее «Новый Иерусалим». Сб. статей / Сост. Г. М. Зеленская; Науч. ред. Г. М. Зеленская, Н. А. Кочеляева. М., 2005. Вып. 2. С. 117–118.
- ¹⁷ Как отмечает Б. А. Успенский, на Руси бывали случаи, когда принятие схимы не препятствовало возвращению на кафедру: так, новгородский архиепископ Моисей, поставленный из монахов, оставил кафедру, принял схиму и вновь стал новгородским архиепископом — *Успенский Б. А.* Царь и патриарх. С. 272–273. Сн. 26.
- ¹⁸ Правила Святых Апостол, Святых Соборов, Вселенских и поместных, и Святых Отец с толкованиями. М., 1876. С. 5–12. В дальнейшем ссылки на страницы этого изд. сделаны в тексте в круглых скобках с пометой «ПА».
- ¹⁹ Каноны Православной Церкви: Правила святых апостолов с краткими толкованиями — http://www.pravoslavieto.com/docs/ru/pravila_sv_apostolov.htm#gen2. Иоанн (Соколов), епископ Смоленский (1818–1869) в толковании 10-го правила отмечал, что это постановление говорит о втором из трех степеней церковного отлучения: о лишении нарушителя церковных законов Св. Таин, молитв и духовного общения с верными (наряду с отлучением Св. Таин — в первой степени и совершенным отлучением, изгнанием из общества христиан — в третьей степени). Отлучение от церковного общения, как свидетельствует 11-е правило, не допускает к совместной частной молитве и нарушивший церковный закон лишается духовно-молитвенной жизни вообще.

- ²⁰ *Никодим (Милош)*, еп. Правила Святой Православной Церкви с толкованиями. Holy Trinity Orthodox Mission, 2001. С. 46–47. В дальнейшем ссылки на страницы этого изд. сделаны в тексте в круглых скобках с пометой «ПСПЦ».
- ²¹ Каноны Православной Церкви: Правила святых апостолов с краткими толкованиями — http://www.pravoslavieto.com/docs/ru/pravila_sv_apostolov.htm#gen2. Зонара в толковании 13-го правила Двукратного собора говорит, что епископ в духовном смысле является отцом пресвитера. Все священнодействия пресвитера совершаются им по полномочию епископа. Таким образом, через священников действует епископская благодать.
- ²² Патриарха Никона не раз упрекали в том, что он смело и открыто поучает царя: «И сего ради многажды есмь писал его царскому величеству, указывая на прежде бывшия израилския цари и греческия христианския православныя цари и законы, кто как пожил благоугождая Богу, и кто какую от Бога благодать восприял, добрых ради дел, такожде кто и неправедно пожил и кто каковую от Бога злых ради дел казнь восприял, и ни во что же ему бысть, но паче к прогневанию. И сего ради множицею к нам присылал царское величество ближних своих людей говорить, яко да не пишем к нему, указывая на прежде бывшия цари, // аще ли не престанешь писати к нам, поношая нас и укоряя, указывая на первыя роды, что кому зло случилось, то, де, болши того, не будем мы тебе терпети» (Послание патриарху Дионисию. Л. 116 об. — 117). 1 апреля 1659 г. Никон говорил думному дворянину Прокопию Елизарову и думному дьяку Алмазу Иванову: «В прежних, де, давних летех ко благочестивым царем христианским греческаго царствия о исправлении духовных дел и пустынницы возвещали... и впредь, о каком духовном деле, требующем исправления, услышит, молчать не учнет» — Историческое исследование дела патриарха Никона. Ч. 1. С. 192; 35–36, 167–168, 190–191; Дело о патриархе Никоне. № 5. С. 12–15. В послании царю 1661 г. Никон, вспоминая обвинения в свой адрес, оправдывался: «Аще и много твоему благородию восписа, не помни, яко досаждая, но молю твое благородие со долготерпением послушати и писаная разсудити, яко несть неправды в нем» (1661 — № 9. Л. 255).
- ²³ РГАДА. Ф. 27. Оп. 1. Д. 140. Ч. 1. Л. 210–228, 229а–243; Дело о патриархе Никоне / Издание Археографической комиссии по документам Синодальной (бывшей Патриаршей) библиотеки. СПб., 1897. № 24. С. 84–87; Историческое исследование дела патриарха Никона. Ч. 1. С. 208–212.

- 24 РГАДА. Ф. 27. Оп. 1. Д. 140. Ч. 1. Л. 248–254; Дело о патриархе Никоне. № 26. С. 88–94; Историческое исследование дела патриарха Никона. Ч. 1. С. 88–89, 213–214.
- 25 *Севастьянова С.К.* Материалы к «Летописи и литературной деятельности патриарха Никона». СПб., 2003. С. 395–404.
- 26 Историческое исследование дела патриарха Никона. Ч. 1. С. 135–139; *Каптерев Н. Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Сергиев Посад, 1909. Т. 2. С. 287.
- 27 *Севастьянова С. К.* Эпистолярное наследие патриарха Никона. С. 288–296; *Лебедев Лев, протоиерей.* Патриарх Никон // Богословские труды. М., 1982. Сб. 23. С. 190.
- 28 *Севастьянова С. К.* Поучительные сочинения патриарха Никона // Никоновские чтения в музее «Новый Иерусалим». М., 2005. Вып. 2. С. 58–70.
- 29 Правила Святых Вселенских Соборов с толкованиями. М., 1877. С. 347–350. В дальнейшем ссылки на страницы этого изд. сделаны в тексте в круглых скобках с пометой «ВС».
- 30 РГАДА. Ф. 196. Оп. 2. Д. 69. Поп Фокин был освобожден в октябре 1663 г.: СПБ ИИ РАН. Колл. 260. Оп. 1. Д. 252; Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1875. Т. 1. С. 479–483; М., 1883. Т. 5. С. 159; М., 1884. Т. 6. С. 314; *Иконников В.С.* Новые труды и материалы о патриархе Никоне. Киев, 1888. С. 30, 69.
- 31 Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. СПб., 1841. Т. 4. С. 8–9.
- 32 *Карташев А.В.* Вселенские соборы. СПб., 2002. С. 64–69.
- 33 Там же. С. 69–74.
- 34 Там же. С. 269–294, 446–459, 510–519; *Дворкин А.* Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. Курс лекций. Нижний Новгород, 2005. С. 310, 513–516, 539–542.

П. В. Лукин

СУЩЕСТВОВАЛА ЛИ В ДОМОНГОЛЬСКОЙ РУСИ СМЕРТНАЯ КАЗНЬ? УЧЁНЫЕ МНЕНИЯ И ПРЕДСТАВЛЕНИЯ СОВРЕМЕННОКОВ*

При обсуждении вопроса о смертной казни, представляющего собой в российском обществе предмет острых дискуссий, защитники разных точек зрения обращаются к историческому опыту России и пытаются найти в нём ответ на вопрос о происхождении этой кары. Естественно, всякий разговор на такую тему начинается *ab ovo* — с Киевской Руси: ответ на вопрос о том, насколько «исконно» (а значит, в представлении многих, оправданно) это наказание, зависит от выяснения, существовала ли смертная казнь в древнерусскую эпоху. Казалось бы, проблема проста: достаточно посмотреть древнерусские юридические памятники, и всё станет ясно. Между тем, если мы обратимся к историографии, мы увидим до странности противоречивую картину. Чёткого, ясного, а главное, аргументированного ответа на вопрос, была ли в домонгольской Руси смертная казнь, до сих пор не существует.

Историки и правоведы, затрагивавшие эту проблему, вообще при её характеристике проявляли некоторую неопределённость. М. Ф. Владимирский-Буданов, с одной стороны, утверждает, что

* Research for this article was supported in part by Central European University (“CEU”) Special and Extension Programs. The opinions expressed herein are the author’s own and do not necessarily express the views of CEU. Благодарю за советы и рекомендации Е. В. Белякову, А. Ю. Виноградова, А. А. Горского, В. А. Кучкина, П. С. Стефановича. За лингвистические консультации (статья об убийстве огнищанина в Русской правде) благодарю А. А. Гиппиуса и В. Б. Крысько.

«фактические указания на применение смертной казни относятся к древнейшим временам» (ссылаясь на свидетельства арабских писателей о казнях у русов, летописные данные, упоминания в «Поучении» Владимира Мономаха и Киево-Печерском патерике), с другой, — что «при Владимире Св[ятом] временно была введена смертная казнь за разбой». С одной стороны, он упоминает известные по летописям (особенно новгородским) коллективные расправы в контексте проблемы смертной казни, с другой — отмечает, что в них «можно видеть расправу разгневанного народа или князя — месть за государственные и религиозные преступления». С одной стороны, учёный находит в Киево-Печерском патерике «свидетельства о назначении смертной казни по решению обыкновенных судов», с другой — считает, что «смертная казнь противоречила национальным воззрениям русских и что последующее чрезмерное развитие её может быть изъяснено лишь внешними влияниями» (византийским, а потом татарским)¹. Не меньше сложностей со смертной казнью испытывает и другой правовед — И. И. Малиновский. Он убеждён, что это наказание *должно быть* в Древней Руси. Это своего рода аксиома: «такие нормы обычного права образовались искони: ведь смертная казнь естественное продолжение мести в форме убийства обидчика». Правда, «в древней России смертная казнь применялась сравнительно редко». Редко, но всё же применялась? Единственное подтверждение этого тезиса, приведённое автором, — ссылка на известные слова князя Владимира Мономаха из «Поучения» о том, что нельзя убивать не только невиновного, но того, кто «повинен смерти», слова, которые равным образом могут быть применимы и к смертной казни, и к мести, и к бессудным расправам, и к другим правовым и неправовым акциям князей, влекущим за собой умерщвление человека.²

В работе ещё одного дореволюционного историка права Н. П. Загоскина читаем сначала, что «древние памятники нашего светского права» не только «не знают смертной казни», но даже «отрицают её до самого конца XIV века». Перелистнув же несколько страниц, мы знакомимся со следующим замечанием автора: «Это не значит, впрочем, чтобы в рассматриваемом периоде не было случаев применения смертной казни»³.

Не случайно поэтому в современной историографии и укрепилась точка зрения об отсутствии смертной казни в домонгольской Руси после крещения. По словам А. А. Горского,

«... вопреки обыденному представлению о “мрачном средневековье” в домонгольской Руси не существовало такого вида наказания за преступления, как смертная казнь»⁴.

Явные противоречия и диаметрально противоположные точки зрения в историографии заставляют вновь обратиться к источникам и попытаться непротиворечиво их интерпретировать. Будут одновременно проанализированы законодательные памятники, и — на основании преимущественно повествовательных источников — правоприменительная практика. В последнем случае необходимо учитывать специфику нарративных памятников, чтобы не оказаться в ситуации, в которой оказался современный петербургский историк С. Б. Чебаненко, предположивший в одной из статей, что слова, вложенные летописцем в уста убитого киевлянами в 1147 г. князя Игоря Ольговича «почто яко разбоиника хошете мя убити?», отражают «практику внутриобщинной расправы с “разбойниками”» и имеют отношение к способу казни⁵. С. Б. Чебаненко не заметил, что приведённая им фраза — как уже отмечалось в историографии⁶ — явное заимствование из Евангелия (Мф., 26: 55).

Древнейшим древнерусским юридическим памятником являются договоры Руси и Византии, заключённые в 911, 944 и 971 гг. соответственно русскими князьями Олегом, Игорем и Святославом и сохранившиеся в составе «Повести временных лет» (в предшествующих ПВЛ летописных сводах тексты договоров, как показал А. А. Шахматов, отсутствовали⁷). В современной историографии утвердилось мнение о том, что в летопись были включены переведённые с греческого копии оригинальных документов, находившиеся в официальной византийской копийной книге⁸. Вопрос о времени перевода остаётся спорным, высказывались разные мнения: об одновременности переводов фактическому заключению дипломатических актов⁹, о возможности датировать их только в широком промежутке между заключением последнего договора и составлением ПВЛ¹⁰, о датировке переводов началом XII в.¹¹ Соотношение собственно древнерусской и византийской правовых систем в договорах — отдельный и сложный вопрос (как справедливо заметил еще Д. Мейчик, в них мы имеем «единое составное целое, не совпадающее ни с одним из отдельно взятых постановлений русского и греческого права»¹²), но, в принципе, отражение в них древнерусских правовых норм сомнений не вызывает

(хотя влияние греческого и древнерусского права должно устанавливаться конкретно применительно к каждой отдельной статье). В самих договорах содержатся ссылки на «закон русский», очевидно, представлявший собой неписаное обычное право Древнерусского государства X в.¹³

В договоре Олега 911 г. содержится статья, в которой определяется наказание за убийство русином «христианина» (т. е. византийца) и «христианином» русина: «О сем, аще кто убьет или хрестъянина Русин, или хрестъянинъ Русина, да умрет, идѣже аще сотворит оубиство. Ащели убежит сотворивый убиство, да аще ес[тъ] домовит {в Ип. — имовить}, да часть ег[о], сирѣчь иже ег[о] буд[е]ть по закону, да возмет ближний убъенаг[о], а и жена убившаго да имѣет толицем же пребуд[е]ть по закону. Ашел[и] ес[тъ] неимовит сотворивый убои и убежавъ, да держитсь[я] тяжи, дондеж[е] обрящетьс[я], и да умереть»¹⁴. В историографии наказание убийцы по этой норме договора Олега и такой же норме договора Игоря (см. ниже) рассматривалось обычно либо в контексте кровной мести, либо смертной казни (как правило, в зависимости от того, какое право — древнерусское или византийское — признавалось их источником)¹⁵. Оба варианта, однако, следует отвести. В статье представлены две ситуации: преступник схвачен на месте преступления; преступнику удаётся скрыться. В первом случае виновного немедленно убивают безо всякого дополнительного разбирательства, во втором — предусматриваются, в свою очередь, два варианта: бежавший преступник обладает имуществом или не обладает. В первом случае из его имущества выплачивается компенсация родственнику убитого, при этом часть имущества сохраняется за женой преступника, что, видимо, основывается на соответствующем положении «Новелл» Юстиниана, а судебное дело в его отношении прекращается. Данная процедура известна византийскому праву под названием *δίλλυσις* (исправление, примирение, компромисс).¹⁶ Во втором — судебное дело остаётся открытым, и при обнаружении беглеца его казнят. Кто и как осуществляет казнь, не сказано.

Эта правовая норма не может быть интерпретирована в рамках классического представления о смертной казни как о высшей мере наказания за определённые тяжкие преступления. Казнь преступника зависит не столько от самого преступления, сколько от его обстоятельств и от имущественного состояния

преступника (в раннесредневековом обществе, разумеется, тесно связанного с его общественным статусом). Если формулировать более чётко: казнят не за убийство, а убийцу, пойманного с поличным, и несостоятельного убийцу. Встречающаяся в работах историков права дихотомия судебного преследования и бессудной расправы здесь также вряд ли применима: понятие «тяжа» (суд, судебное дело, в рамках которого предусматривается казнь несостоятельного преступника) в одной и той же статье уживается с расправой над преступником, застигнутым (очевидно, свидетелями, а вовсе не представителями власти) на месте преступления. Нет никаких оснований утверждать, что правовое сознание переводчиков (и составителей?) договора противопоставляло «тяжу» как судебное преследование расправе на месте преступления. Похожая норма действовала и в отношении кражи: «О сем, аще -украд[е]ть что Русин любо у хрестьянина, или пак хрестьянинъ у Русина, и ять буд[е]ть в том час[ѣ] тать, егда татбу сътворит, от погубившаг[о] что любо, аще приготовитьс[я] тат[ъ] творяи, и убьень будет, да не взищетьс[я] см[е]рть ег[о] ни от хрестьянъ, ни от Руси; но паче оубо да возмет свое, иже погубил. Аще дасть руцѣ свои украдыи, да ят будет тѣмже, у негож[е] буде(т) украдено, и связанъ будет, отдасть тое, еже смѣ створити, и сотворит триичи»¹⁷. Вора, пойманного с поличным или застигнутого при приговлении к совершению преступления (или пойманного с поличным и оказавшего сопротивление¹⁸), можно прямо убить, причём право это принадлежит прежде всего потерпевшему («погубившему что любо», т. е. утратившему что-либо¹⁹). Если же вор сдастся на милость потерпевшего, он карается штрафом — в тройном размере от украденного. В. И. Сергеевич, а вслед за ним Д. Мейчик усматривали в этой статье влияние греческого права на том основании, что в Краткой редакции Русской правды «условия безнаказанного умерщвления вора при таких же условиях менее стеснительны для потерпевших»²⁰. Эта мысль была развита Я. Малингуди, которая на основании текстуальных (синтаксических и лексических) данных, а также сопоставления с памятниками византийского законодательства (Василиками, Прохионом, Эпаногой) пришла к выводу о том, что эта статья «полностью соответствует греческому праву, которое при определении наказания за воровство принимало во внимание характер задержания преступника». Исследовательница, однако, должна была

признать, что эта норма содержит и «два характерных также для обычного права русских принципа: умерщвление вора на месте преступления и возвращение украденного хозяевам»²¹. Кроме того, аналогичные нормы встречаются и в германских варварских правдах (об этом см. ниже).

Таким образом, эта статья, будучи по форме греческой, в то же время, очевидно, не воспринималась как чуждая и русскими. Опять-таки смертная казнь здесь как таковая не упоминается: смертью карается вор, застигнутый на месте преступления, причём ни о каком судебном разбирательстве речи вообще не идёт.

О том, что практика расправ с преступниками, застигнутыми на месте преступления, была свойственна славянским средневековым обществам, может свидетельствовать одна из статей юридического сборника, известного под названиями «Зонар», «Зинар», «Псевдо-Зонарин номоканон». Имеется его рукопись 1330-х гг. в составе так называемого «Хлудовского номоканона». Тексты в нём, несомненно, переводные с греческого, однако, как отмечает занимавшаяся им Е. В. Белякова, они могли создаваться «специально для христианизированного населения Балкан с целью адаптации христианской культуры к нормам варваров». По мнению болгарской исследовательницы М. Райковой, некоторые зафиксированные в «Зонаре» правила отражают правовые нормы Второго Болгарского царства. В сборнике, в частности, содержится правило, осуждающее убийство вора: «Аще татѣ имет кто крадуща и убиет его. убиство велико наричет ся се. понеже рукама ять его, накажи его инѣмъ наказаниемъ, а въскуу да убиеша его. нѣкто бо и убогъ сын и гладен. крадет да понѣ сице насытит чр[ѣ]во свое. и есть ему наставление се от диавола плѣнѣмъ безумиу его и свою д[у]шу убилъ еси. тѣм же все покаание исплнѣно да сътворитъ прѣваго убииства»²². Совершенно очевидно, что здесь осуждается не смертная казнь на основании судебного приговора, а именно частная расправа с вором на месте преступления («аще татя имет кто *крадуща*...») — свидетельство того, что такие расправы были обычным явлением в среде южнославянского, вероятно, населения, которому было адресовано правило (ведь осуждать имело смысл ту практику, которая реально существовала). Конечно, это, во-первых, малоизученный памятник (неизвестно точно ни место, ни время его составления и перевода),

во-вторых, — памятник не восточнославянского происхождения. Тем не менее, если верны предположения о реальном функционировании зафиксированных в нём правовых норм у славян, это — ещё один аргумент в пользу того, что убийство вора «во пса место» — отнюдь не результат рецепции славянами византийского права.

В договоре Игоря с Византией 944 г. вновь возникает тема расправы с убийцей: «Аще убьеть х[р]ес[те]янинъ Русина, или русинъ х[р]ес[те]янина, и да держимъ будетъ створивыи убиство от ближних убьенаго; да убьютъ и. Аще ли ускочить створивыи убои и убѣжить, аще будетъ имовить, да возьмутъ имѣнье его ближнии убьенаго; аще ли есть неимовить {створивыи убиство — РА} и ускочить же, да ищють его, дондеже обрящется, аще ли обрящется, да убьень будетъ»²³. Здесь в более чёткой и понятной форме повторяются основные элементы соответствующей нормы договора Олега; с полной ясностью говорится, в частности, о том, что убийство пойманного на месте преступления лица — прерогатива «ближних» потерпевшего. Судьба лица, которому удалось скрыться, зависит от его «имовитости». Смертная казнь (из текста договора непонятно, правда, кто именно её осуществляет) по-прежнему является следствием несостоятельности преступника, а не непременно наказанием за какое-либо преступление. Если преступник «имовит», он, по логике этой нормы, заплатив штраф («именье»), избегает смерти.

Существует точка зрения, согласно которой в этой статье подразумевается кровная месть, о чём, по мнению учёных, свидетельствует упоминание «ближних», которые «держат» преступника²⁴. Неясно тогда, почему кровная месть прекращается в отношении скрывшегося «имовитого» преступника, если родственники жертвы получают его имущество. Можно допустить, что речь идёт о вине в её древнейшей форме — выкупе, выплачиваемом для того, чтобы не стать жертвой кровной мести. Однако статья 1 Правды Русской, в которой *explicitе* идёт речь о кровной мести, такого условия не знает. Вероятно, это положение, как и аналогичное положение договора Олега, основывается на византийской процедуре *διάλυσις*.

С другой стороны, распространённые в историографии идеи о том, что, согласно этой статье, «ближние» лишь задерживают преступника, а суд над ним и его казнь являются прерогативой государства²⁵, как представляется, противоречат

прямому смыслу текста: убить злодея, пойманного на месте преступления, должны были родственники. Предполагать возможное вмешательство государства можно только в отношении несостоятельного преступника, которому удалось скрыться. Таким образом, положения русско-византийских договоров наиболее корректно, на мой взгляд, следует интерпретировать как устанавливающие расправу с преступником на месте преступления (в участии родственников, вероятно, действительно, отразились представления, связанные с кровной мстью, но не сама кровная мсть).

Хронологически следующим памятником древнерусского законодательства является Краткая редакция Правды Русской (XI в.) (далее — КП).²⁶ В первой же статье, относящейся к самой ранней части текста, так называемой «Древнейшей Правде», принятой при Ярославе Мудром, содержится упоминание *кровной мести* за убийство: «Убьеть мужь мужа, то мьстить брату брата, или сынови отца, любо отцю сына, или братучаду, любо сестрину сынови; аще не будеть кто мьстя, то 40 гривень за голову»²⁷. В другой её части, которую обычно относят к «Правде Ярославичей» и датируют второй половиной XI в., есть нормы, предписывающие убийство преступника, пойманного с поличным на месте преступления. В статье 21 говорится: «Аже убьють огнищанина у клѣти, или у коня, или у говяда, или у коровьѣ татьбы, то убити въ пса мѣсто, а то же поконь и тивуницу»²⁸. Принимаю интерпретацию, обоснованную Б. А. Романовым и А. Е. Пресняковым, согласно которой в этой статье идёт речь о расправе с убийцей огнищанина, а не с огнищанином-вором (в противном случае невозможно объяснить, зачем надо убивать уже убитого огнищанина, кроме того, эта статья относится к группе из трёх статей, в которых говорится о преступлениях в отношении огнищанина и их различных обстоятельствах: убийства «в обиду», «в разбой», «у клѣти...»²⁹). Статья 38 решает вопрос о наказании вора: «Аще убьють татя на своемъ дворѣ, любо у клѣти, или у хлѣва, то тои убить, аще ли до свѣта держать, то вести его на княжь дворь; а оже ли убьють, а люди будуть видѣли связань, то платити в немь».³⁰ Безнаказанно на месте преступления может быть убит вор, действовавший ночью. Если его не убивают сразу, а задерживают до рассвета, то в дело вступает княжеский суд.

Во всех остальных случаях, в том числе за убийство и кражу, КП предусматривает исключительно денежный штраф³¹. Как

видим, смертная казнь как наказание, назначающееся судом за те или иные тяжкие преступления, отсутствует. В то же время смерть как наказание КП в принципе допускается: в рамках кровной мести и как немедленное умерщвление убийцы огнищанина или вора, пойманных на месте преступления.

В Пространной редакции Правды Русской (далее — ПП), которую большинство исследователей относит к XII в., есть существенные отличия в этом отношении от КП. Во-первых, в ст. 1 с некоторыми изменениями повторяется ст. 1 КП о кровной мести, а в ст. 2 говорится о ней следующее: «По Ярославѣ же паки совкупишесе сынове его: Изяславъ, Святославъ, Всеволодь и мужи ихъ: Коснячъко, Перенѣгъ, Никифоръ и ѿложиша убиение за голову, но кунами ся выкупати...»³². Обычно считается, что речь идёт об отмене Ярославичами кровной мести. Против этого, однако, выдвигается то соображение, что к праву кровной мести прямо апеллировал в рассказе ПВЛ под 1071 г. Янь Вышатич, боярин князя Святослава Ярославича, обратившийся к родственникам «лучших жён», умерщвлённых по наущению действовавших в Ростовской земле волхов: «Мьстите своихъ»³³. Если верны расчёты В. А. Кучкина³⁴, поездка Яня Вышатича в Северо-Восточную Русь должна датироваться осенью 1073 — весной 1074 г. До этого, не позже марта 1073 г. между Ярославичами началась «котора»³⁵, не утихавшая вплоть до смерти Святослава Ярославича в декабре 1076 г. Следовательно, совещание, которое имеется в виду в ПП, могло состояться только до марта 1073 г. Это обстоятельство привело некоторых историков к мысли о том, что отмена кровной мести либо не имела успеха³⁶, либо этой отмены вообще не было, а Ярославичи постановили лишь откладывать осуществление кровной мести, с тем чтобы преступник в течение некоторого срока смог выплатить виру³⁷. Наконец, ещё В. И. Сергеевич усматривал в «убиении за голову» не кровную месть, а смертную казнь, и именно эту последнюю якобы отменили Ярославичи.³⁸ Эти объяснения представляются, впрочем, не самыми удачными, поскольку после эпизода с Янем Вышатичем и волхвами свидетельств о кровной мести как о легитимном в правовом отношении акте в источниках больше нет. Ст. 2 ПП явно связана со ст. 1 (в которой постановление о кровной мести повторяется именно потому, что в следующей статье идёт речь о её отмене; далее же уточняется, что «ино все, яко

же Ярославль судить, также и сынове его уставиша»³⁹). Кроме того, смертная казнь была уже отменена Владимиром Святославичем, а о её восстановлении в период между концом X и второй половиной XI в. ничего неизвестно. Придерживавшийся другого мнения Я. Н. Шапов полагал, что «светская княжеская власть вернулась к использованию смертной казни сразу после смерти Владимира»⁴⁰. В качестве примера историк приводил летописные упоминания о расправе с перебившими варяжских наёмников новгородцами в 1015 г., истреблении Мстиславом Изяславичем в 1069 г. киевлян, участвовавших в восстании 1068 г., и убийстве новгородским князем Глебом волхва, о чём в летописи сообщается под 1071 г. Однако А. А. Горский справедливо обратил внимание на то, что ни один из этих эпизодов легитимным наказанием считать нельзя, так как они «говорят не об основанных на правовой норме казнях, а о совсем других казусах соответственно мести, внесудебной расправе (осуждённой современниками) и убийстве предводителя повстанцев в ситуации, чреватой вооружённой схваткой»⁴¹. Несмотря на некоторые неточности в предложенной историком интерпретации (Ярослав никак не мог мстить за убитых варягов: последние не были его родственниками — если только не употреблять слово «месть» в бытовом, а не в юридическом значении; расправа Мстислава Изяславича с киевлянами не просто была «осуждена» современниками, но летопись специально подчёркивает, что князь некоторых киевлян «без вины погуби не испытавь»⁴², т. е. без расследования), с ним можно согласиться.

Вряд ли удачной следует признать недавнюю попытку А. Поппе охарактеризовать убийство Бориса и Глеба в рамках правовых категорий (по его словам, Святополк вынес им «тайный смертный приговор»)⁴³. Рассуждения А. Поппе основываются на его идее о происхождении князей-страстотерпцев от брака Владимира Святославича с византийской принцессой Анной и соответственно на предположении о попытке Владимира «византинизировать» характер престолонаследия, т. е. в данном случае — передать киевский стол в обход старшего Святополка его младшим братьям. Сама эта концепция является в высшей степени сомнительной⁴⁴, но, даже если её принять, никаких оснований (кроме риторических) говорить именно о *приговоре* тут нет: сам А. Поппе постоянно пишет об умерщвлении Бориса и Глеба как о тайном политическом убийстве⁴⁵,

что в точности соответствует показаниям всех источников; никаких данных о том, что Святополк вынес в отношении своих конкурентов именно судебный приговор (наподобие советских тайных приговоров, которые, как некоторые считают, выносились в отношении политических противников режима, бежавших за границу) не существует. Равным образом нет никаких оснований выделять именно убийство Бориса и Глеба: Святополк стремился устранить не только их, но и других братьев. В самом деле, кроме Бориса и Глеба, был убит ещё и Святослав, попытавшийся бежать в Венгрию. А. Поппе считает указание на убийство Святослава поздней вставкой летописи, ссылаясь на то, что оно отсутствует в сохранившем, по его мнению, более раннюю традицию «Чтении» Нестора⁴⁶. Однако в «Чтении» Нестора вообще не говорится, например, и о войне Ярослава со Святополком, а просто сказано, что «по умертвии оканьнаго прия власть блаженную братъ именемъ Ярославъ», который, разумеется, «бѣ ... правѣднь и тихъ, ходяй в заповѣдехъ Божиихъ». Изгнание же из Киева Святополка было якобы следствием крамолы «отъ людей»⁴⁷. Идеологический характер правки событий в «Чтении» очевиден: «праведный и тихий» Ярослав на деле вёл длительную и жестокую борьбу за власть. Устранение древлянского князя также легко объясняется: Нестор вообще убирал ненужные для его главной задачи — прославление двух князей-страстотерпцев — подробности⁴⁸; а упоминание третьей жертвы Святополка, культ которой почему-то не сложился, — деталь более чем неудобная. Известно, что в Средние века «лишние» персонажи в истории правящих династий устранялись даже в хрониках⁴⁹, что уж говорить об агиографическом жанре. Значимые персонажи для Нестора — это Борис и Глеб (идеальные герои-жертвы), Святополк (злодей), Ярослав (герой — восстановитель справедливости; характерно, что до того, как он вступает в эту свою роль, он по имени не называется, в эпизоде о неудавшемся бегстве Глеба фигурирует лишь некий «иной» князь в «полунощны[х] стран[ах]») ⁵⁰. Списка сыновей Владимира, в отличие от летописи и «Сказания», в «Чтении» вообще нет, никакие другие Владимировичи, кроме нужных для агиографического повествования героев, не упомянуты (просто сказано: «быша сынове мнози у Владимира») ⁵¹. Этой же концепцией руководствовался, хотя и не столь последовательно, автор «Сказания»: список Владимировичей (правда, искажённый) в «Сказании»

есть, но готовящийся принять смерть Глеб молится там почему-то не обо всех братьях, а только о Борисе («старѣйшино уности моя»), Ярославле («брате и поспѣшителю») и Святополке («брате и враже»)⁵². Поэтому понятно, почему, по Нестору, замысел Святополка истребить «прочную братью» не удался⁵³: герой — восстановитель справедливости остался жив. Обратную ситуацию — вставку в летопись упоминания об убийстве ничем не примечательного князя — объяснить крайне сложно, если вообще возможно. И конечно, факт отсутствия Святослава в «Чтении» нужно считать аргументом не в пользу большей его древности по сравнению с летописной версией, а, наоборот, важным аргументом против такого предположения о соотношении текстов. Не менее важно, кроме того, чем реальные события, — то, как они изображаются в источниках. Между тем во всех источниках, и в летописи, и в агиографических памятниках гибель Бориса и Глеба это незаконное тайное убийство, а человек, по чьему приказу оно совершилось, сравнивается с Каином. Параллель с убийством Авеля Каином не оставляет ни малейших сомнений в том, что, с точки зрения древнерусских книжников, убийство Бориса и Глеба не имело никакого отношения к праву — ни к Божественному, ни к мирскому. С другой стороны, убийство Святослава упоминается в паримийных чтениях о Борисе и Глебе⁵⁴, составитель которых, не в пример Нестору или автору «Сказания», явно не отличался выдающимися литературными способностями⁵⁵ и сохранил в своём тексте это, в общем-то, «ненужное» в контексте прославления Бориса и Глеба (тем более в богослужебном тексте) летописное известие.

Сказанное выше позволяет говорить о том, что «гуманное» постановление Ярославичей всё-таки имело успех. Так или иначе, ясно, что уже во второй половине XI в. кровная месть как законный способ расправы с преступником уходил в прошлое.

В ст. 40 ПП также содержится разрешение на убийство ночного вора, пойманного на месте преступления: «Аже убьють кого у клѣти или у котороѣ татбы, то убьють во пса мѣсто; аже ли и додержать свѣта, то вести на княжь дворь; оже ли убьють и, а уже боудуть людие связана видѣли, то платити в томь 12 гривень»⁵⁶.

Юридические источники не дают возможности увидеть, как все эти правовые коллизии действовали на практике. Здесь может помочь обращение к нарративным памятникам, в част-

ности к Киево-Печерскому Патерику, где в «Слове о блаженном Агапите лечце» рассказывается о том, как некий врач, «арменинь родом» прислал в монастырь «нѣкого осужена на смерть». ⁵⁷ Из этого может сложиться впечатление, что в XII в. (которым датируется древнейшая редакция Патерика ⁵⁸) всё-таки суды приговаривали к смертной казни как таковой, пусть, вероятно, и эпизодически. Однако свидетельство другого рассказа «Патерика» убеждает в том, что здесь возможна и другая трактовка. Три неких человека хотели «наругатися» другому блаженному монаху — св. Григорию Чудотворцу. Два из них сказали святому: «Сий друг нашъ осужень есть на смерть. Потщися избавити его — дай же ему чим искупити ся от смерти. Григорий же восплакася жалостию, вѣдаше бо, яко сужень на смерть». На вопрос святого: «Коею смертию осужен бысть», обманщики ответили: «На древѣ повѣшен будет» ⁵⁹. Совершенно очевидно, что смертная казнь в данном случае была не обязательным, а опциональным наказанием в случае, если преступник оказывается, пользуясь выражением русско-византийских договоров, «неимовитым». М. Ф. Владимирский-Буданов справедливо заметил, что смертная казнь назначается здесь «при несостоятельности преступника» ⁶⁰, что в точности соответствует нормам договоров 911 и 944 г.

В трёх статьях ПП, соответственно за разбой «безъ всякая свады» (т. е. убийство в разбое без всякого повода, без ссоры); конокрадство; поджог гумна и двора, фигурирует такое наказание, как «поток и разграбление/грабѣж» или просто «поток» ⁶¹, которое представляло собой лишение преступника правовой субъектности, сопряжённое с определёнными суровыми карами: заточением, ссылкой, конфискацией или разграблением имущества, а иногда и со смертной казнью ⁶². Как показывают летописные данные, как элемент «потока и разграбления» смертная казнь применялась довольно часто. В 1024 г., согласно ПВЛ, Ярослав Мудрый расправился с волхвами в районе Суздаля: «...изъймавъ волхвы, расточи, а другыя показни» ⁶³. При этом в данном случае наказание, по-видимому, последовало не за политическое преступление, а за убийство «в разбое», так как волхвы избивали «старую чадь» за то, что она держала «гобино», и, очевидно, грабили её. Вероятно, соответствующая норма обычного права существовала ещё до принятия Пространной Правды. Ряд упоминаний о казнях или о попытках

их совершить в ходе осуществления «потока и разграбления» есть в НПЛ⁶⁴. Очень красноречивое свидетельство читается под 1230⁶⁵ г. Во время одного из конфликтов посадник Внезд Водовик «възъвари городъ въсь ... поидоша съ вѣчя, и много дворовъ розграбиша, а Волоса Блуткиница на вѣчи убиша; рече посадник: “ты еси мои дворъ хотель зажечи”»⁶⁶. В отличие от остальных, «политических» случаев применения смертной казни в рамках «потока и разграбления», здесь противник посадника формально обвинён в уголовном преступлении — попытке поджога двора. За поджог данная кара полагалась и по Пространной Правде.

Смертная казнь за политические преступления как элемент «потока и разграбления» упоминается в летописях гораздо чаще, что, конечно, связано с кругом интересов их составителей (как мы видели, кары за убийство «в разбое» и поджог двора были зафиксированы в источниках лишь постольку, поскольку события, следствием которых они явились, имели политическое значение)⁶⁷.

Возможно, как убийство в рамках «потока и разграбления» следует рассматривать расправу, учиненную ещё в 983 г. киевскими язычниками с варягами-христианами, отцом и сыном; отец отказался отдавать сына для жертвоприношения языческим богам.⁶⁸ Если расценивать её с правовой точки зрения, можно считать, что это было наказание за оскорбление языческого *sacrum*. Тогда его можно сопоставить со знаменитым установлением *Additio sapientum* «Фризской правды» *De honore templorum*: «Того, кто взломает храм и вынесет оттуда что-либо священное, пусть отведут к морю и к песку, который покрывает морское побережье, пусть отрежут его уши, оскопят и принесут в жертву богам, храмы которых он осквернил» (*Qui fanum effregerit et ibi aliquid de sacris tulerit, ducitur ad mare, et in sabulo, quod accessus maris operire solet, finduntur aures eius, et castratur et immolatur diis, quorum templa violavit*).⁶⁹ Речь здесь идёт, конечно, не о смертной казни, а о сакральной расправе, сопряжённой с жертвоприношением.

Договор смоленского князя с Ригой и Готским берегом (1223–1225 гг.) предусматривает умерщвление ещё в одном случае — за прелюбодеяние, виновник которого застигнут на месте преступления: «Оже имуть русина вольного у вольное жены въ ризѣ или на гтьскомь бѣрѣзѣ, оже убьють, и ть ть убить; паки ли не убьють, платити ему 10 грив[ен] сѣрѣбра.

Тако же и немъчицю смолинскѣ». ⁷⁰ Здесь рассматривается хорошо известное уже древним законодательным памятникам прелюбодеяние *in flagranti* (т. е. когда «преступников» застигают на месте преступления). Для греко-римского права было характерно дозволение немедленной расправы с обоими прелюбодеями; расправа же с одним прелюбодеем — мужчиной — встречается только в некоторых варварских правдах ⁷¹ (византийское право вообще не знало расправы с прелюбодеями на месте «преступления» ⁷²).

Очевидно также, что альтернативой немедленного убийства на месте преступления для лица, схваченного с поличным, является отнюдь не смертная казнь, а денежный штраф (вира).

Когда же в юридических памятниках появляется «настоящая» смертная казнь, т. е. установленное законом лишение человека жизни в качестве наказания, полагающегося за определённые преступления? В законодательных памятниках конца XIV—XV вв. — Двинской уставной грамоте и Псковской судной грамоте (далее — ПСГ) — смертная казнь уже есть. В Двинской грамоте (1397 или 1398 гг.) она полагается за третий случай воровства («татьбы»): «а уличат втретые, ино повесити» ⁷³. Псковская судная грамота, первоначальный вариант которой, по мнению её исследователя Ю. Г. Алексева, возник в конце XIV в., а сохранившаяся редакция — после 1462 г. ⁷⁴, постановляет уже «не дати живота» «крим(с)кому татю» (т. е., очевидно, лицу, совершившему кражу из стратегически важного псковского центра — Крома), «коневому татю» (конокраду), «переветнику» (изменнику), «зажигалнику» (поджигателю) (ст. 7). В ст. 8 смертная казнь предписывается в отношении лица, совершившего кражу «на посаде» (т. е. вне кремля) в третий раз. ⁷⁵ Ю. Г. Алексеев уже справедливо заметил, что за два указанных в ст. 7 ПСГ состава преступления — поджог и конокрадство — в соответствии с нормами ПП полагался поток и разграбление. Историк считает, что «кромского татя» и «переветника» добавили сюда составители ПСГ ⁷⁶. Однако кража из Крома и государственная измена — это самые настоящие политические преступления, за которые, как мы помним, в рамках обычного права виновного также ждали поток и разграбление. Так что здесь, вероятно, стоит говорить не о создании новых правовых норм, а о кодификации обычного права при постепенном вытеснении архаического потока и разграбления «нормальной» смертной казнью.

Новая реальность находит своё отражение и в нарративных памятниках. В НПЛ, например, под 1398 г. в рассказе о борьбе Новгорода и Москвы за Двинскую землю⁷⁷ говорится о том, как новгородцы наказали обвинённых ими в измене двинских воевод: «...а воевод заволочкых Ивана и Конана с други изима-ша, овых смертию казниша, а Ивана и брата его Афанаса, Герасима, Родивона исковаша, кто водиль Двиньскую землю на зло». Князя Фёдора ростовского новгородцы пощадили, он был принуждён лишь вернуть пошлины и присуд, которые он незаконно, с их точки зрения, «поимал». Ему, по словам летописца, «самому с други живот даша»⁷⁸. Из этого летописного упоминания следует, во-первых, что государственная измена в соответствии с новгородским правом того времени (писаным, которое до нас не дошло, или обычным) каралась смертной казнью; во-вторых, что выражение «не дати живота», которое мы встречали выше в ПСГ, означает обычную смертную казнь, а не, допустим, коллективную расправу с потенциально летальным для виновного исходом («[не] дати живота» = «казнити смертию»).

Эту эволюцию А. А. Горский склонен объяснять распространением на Руси после установления ордынского владычества монгольских политико-правовых традиций, в рамках которых не только смертная казнь, но и физическое устранение противника (или потенциального противника) считались явлениями нормальными⁷⁹. Такая интерпретация вполне возможна, и учёный убедительно показывает, насколько изменилось в русском общественном сознании после монголо-татарского нашествия отношение к убийствам князей: от восприятия их как исключительных, inferнальных по своей сути преступлений, — к почти бесстрастной их фиксации. Однако, что касается именно смертной казни, то главная причина её появления в источниках в XIV в. кроется, по-видимому, всё же не в этом. Именно в XIV–XV вв. на Северо-Западе Руси идёт процесс более или менее чёткого политико-правового оформления различных социальных слоёв и групп населения и органов управления. Ярче всего этот процесс проявляется в постепенной смене нечётких, расплывчатых, окказиональных наименований более строгой социально-политической терминологией (хотя эта тенденция была далека от полной завершённости вплоть до гибели «северно-русских народоправств»). Разумеется, этот процесс должен был затронуть и право, причём трудно сказать, был ли

он направлен в этой сфере от меньшей жестокости к большей, поскольку и в принципе, и на практике умерщвление людей за определённые преступления вполне допускалось и домонгольской правовой традицией.

Дело заключается несколько в ином. В домонгольской Руси не существовало смертной казни *в том виде*, в котором она известна римскому, византийскому или новоевропейскому праву, что позволяло современникам вполне искренне считать, что смертной казни на Руси нет. Это очень хорошо видно из описания в ПВЛ неудачной «правовой реформы» Владимира Святославича: «Живяше же Володимеръ в страсъ Б(о)жьи, и умножишася [зело] разбоеве. И рѣша еп[и]с[ко]пи Володимеру: “Се умножишася разбоиници, почто не казниши ихъ?” Он же реч[е] имь: “Боюся грѣха”. Они же рѣша ему: “Ты поставленъ еси от Б[ог]а на казнь злымъ, а добрымъ на милованье, достоить ти казнити разбоиника, но со испытومъ”. Володимеръ же отвергъ виры, нача казнити разбоинику. И рѣша еп[и]с[ко]пи и старци: “Рать многа, оже вира, то на оружьи и на коних буди”. И реч[е] Володимеръ: [“Так[о] бу(д)[и]”. И живяш[е] Во(ло)димеръ] по устроенью отню и дѣдню»⁸⁰. Мотивировка Владимира («боюся греха») показывает, что он сомневался в совместимости с христианским учением смертной казни как таковой, а не расправы только с разбойниками. Этот текст присутствует в Новгородской I летописи «младшего извода»⁸¹ и, следовательно, находился в предшествующем ПВЛ так называемом «Начальном своде» 90-х гг. XI в., реконструированном А. А. Шахматовым.⁸² Последний относил этот текст даже к ещё более раннему времени — к так называемому «Древнейшему киевскому своду», который он датировал 1039 г.⁸³ Именно опираясь на текстологическое исследование А. А. Шахматова, в пользу достоверности известия о юридической реформе Владимира уже давно высказывался немецкий историк права Л. К. Гётц, допускавший, что «оно может предоставить достоверные сведения»⁸⁴. А. А. Гиппиус на основании анализа ряда лингвистических показателей пришёл к выводу о верности основных звеньев шахматовской схемы и предположил, что ядро начального летописания («Древнейший свод», по А. А. Шахматову) было создано до середины XI в., «возможно ещё при Владимире Святославиче»⁸⁵. Если предположение А. А. Гиппиуса верно, то этот текст должен рассматриваться как написанный

современником и, следовательно, степень его достоверности существенно повышается⁸⁶. С другой стороны, известно, что в конце XI в. киевский митрополит Иоанн II, грек по происхождению, занимал принципиально иную позицию по вопросу о применении смертной казни. В так называемых Канонических ответах (оригинал которых был написан по-гречески), рассуждая о необходимости преследования волхвов и чародеев, он писал: «Иже волхвованья и чародѣянья творяще ... я оже от зла не преложаться, яро казнити на възбраненье злу, но не до смерти убивати, ни обрѣзати сихъ тѣлесе: не бо приимаеть [сего] церкѣвное наказанье и ученье»⁸⁷. Воззрение, как мы видим, высказывается очень близкое к тому, которое проявилось в статье начального летописания под 996 г.: смертная казнь и членовредительные наказания даже таких отъявленных с точки зрения христианского вероучения богохульников, как языческие жрецы и чародеи, противоречат, согласно этому источнику, церковному учению (допустимы наказания, пусть и «ярые» — суровые, — но не умерщвление и членовредительство). Тот же взгляд разделял, как известно, и Владимир Мономах (ромей по матери и внук византийского императора), призывавший в «Поучении» своих сыновей: «Ни права, ни крива не убивайте, не повелѣвайте убити его. Аще будеть повинень см[е]рти, а д[у]ша не погубляете никакаяже х[ре]с[ть]яны»⁸⁸. Поэтому общетеоретическое противопоставление «кровожадных» византийских правовых норм «гуманным» древнерусским обычаям кажется несколько искусственным. Правда, как отмечают исследователи, позиция митр. Иоанна выглядит в этом отношении уникальной на фоне «более ранних установлений... как западного, так и восточного церковного права»⁸⁹.

Эта рекомендация может свидетельствовать также и о том, что по отношению к служителям языческого культа обычные нормы законности могли не соблюдаться (что и осуждается митр. Иоанном). Возможно, с этой точки зрения нужно объяснить и решительные действия Глеба Святославича в Новгороде и Яня Вышатича в Ростовской земле как раз в 70-х гг. XI в., а также сожжение волхвов в Новгороде в 1227 г., не вызвавшее, между прочим, энтузиазма у местного летописца: «... ижгоша вълхвы 4, творяхуть е потворы (чародейство, колдовство. — П. Л.) дѣюще, а богъ вѣсть; и съжгоша ихъ на Ярославѣ дворе»⁹⁰.

То же самое, по-видимому, относится и к ст. 65 ПП: «А се аже холопъ ударить свободна мужа, а убѣжить в хором, а господин его не выдасть, то платити за нь господину 12 гривен; а затѣмъ аче и кдѣ налѣзеть удареныи тѣ свего истыця, кто его удариль, то Ярославъ былъ уставиль убити и, но сынове его по отци уставиша на куны, любо бити и розвязавше, любо ли взяти гривна кунъ за соромъ»⁹¹. В. И. Сергеевич усматривал в ней указание на то, что Ярослав «мог узаконить смертную казнь рабу по приговору суда», а Ярославичи смягчили эту норму, заменив смертную казнь телесным наказанием⁹². Л. К. Гётц оспаривал это предположение, допуская ошибку составителя («автора») ПП, поставившего вместо «бити» — «убити»⁹³. Однако это — типичная трактовка *ad hoc*, предусматривающая необходимость конъектуры, не подкреплённой рукописной традицией и ненужной с точки зрения смысла. В действительности здесь ни о каком суде не сказано, а подразумевается расправа с холопом как с лицом, находящимся в определённом отношении вне правовой системы. Эта статья должна быть поставлена в связь с известным положением 89 статьи ПП «а в холопѣ и в робѣ виры нѣтуть».⁹⁴ Подобное правовое положение раба было характерно для всей германо-славянской раннесредневековой Европы. Как отмечает К. Модзелевский, «вергельд (а на Руси вира. — П. Л.) был важнейшим признаком принадлежности к родственной и племенной общностям и одновременно знаком правовой субъектности человека». Поэтому «невольника не признавали субъектом права ни в какой ситуации: ни тогда, когда он становился жертвой преступления, ни в ситуации, когда сам совершал преступление».⁹⁵ Например, у салических франков даже за убийство полусвободного лита выплачивалась сумма, хотя и меньшая, чем за свободного, но выводившаяся из неё и являвшаяся по существу вергельдом, однако за убийство раба платили обычный штраф в 35 солидов — как, например, за кражу скота⁹⁶. За отравление ядом лангобардский Эдикт Ротари предписывает виновных в этом раба или рабыню предать смерти без всякого «выкупа или оправдания» (*seruus aut ancilla ... ad occidendum tradatur, et nulla sit redemptio aut excusatio mortis serui uel ancille*)⁹⁷, тогда как свободный человек за отравление другого свободного лишь выплачивал вергельд.

Таким образом, внесудебная расправа с лицом, лишённым правовой субъектности, никак не может быть названа смертной казнью⁹⁸.

Поэтому князь Владимир Святой, христианин-неофит, мог быть вполне искренне убеждён в том, что, отменив казнь разбойников на византийский манер, ввести которую ему посоветовали епископы-греки, он тем самым избавляется «от греха», ведь, по представлениям того времени, вира за убийство означала отсутствие смертной казни.

Очевиден довольно-таки любопытный факт. Несмотря на то, что византийское уголовное законодательство хорошо знали на Руси (соответствующие тексты «Эклоги», «Прохирона», других законодательных памятников в том или ином виде были, по-видимому, известны ещё в домонгольское время), действующее древнерусское право в том, что касается наказаний, зачастую отличалось от них принципиально. Приведу лишь один пример. Согласно «Эклоге», византийскому своду законов VIII в., «те, кто из какой-либо вражды или [с целью] ограбления имущества устраивают в городе пожар, предаются огню. Те же, кто вне городской территории со злым умыслом поджигает селения или поля, или постройки на полях, предаются казни мечом» (οἱ δὲ διὰ τινὰς ἔχτρας ἢ ἀρπαγὰς πραγμάτων ἐμπρησῶν ἐν πόλει ποιοῦντες πυρὶ παραδίδόσθωσαν· εἰ δὲ ἔξω πόλεως χωρία ἢ ἀγροὺς ἢ οἰρίας ἀγρῶν ἐξελίτηδες ἐμπρήσωσι, ξίφει τιμωρείσθωσαν)⁹⁹. Нормы «Эклоги» и эта в частности были известны на Руси ещё в домонгольское время: так, это постановление в славянском переводе и с добавлением фразы о церковном наказании¹⁰⁰ содержится в 15 ст. «Закона судного людем» краткой редакции — славянского юридического памятника IX в., попавшего на Русь, по-видимому, около середины XI в. и во всяком случае до XIII в.¹⁰¹ О существе дела там говорится так: «Иже за етеры вражды ли разъграбление дѣля имѣния огнемь вжагаеть храмы, аще въ градѣ, да огнемь съжагають и, аще ли въ вси ли в селѣ, мечемь да усѣкають и, а по църквьному закону в пость 12 лѣтъ предаеть ся, яко вражебникъ есть»¹⁰². В списке «Мерила праведного» XIV в., в котором есть также перевод «Эклоги», тоже читается эта статья, предписывающая смертную казнь за поджог: «Иже нѣкия ради вражды ли разграбления дѣля имѣния зажжения творящихъ въ градѣ, огню да предани будутъ, ли внѣ града, селища или села, ли дома селомь от начинания зажгутъ, мечемь до посѣчени будутъ»¹⁰³. И тем не менее ничего общего древнерусское наказание за поджог двора с византийской карой за соответствующее преступление не имеет, зато оно очень похоже, например, на наказания типа «потока и разграбления»,

характерные для «варварской Европы» и направленные на лишение индивида, виновного в тяжком преступлении, правовой субъектности. В качестве примера можно привести 98-ю статью древненорвежского областного свода законов Гулатинга (отмеченную в контексте сравнительного исследования Правды Русской М. Б. Свердловым¹⁰⁴), согласно которой, человек, виновный в поджоге дома, становился *utlagr* и *uheilagr*, т. е. «находящимся вне закона» и «нечестивым», и назывался *brennuvargr*¹⁰⁵ — это правовой термин, который можно перевести как «объявленный вне закона поджигатель»¹⁰⁶. В лингвистическом плане — это композит, состоящий из двух элементов: *brenna* (поджигать) и *vargr* (буквально: волк, — понятие, широко применявшееся в древнегерманском праве именно по отношению к лицам, объявленным вне закона и подлежащим наказанию, схожему с древнерусским «потоком и разграблением»).

То же самое можно сказать и о проблеме смертной казни вообще. Именно в варварском праве весьма часто наблюдается та же двойственность, что и в древнерусском. Так, уже в «Германии» Тацита, в главе XII, казалось бы, прямо говорится о смертной казни: «На [народном] собрании можно обвинять, а также принимать решение о смертной казни (*discrimen capitis intendere*). Наказание различается в зависимости от преступлений: предателей и перебежчиков они вешают на деревьях, трусливых и робких и запятнавших [своё] тело пороком они топят в грязи и болоте, набросав сверху вязанки хвороста»¹⁰⁷. Однако в главе XXI видим нечто иное: «...*даже* (курсив мой. — П. Л.) убийство искупается определённым количеством крупного и мелкого скота (*luitur ... etiam homicidium certo armentorum ac resorum numero*), и возмещение получает вся семья...»¹⁰⁸. Ясно, что основным наказанием за преступление является вергельд в его древней форме — компенсации родственникам жертвы и средства предотвращения кровной мести, а «смертная казнь» за предательство и схожие с ним преступления, направленные против общества в целом, весьма напоминают древнерусские вечевые расправы, жертвами которых тоже часто становились люди, обвинённые в политических преступлениях¹⁰⁹. Более того, не исключено, что рассказ Тацита о германских смертных казнях основывается на недостаточно понятой им информации: на самом деле это могли быть не казни, а расправы с преступниками на месте преступления и тайные убийства¹¹⁰.

Хотя в ряде варварских правд, как правило более поздних или в большей степени подвергнувшихся влиянию римского права, смертная казнь упомянута вполне однозначно (например, в Рипуарской Правде фигурирует даже смертная казнь за неверность королю: *Si quis homo regi infidelis extiterit, de vita conponat, et omnes res suas fisco censeantur*¹¹¹), во многих сохраняется характерная для архаических правовых представлений двусмысленность. В Салической Правде, в которой «неотменимая» смертная казнь по отношению к свободному человеку отсутствует¹¹², она зато упоминается применительно к рабам и литам. Чрезвычайно красноречиво постановление о том, что за одинаковое преступление свободный человек выплачивает штраф, а раб подлежит смерти¹¹³. Согласно Баварской Правде, точно как в Правде Русской, вор, пойманный ночью на месте преступления, может быть там же и убит: «Вор, пойманный в ночное время при краже, если будет убит, когда он несёт похищенные вещи, никаких жалоб на это убийство не должно возникать» (*Fur nocturno tempore captus in furto, dum res furtivas secum portat, si fuerit occisus, nulla ex hoc homicidii querella nascatur*). Более того, общее постановление относительно наказания за кражу, читающееся в *Lex Baiwariorum* ранее (в Правде Русской такое общее постановление отсутствует), показывает, что обычная кража каралась штрафом: «Если какой либо свободный что-либо украдёт, за любую вещь он должен заплатить штраф *niungeldo*, то есть возместить стоимость девятикратно» (*Si quis liber aliquid furaverit, qualemcumque rem niungeldo conponat, hoc est novem capita restituat*)¹¹⁴. То же самое — в англосаксонском законодательстве. В законах уэссекского короля Ины (между 688 и 694 гг.¹¹⁵) есть две статьи, в которых по-разному трактуется кража. В 7-й статье говорится: «Если кто-либо украдёт, при условии, что его жена и его дети не знают [об этом], он должен заплатить 60 шиллингов штрафа» (*Gif hwa stalie, swa his wif nyte 7 his bearn, geselle LX scill. to wite*). В 12-й вопрос решается иначе: «Если вор пойман, пусть он умрёт, или пусть его жизнь будет выкуплена его вергельдом» (*Gif deof sie gefongen, swelte he deade, odde his lif be his were man aliese*)¹¹⁶. Исследователи полагают, что в первом случае речь идёт о обычной процедуре наказания вора, а во втором — о расправе с вором, пойманным на месте преступления (Ф. Либерманн даже добавил в текст своего немецкого перевода этой статьи слово «handhaft», т. е. пойман-

ный с поличным: «Wenn ein Dieb [handhaft] gefangen...»¹¹⁷. Таким образом, в Уэссексе VII в., как, очевидно, и на Руси, «нормальным» наказанием для вора был денежный штраф («вира» русского права), а расправа с вором, пойманном на месте преступления, представляла собой особый казус. Пользуясь выражением Киево-Печерского патерика, возможность «искупиться от смерти» в аналогичном случае предоставлял и лангобардский Эдикт Ротари: «Если какой либо свободный человек совершит кражу, и в этой краже будет задержан, то есть совершит *fegang* (крупную кражу¹¹⁸. — П. Л.), не менее 10 силикв [стоимостью], пусть вернёт за кражу в девятикратном размере и заплатит за такую вину 80 сол[идов], или пусть лишится жизни» (Si quis liber homo furtum fecerit, et in ipsum furtum, usque ad decem silequas, furtum ipsum sibi nonum reddat, et conponat pro tali culpa sol. octuginta, aut animae suae incurrat periculum)¹¹⁹. Здесь, таким образом, мы встречаемся и с известной по русским материалам альтернативой: либо выплата вергельда, либо смерть.

То же — в законах короля Витреда, правителя англосаксонского королевства Кент (вероятно, 695 г.¹²⁰), где в статье о воровстве говорится, что вора, пойманного на месте преступления, можно убить без выплаты вергельда, но если вор схвачен, то король может поступить с ним тремя способами: «либо его убивают, либо продают за море, либо освобождают его за [стоимость] его вергельда» (...odde hine man cwelle oþþe ofer sæ selle oþþe hine his wergelde alese)¹²¹ (тут, правда, есть и третий вариант — продажа за море, очевидно, в рабство, но важнее сама фиксация опциональности наказания).

Похожее установление есть и в *Additio sapientum* Фризской Правды, где ясно сказано: «Если кто украдёт лошадь, или корову, или взломает погреб, пусть будет наказан смертной казнью, или пусть спасёт свою жизнь с помощью выкупа (курсив мой. — П. Л.)» (Si quis caballum furaverit aut bovem, aut screonam effregerit, capitali sententia puniatur, vel vitam suam pretio redimat)¹²². Аналогично и в *Ractus pro tenore pacis* сыновей Хлодвига Хильдеберта I и Хлотаря I (VI в.): «...и пусть разбойник имеет возможность выкупа. [И] если возможность отсутствует, пусть на трёх судебных собраниях будет представлен родственникам и, если его не выкупят, пусть будет лишён жизни» (...et sic latro redemendi se facultatem habeat. [Et] si facultas deest, tribus mallis parentibus offeratur et, si non redemitur, uita careat)¹²³. Здесь мы видим, что за виновного выкуп

вносил либо он сам, либо родственники, что вполне естественно. Так, очевидно, дело обстояло и на Руси, и в свете этого проясняется, в чём именно состоял христианский подвиг св. Григория Чудотворца: он был готов отдать свои книги для выкупа постороннего человека, которому могла грозить казнь.

Итак, для «варварского» древнегерманского права характерна та же расплывчатость в применении смертной казни, что и для права древнерусского; смертная казнь совершившему преступление свободному человеку «изначально грозила лишь редко и при этом как правило альтернативно к *compositio*»¹²⁴.

Ярче всего специфика правового сознания «варваров», из-за которой возникает столько затруднений при попытке ответить на «простой» вопрос, была ли у них смертная казнь, видна во Фризской Правде (*Lex Frisionum*), где есть постановление «О людях, которые могут быть убиты без возмещения» (*De hominibus qui sine compositione occidi possunt*) (V, 1). Перечислены в нём следующие: «Участник судебного поединка; тот, кто убит в бою; и прелюбодей; и вор, если он будет пойман во рву, с помощью которого он пытался подкопать дом другого [человека]; и тот, кто, желая сжечь дом другого [человека], держит в руке факел, так чтобы огонь достиг крыши или стены дома, тот, кто взламывает святилище, и ребёнок, исторгнутый из утробы и убитый матерью» (*Campionem; et eum, qui in praelio fuerit occisus; et adulterum; et furem, si in fossa, qua domum alterius effodere conatur, fuerit repertus; et eum, qui domum alterius incendere volens, facem manu tenet, ita ut ignis tectum vel parietem domus tangat; qui fanum effregit; et infans ab utero sublatus et enecatus a matre*)¹²⁵. С точки зрения как римско-византийского¹²⁶, так и современного права эта статья представляет собой бесформенное нагромождение разнородных казусов, но если присмотреться внимательнее, то мы увидим здесь наших старых знакомых по древнерусским юридическим нормам: вора, застигнутого на месте преступления (но отнюдь не вора как такового!), прелюбодея, пойманного *in flagranti*¹²⁷, поджигателя. Все эти преступники *могли быть* умерщвлены, но, если называть такое умерщвление смертной казнью, надо называть смертной казнью и детоубийство, совершённое матерью, или гибель участника судебного поединка на «поле»¹²⁸.

Итак, возвратимся к очевидному парадоксу, о котором говорилось вначале: одинаково квалифицированные учёные могли как признавать несомненное существование смертной казни

в домонгольской Руси, так и её несомненное отсутствие. В рамках существующей научной парадигмы, а главное вне учёта специфики правового сознания раннесредневековых обществ, радикально отличной от свойственного как римскому, так и новоевропейскому праву, разрешить эту дилемму невозможно¹²⁹. Поиски в древнерусских источниках смертной казни как высшей меры наказания в современном смысле слова обречены на неудачу — такого наказания в древнерусских юридических памятниках домонгольского времени нет. Нет оснований при этом усматривать в качестве принципиальной грани христианизацию. И до крещения прямых свидетельств о смертной казни нет ни в памятниках права (договоры Руси с Византией), ни в летописании.

Тем не менее умерщвление как легитимная форма кары в домонгольской Руси существовало. Оно, во-первых, могло применяться как *элемент* сложного архаического наказания «потока и разграбления». Во-вторых, оно использовалось в определённых ситуациях: сюда относится расправа с преступником (убийцей, вором, прелюбодеем) на месте преступления и казнь «неимовитого» человека, не сумевшего выплатить виру. В-третьих, следует отметить очевидное восприятие древнерусским обществом как в определённой мере легитимных бессудных расправ с отдельными категориями преступников — например, со служителями языческого культа, по отношению к которым могла, как мы видели, действовать даже отменённая к тому времени кровная месть, или с холопами, в принципе лишёнными правовой субъектности.

Можно ли считать бессудную расправу на месте преступления смертной казнью? Во многом это вопрос терминологии, важнее, однако, что такие расправы нельзя смешивать ни со смертной казнью римского или византийского права, ни со смертной казнью, известной в послемонгольской Руси, — наказанием, несомненно, публично-правового характера (ещё Н. П. Загоскин совершенно справедливо, как представляется, отказывался считать убийство вора «во пса место» и расправу с холопом «уголовным наказанием»¹³⁰).

Проблема историографического казуса с древнерусской смертной казнью заключается, по-видимому, во-первых, в укorenившейся (особенно в советское время) тенденции рассматривать древнерусское право вне европейского контекста, во-вторых, в модернизации самой постановки проблемы: анализ

древнерусских правовых представлений подменяется попыткой уложить своеобразные средневековые нормы в прокрустово ложе «правильных» (т. е. римско-византийских или современных) юридических понятий.

- ¹ *Владимирский-Буданов М. Ф.* Обзор истории русского права. М., 2005. С. 388–389.
- ² *Малиновский И. И.* Лекции по истории русского права. Ростов-на-Дону, 1918. С. 346.
- ³ *Загоскин Н. П.* Очерк истории смертной казни в России. Речь, читанная 5 ноября 1891 г., в торжественном годовичном собрании Императорского Казанского университета. Казань, 1892. С. 17, 27. Примеры применения смертной казни, приводимые Н. П. Загоскиным, отчасти основаны на неправильном понимании источника («казнь людоедов» в Новгороде в 1230 г.), отчасти не имеют, как я полагаю, к смертной казни прямого отношения («осуждённый на смерть» в Киево-Печерском патерике, расправа с волхвами в Новгороде в 1227 г.; см. также ниже об этом).
- ⁴ *Горский А. А.* «Всего еси исполнена Земля Русская...». Личности и ментальность русского Средневековья. М., 2001. С. 101.
- ⁵ *Чебаненко С. Б.* «Сага об Олаве Трюггвасоне»: общинное правосудие и кровная месть в Древней Руси // *Український історичний збірник*. 2004. Вип. 7. С. 38–39.
- ⁶ См.: *Podskalsky G.* Principal Aspects and Problems of Theology in Kievan Rus' // *Harvard Ukrainian Studies*. 1987. Vol. 11, № 3/4. P. 284.
- ⁷ *Шахматов А. А.* О Начальном Киевском летописном своде // *Он же*. История русского летописания. СПб., 2003. Т. I. Повесть временных лет и древнейшие русские летописные своды. Кн. 2. Раннее русское летописание XI–XII вв.
- ⁸ *Malingoudi J.* Die russisch-byzantinischen Verträge des 10. Jhds. aus diplomatischer Sicht. Thessaloniki, 1994. S. 85.
- ⁹ См., например: *Обнорский С. П.* Язык договоров русских с греками // *Он же*. Избранные работы по русскому языку. М., 1960 (1-е изд. — 1936 г.). С. 120.
- ¹⁰ *Malingoudi J.* Die russisch-byzantinischen Verträge. S. 85–86.
- ¹¹ *Кауштанов С. М.* К вопросу о происхождении текста русско-византийских договоров X в. в составе «Повести временных лет» // *Восточная Европа в древности и средневековье: Политическая структура Древнерусского государства. VIII Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В. Т. Пашуто. Тез. докл. М., 1996.*

- ¹² Мейчик Д. Русско-византийские договоры // Журнал Министерства народного просвещения (далее — ЖМНП). 1915. Ч. LVII. Июнь. С. 362.
- ¹³ См. об этом: *Свердлов М. Б.* От Закона Русского к Русской Правде. М., 1988. С. 68–73.
- ¹⁴ ПСРЛ. Т. I. Стб. 34. Об отражении в этой статье принципов именно древнерусского права см.: *Мейчик Д.* Русско-византийские договоры. С. 367–368.
- ¹⁵ См. об этом: *Goetz L. K.* Das Russische Recht (Русская Правда). Stuttgart, 1910. Bd. I. Die älteste Redaktion des russischen Rechtes. S. 144–146; *Черепнин Л. В.* Общественно-политические отношения в Древней Руси и Русская Правда // Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965. С. 140; *Никольский С. Л.* Кровная месть по русско-византийским договорам X в. // Восточная Европа в древности и Средневековье. Язычество, христианство, церковь. Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В. Т. Пашуто. Москва, 20–22 февраля 1995 г. Тезисы докладов. М., 1995. С. 60–62; *Малингуди Я.* Терминологическая лексика русско-византийских договоров // Славяне и их соседи. М., 1996. Вып. 6. Греческий и славянский мир в средние века и раннее новое время. Сборник статей к 70-летию ак. Г. Г. Литаврина. С. 63–67; *Свердлов М. Б.* Система русского права как основа международных договоров Руси X — первой трети XIII в. // От Древней Руси к новой России. Юбилейный сборник, посвящённый чл.-корр. РАН Я. Н. Шапову. М., 2005. С. 115–117.
- ¹⁶ См.: *Малингуди Я.* Терминологическая лексика... С. 64.
- ¹⁷ Там же. Стб. 38–39.
- ¹⁸ Эта интерпретация возможна при конъектуре «противиться» вместо «приготовиться» (см. об этом: *Malingoudi J.* Die russisch-byzantinische Verträge des 10 Jhds. Ein erster Deutungsversuch // *Byzantinoslavica*. 1997. Т. LVIII. Fasc. 2. S. 249). Конъектура была предложена ещё В. И. Сергеевичем (*Сергеевич В.* Греческое и русское право в договорах с греками X века // Журнал Министерства народного просвещения. 1882. Январь. Ч. ССХIX. С. 103–104). Я. Малингуди ссылается, во-первых, на конечную фразу статьи («Аще дасть руцѣ свои украдыи»), в которой усматривает противопоставление реконструированному чтению «Аще противиться тать...»; во-вторых, — на установление «Василик», согласно которому преступник, не доведший свой замысел до конца, не подвергался наказанию.
- ¹⁹ Об этом значении глагола «погубити» см.: *Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.)* (далее — СДРЯ). М., 2000. Т. VI. С. 498.
- ²⁰ *Мейчик Д.* Русско-византийские договоры. С. 368.

- ²¹ *Malingoudi J.* Die russisch-byzantinische Verträge des 10 Jhds. Ein erster Deutungsversuch. S. 249–250.
- ²² ОР ГИМ. Хлуд. № 76. Л. 24 об.–25. Цит. по: *Белякова Е. В.* О составе Хлудовского Номоканона (К истории сборника «Зинар») // Старобългарска литература. Кн. 37–38. София, 2007. С. 124.
- ²³ ПСРЛ. Т. I. Стб. 50–51.
- ²⁴ См., например: Памятники русского права (далее — ПРП). М., 1952. Вып. 1. Памятники права Киевского государства X–XII вв. С. 17 (комментарий А. А. Зимина); *Милов Л. В.* Легенда или реальность? (О неизвестной реформе Владимира и «Правде Ярославла») // *Ius antiquum. Древнее право.* 1996. № 1. С. 204; *Свердлов М. Б.* Система русского права... С. 116–117.
- ²⁵ *Сергеевич В.* Греческое и русское право... С. 103; ПРП. Вып. 1. С. 49; *Sorlin I.* Les traités de Byzance avec la Russie au Xe siècle (II) // *Cahiers du monde russe et soviétique.* 1961. Vol. 2. N 4. P. 464. Характерно, что в этом месте И. Сорлен вынуждена дать неточный перевод выражения «да убьют и»: «qu'on le tue» («пусть его убьют, пусть он будет убит» вместо правильного «пусть они его убьют»). Ссылка французской исследовательницы на предыдущую статью договора, в которой содержится постановление о том, что греков, совершивших преступление против Руси, нужно судить в соответствии с византийскими законами, вряд ли может быть тут аргументом: в одной из последующих статей прямо указывается, что как русский, так и грек, нанёсший телесное повреждение представителю другого народа, подлежат наказанию согласно «закону русскому». Таким образом, статьи об убийстве и телесных повреждениях, очевидно, представляют собой не просто конкретизацию общего положения, а его уточнение для данных специфических случаев.
- ²⁶ Ср., однако, недавнюю попытку А. П. Толочко пересмотреть соотношение КП и ПП (*Tolochko O.* The Short Redaction of *Pravda Ruskaia*: A Reconsideration // *Palaeoslavica. International Journal for the Study of Slavic Medieval Literature, History, Language and Ethnology.* 2007. Vol. 15. No. 1; *Толочко А.* Краткая редакция Правды Руской: Происхождение текста. Київ, 2009 (*Ruthenica. Supplementum.* 2)). Однако в его работах отсутствует детальное сопоставление текстов, аргументы, противоречащие точке зрения автора, обстоятельно не рассматриваются, текстологическое исследование сплошь и рядом подменяется общими рассуждениями. Между тем в КП имеются явные лучшие чтения по сравнению с ПП, что было уже давно отмечено в литературе (см.: *Тихомиров М. Н.* Исследование о Русской Правде. Происхождение текстов. М.–Л., 1941. С. 197–204). Такие лучшие чтения А. П. Толочко иногда не объясняет вообще, как, например, упоминание в КП убийства конюха Изяслава дорогобуж-

цами, отсутствующее в ПП. Иногда он трактует их с использованием интерпретацией *ad hoc* — например, объяснение того, что в ПП число «княжих мужей», участвовавших в принятии «Правды Ярославичей», точно соответствует числу князей, и при этом устраняется как минимум один «лишний» персонаж. Иногда же А. П. Толочко истолковывает такие «сложные случаи» *pro domo sua*. Так упоминание в перечне князей в КП Всеволода Ярославича перед Святославом он объясняет тем, что для автора XV в. (когда, по мнению А. П. Толочко, была написана КП) это «могло не казаться так существенно» и тот же составитель КП предпринял весьма сложные разыскания, причём не только в летописи, но и в «Чудесах свв. Романа и Давыда», чтобы сконструировать отсутствующего в ПП Микулу Чудина. Один и тот же книжник оказывается то жалким неумехой, забывшим оба своих предполагаемых источника (и летопись, и ПП), то весьма тонким исследователем, конструирующим свой текст чуть ли не в духе фальсификаторов новейшего времени.

27 Правда Русская / Под ред. Б. Д. Грекова. М.; Л., 1940. Т. I. Тексты. С. 70.

28 Там же. С. 71.

29 См.: Романов Б. А. Смердий конь и смерд (в Летописи и Русской Правде) // Известия Отделения русского языка и словесности императорской Академии наук. 1908 г. СПб., 1908. Т. XIII. Кн. 3. С. 30, сноска; Пресняков А. Е. Княжое право в древней Руси. Очерки по истории X—XII столетий. М., 1993. С. 203, сноска (1-е изд.: СПб., 1909). С лингвистической точки зрения такое понимание вполне возможно.

30 Правда Русская. Т. I. С. 71.

31 Ночная кража рассматривалась как квалифицированная и каралась более строго, чем обычная, в рамках разных правовых традиций, например, по законам Солона и XII Таблиц (см.: Kaufmann E. Zur Lehre von der Friedlosigkeit im Germanischen Recht // Beiträge zur Rechtsgeschichte. Gedächtnisschrift für Hermann Conrad / hg. von G. Kleinheyer und P. Mikat. Paderborn etc., 1979 (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft. Neue Folge, Heft 34). S. 337). В византийских «Василиках» сказано, что всякий может безнаказанно «убить [человека], приходящего ночью на поля» (Ἐξέστω παντὶ τὸν ἐν τοῖς ἀγροῖς νυκτὸς ἐλιόντα... ἀναρεῖν) (Basilicorum libri LX / ed. H. J. Scheltema, D. Holwerda, N. van der Wal. Groningen, 1988. 60. 39. 16. P. 3008). Таким образом, твёрдых оснований рассматривать данное положение Правды Русской как заимствование ветхозаветных юридических норм нет (ср.: Kaiser D. H. The Growth of the Law in Medieval Russia. Princeton, 1980. P. 72).

- 32 Правда Русская. Т. I. С. 104.
- 33 ПСРЛ. Т. I. Стб. 178.
- 34 См.: *Кучкин В. А.* Формирование государственной территории Северо-Восточной Руси в X–XIV вв. М., 1984. С. 64.
- 35 ПСРЛ. Т. I. Стб. 182.
- 36 *Фроянов И. Я.* Киевская Русь. Главные черты социально-экономического строя. СПб., 1999 (1-е изд. — 1974 г.). С. 62–63.
- 37 *Modzelewski K.* Barbarzyńska Europa. Warszawa, 2004. S. 121–122.
- 38 *Сергеевич В. И.* Лекции и исследования по древней истории русского права. СПб., 1903. С. 383–384.
- 39 Правда Русская. Т. I. С. 104.
- 40 *Щапов Я. Н.* О системах права на Руси в XI–XIII вв. // История СССР. 1987. № 5. С. 181.
- 41 *Горский А. А.* «Всего еси исполнена Земля Русская...». С. 106.
- 42 ПСРЛ. Т. I. Стб. 174.
- 43 *Поппэ А. В.* Земная гибель и небесное торжество Бориса и Глеба // ТОДРЛ. СПб., 2003. Т. LIV. С. 306.
- 44 См. аргументированную критику: *Толочко А. П.* Анджей Поппэ о становлении христианской Руси // Palaeoslavica. International Journal for the Study of Slavic Medieval Literature, History, Language and Ethnology. 2009. Vol. 17. N 2. P. 240–246; *Михеев С. М.* [Рец. на]: А. Поппэ. Христианская Русь в становлении. Олдершот; Берлингтон, 2007. XIX+362 с. // Российская история. 2010. № 1. С. 188–189.
- 45 *Поппэ А.* Земная гибель... С. 306.
- 46 Там же. С. 305, сноски
- 47 Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им / приготовил к печати Д. И. Абрамович. Пг., 1916. С. 14.
- 48 Это отмечалось неоднократно, см. только в новейшей работе: *Михеев С. М.* «Святополкъ съде в Киевѣ по отци». Усобицы 1015–1019 годов в древнерусских и скандинавских источниках. М., 2009. С. 86–95.
- 49 См. об этом на примере нормандских герцогов и хроники Дудона из Сен-Кантена: *Searle E.* Predatory Kinship and the Creation of Norman Power, 840–1066. Berkeley; Los Angeles, 1988. P. 93–94.
- 50 Жития... С. 7.
- 51 Там же. С. 5.
- 52 Там же. С. 41–42.
- 53 Там же. С. 13.
- 54 Там же. С. 140–141.
- 55 См. об этом: *Гунпиус А. А.* Летописные паремийные чтения о Борисе и Глебе: история текста и исторический контекст // Факты и знаки. Исследования по семиотике истории. М., 2010. Вып. 2.
- 56 Правда Русская. Т. I. С. 108.

- 57 Древнерусские патерики. М., 1999. С. 39–40. Здесь, впрочем, более вероятно переносное значение выражения «осуждена на смерть» (=«смертельно больного»), см.: *Чебаненко С. Б.* Сказание о Григории-чудотворце и правовые реалии Древней Руси последней трети XI века (по данным Киево-Печерского патерики) // *Слов'янські обрії*. Київ, 2006. Вип. 1.
- 58 См.: *Шахматов А. А.* Киево-Печерский патерик и Печерская летопись // *История русского летописания*. С. 97.
- 59 Древнерусские патерики. С. 44. С. Б. Чебаненко полагает, что «известие о Григории подразумевает не смертную казнь, а кровную месть за убийство» (*Чебаненко С. Б.* Сказание о Григории Чудотворце...), но это неосновательно, так как, во-первых, согласно Патерику, обманщики утверждали, что их собрат именно «осужень» на смерть (а не просто является жертвой преследователей), во-вторых, в тексте после этих слов говорится, что св. Григорий сам знал, что он «сужень на смерть» (Древнерусские патерики. С. 44), — очевидно, Богом. Разумеется в этом случае может идти речь только о параллели суда человеческого и суда Божьего, но никак не о кровной мести.
- 60 *Владимирский-Буданов М. Ф.* Обзор. С. 389.
- 61 Правда Русская. Т. I. С. 104–105, 107, 113.
- 62 См. подробнее: *Kaiser D.H.* The Growth of the Law. P. 65–68; *Лукин П. В.* «Поточи Мьстиславъ Полотьскій князь». Об одной из форм наказания в Древней Руси // *Древняя Русь: Вопросы медиевистики*. 2007. № 1(27).
- 63 ПСРЛ. Т. 1. Стб. 148. Глагол «показнити» здесь, вероятно, означает именно смертную казнь, а не просто наказание, так как «расточение» (собственно, ссылка) также было наказанием (см.: СДРЯ. Т. VI. С. 595).
- 64 См., например: ПСРЛ. Т. 3. С. 26, 67, 69, 70, 88, 353, 409.
- 65 См. о дате: *Бережков Н. Г.* Хронология русского летописания. М., 1963. С. 269–270.
- 66 ПСРЛ. Т. 3. С. 69.
- 67 См. подробнее: *Лукин П. В.* «Поточи Мьстиславъ...»... С. 32.
- 68 *Пичхадзе А. А., Ромодановская В. А., Ромодановская Е. К.* Жития княгини Ольги, Варяжских мучеников и князя Владимира в составе Синайского палимпсеста (РНБ, Q. п. I.63) // *Русская агиография. Исследования. Публикации. Полемика*. СПб., 2005. С. 302–303; ПСРЛ. Т. I. Стб. 82–83. Подробный источниковедческий анализ этого рассказа см.: *Lukin P. V.* Narration on the Varangians Martyrs in the Primary Chronicle and in the Synaxarion (Prologue) // *Scrinium: Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique*. Т. 7. *Ars Christiana*. In memoriam Michail F. Murianov (in print).

- 69 Lex Frisionum / hrsg. und übersetzt von K. A. Eckhardt und A. Eckhardt. Hannoverae, 1982 (MGH. Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum separatim editi. XII) (далее: LF). Additio sapientum. XI. 1. S. 102. X. Ср. довольно искусственную попытку объяснить это установление влиянием ветхозаветных правовых норм: *Nehlsen H.* Der Einfluss des Alten und Neuen Testaments auf die Rechtentwicklung in der Spätantike und im frühen Mittelalter bei den germanischen Stämmen // *Leges — Genta — Regna. Zur Rolle von germanischen Rechtsgewohnheiten und lateinischer Schrifttradition bei der Ausbildung der frühmittelalterlichen Rechtskultur* / hrsg. von G. Dilcher, E.-M. Distler. Berlin, 2006. S. 216–218.
- 70 Смоленские грамоты XIII–XIV вв. / Подг. к печати Т. А. Сумникова и В. В. Лопатин. М., 1963. С. 13.
- 71 *Kaufmann E.* Zur Lehre. S. 342–344.
- 72 Так, Эклога безальтернативно предусматривает для прелюбодеев отсечение носа (*Ecloga. Das Gesetzbuch Leons III und Konstantinos' V.* / hg. von L. Burgmann. Frankfurt am Main, 1983 (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte. Bd. 10). 17.27. S. 234; Эклога. Византийский свод законов VIII в. / Вступ. ст., пер. и ком. Е. Э. Липшиц. М., 1965. XVII. 41. С. 70), а в «Василиках» имеется специальное положение, признающее преступником супруга, чинящего самосуд над изменившей женой: «Если же кто-либо, схватив свою супругу в прелюбодеевании, убьёт [εἶ], если является простолюдином, отправляется в бессрочную ссылку, если же он пользуется каким-либо почётом, ссылается на определённый срок» (Εἰ δὲ καὶ τις τὴν αὐτοῦ γαμετὴν συλλαβὼν μοιχευομένην φονεύσει, εὐτελῆς μὲν ὢν διηνεκῶς εἰς ἔξορίαν πέμπεται, ἔν τινι δὲ τιμῇ ὢν προσκαίρως ἔξορίζεται) (*Basilicorum libri LX.* 60. 39. 1. P. 3004).
- 73 Грамоты Великого Новгорода и Пскова / Ред. С. Н. Валк. М.; Л., 1949. С. 145.
- 74 *Алексеев Ю. Г.* Псковская судная грамота и её время. Развитие феодальных отношений на Руси XIV–XV вв. Л., 1980. С. 11.
- 75 ПРП. М., 1953. Вып. 2. Памятники права феодально-раздробленной Руси XII–XIV вв. С. 287.
- 76 *Алексеев Ю. Г.* Псковская судная грамота. С. 45–48. См. аналогичную оценку в новейшем немецком исследовании ПСГ: «То, что государственный изменник карается смертной казнью, здесь (в ПСГ. — П. Л.) сформулировано так впервые» (*Baranowski G.* Die Gerichtsurkunde von Pskov. Frankfurt am Main, 2008 (Rechtshistorische Reihe. Bd. 364). S. 65)
- 77 О событиях см.: *Пресняков А. Е.* Образование Великорусского государства. М., 1998 (1-е изд. — Пг., 1918). С. 232–233; *Череп-*

- нин Л. В. Образование Русского централизованного государства в XIV–XV вв. М., 1960. С. 696–701.
- 78 ПСРЛ. Т. III. С. 392–393.
- 79 Горский А. А. «Всего еси исполнена Земля Русская...». С. 101–102.
- 80 ПСРЛ. Т. I. Стб. 126–127.
- 81 ПСРЛ. Т. III. С. 167.
- 82 См.: Шахматов А. А. Повесть временных лет // Он же. История русского летописания. С. 739.
- 83 Он же. Разыскания о древнейших русских летописных сводах // Он же. Разыскания о русских летописях. М., 2001. С. 415–416.
- 84 Goetz L. K. Das Russische Recht. S. 194.
- 85 Гиппиус А. А. История и структура оригинального древнерусского текста (XI–XIV вв.): комплексный анализ и реконструкция. Автореф. дис. ... д. ф. н. М., 2006. С. 26; см. также: Он же. Рекоша дружина Игоревы... К лингвотекстологической стратификации начальной летописи // Russian linguistics. 2001. N 25. P. 164.
- 86 Меня в данном случае не интересует сам вопрос о так называемой правовой реформе Владимира, связанный, в свою очередь, с не менее сложным вопросом о славянском переводе «Эклоги» (см. разные мнения по этим вопросам: Милов Л. В. Легенда или реальность; Живов В. М. История русского права как лингвосемиотическая проблема // Из истории русской культуры. М., 2002. Т. II. Кн. 1. С. 734–737).
- 87 Памятники древнерусского канонического права. Ч. I (Памятники XI–XV вв.) // Русская историческая библиотека. СПб., 1908. Т. VI. С. 4. За указание этого источника благодарю Е. В. Белякову.
- 88 ПСРЛ. Т. I. Стб. 245. Понимать слова Владимира Мономаха как свидетельство о смертной казни, как это делают некоторые учёные, нельзя, так как они могут относиться к самым разным видам расправ (например, в рамках «потока и разграбления»).
- 89 Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб., 1996 (Subsidia byzantinorossica. Т. I). С. 306.
- 90 ПСРЛ. Т. III. С. 65.
- 91 Правда Русская. Т. I. С. 112.
- 92 Сергеевич В. И. Лекции и исследования по древней истории русского права. М., 2004. С. 291.
- 93 Goetz L. K. Das Russische Recht. S. 216, Anm.
- 94 Правда Русская. Т. I. С. 114.
- 95 Modzelewski K. Barbarzyńska Europa. S. 176.
- 96 См.: Nehlsen H. Sklavenrecht zwischen Antike und Mittelalter. Germanisches und römisches Recht in den germanischen Rechtsaufzeichnungen. Göttingen etc., 1972. I. Ostgoten, Westgoten, Franken,

Langobarden (Göttinger Studien zur Rechtsgeschichte 7). S. 266–270. Предлагалась даже гипотеза, согласно которой расширение сферы смертной казни в каролингское время с распространением существовавшей ранее смертной казни для рабов на свободных людей (*Radbruch G. Der Ursprung der Strafrechts aus dem Stande der Unfreien // Elegantiae juris criminalis. Basel, 1950 (2te, neubearb. und erw. Aufl.). S. 5).*

⁹⁷ Edictus ceteraque Langobardorum leges cum constitutionibus et pactis principum beneventanorum ex maiore editione monumentis Germaniae inserta / ed. F. Bluhme. Hannoverae, 1869 (MGH. Fontes iuris Germanici antiqui in us. schol.) (далее: LL). 142. S. 29.

⁹⁸ П. С. Стефанович высказал предположение о том, что князь в Древней Руси мог назначать «высшую меру» — смертную казнь — для своих дружинников за предательство (*Стефанович П. С. Князь и бояре: клятва верности и право отъезда // Горский А. А., Кучкин В. А., Лукин П. В., Стефанович П. С. Древняя Русь: очерки политического и социального строя. М., 2008. С. 257).* Если его принять, тогда дружинники оказываются ещё одной категорией населения, на которую могла распространяться смертная казнь, и здесь возможны размышления в связи с этим о степени и характере зависимости дружинников от князя. Однако, как представляется, пока П. С. Стефановичу доказать свою гипотезу не удалось. Помимо интересного, но не доказательного самого по себе привлечения соответствующих постановлений датского свода законов Vederlov, приведены следующие аргументы: фраза, вложенная летописцем в уста князя Святослава Всеволодича: «Рядь наш такъ есть: оже ся князь извинить, то въ волость, а мужь у голову» (ПСРЛ. Т. II. Стб. 603–604); расправа Ярослава Мудрого с новгородским посадником Константином Добрыничем (ПСРЛ. Т. III. С. 161, Т. IV. Ч. 1. С. 110); «казнь злая» некоего Станиславича в 1147 г. (ПСРЛ. Т. II. Стб. 364). Относительно фразы о «голове» сам автор признаёт, что понимать этот «общий принцип» как указание именно на смертную казнь «не обязательно»; расправа с Константином Добрыничем имеет все черты не смертной казни, а «потока и разграбления» (кроме того, мы вообще не знаем, был ли он обвинён в чём-либо и если был, то в чём); «злая казнь» Станиславича — дружинника Глеба Юрьевича — была учинена после военного поражения, которое нанёс его князю противник — Мстислав Изяславич, а наряду со Станиславичем враги «избиша» и других дружинников Глеба, — к смертной казни эта расправа отношения не имеет.

⁹⁹ Ecloga. 17. 41. S. 240; Эклога. С. 72.

¹⁰⁰ На это различие обратил внимание С. Франклин (см.: *Franklin S. Writing, Society and Culture in Early Rus. С. 950–1300. Cambridge, 2004. P. 140–141).*

- ¹⁰¹ *Максимович К.А.* Законъ соудьныи людьмъ. Источниковедческие и лингвистические аспекты исследования славянского юридического памятника. М., 2004. С. 73, 84.
- ¹⁰² *Magnae Moraviae Fontes Historici.* Brno, 1971. IV. Leges. Textus iuridici. Supplementa. S. 187.
- ¹⁰³ Мерило Праведное по рукописи XIV века / Изд. М. Н. Тихомиров. М., 1961. С. 389 (Л. 193 рук.).
- ¹⁰⁴ См.: *Свердлов М. Б.* От Закона Русского. С. 153.
- ¹⁰⁵ *Norges gamle love indtil 1387 / udg. R. Keyser og P. A. Munch.* Christiania, 1846. Bd. I. Norges love ældre end kong Magnus Haakonssøns Regjerings-Tiltrædelse i 1263. S. 46–47.
- ¹⁰⁶ См.: *Cleasby R., Gudbrand Vigfusson.* An Icelandic-English Dictionary. Oxford, 1874. P. 671, 657, 79, 680. Впрочем, автор наиболее подробного исследования древнескандинавской юридической терминологии немецкий историк К. фон Зее, в принципе полагающий, что «религиозные элементы не играли в древнесеверном правовом языке никакой роли» и отрицающий в связи с этим всякие сакральные коннотации применительно к этому термину, считает правильным понимать *uheilagr* как «лишённый мира, подлежащий безнаказанному преследованию» (*von See K.* *Altnordische Rechtswörter.* Philologische Studien zur Rechtsauffassung und Rechtsgesinnung der Germanen. Tübingen, 1964 (Hermaea. Germanistische Forschungen. Neue Folge. Bd. 16). S. 138, 131)
- ¹⁰⁷ *P. Cornelii Taciti Germania / texte établi et traduit par H. Goelzer // Tacite.* Dialogue des orateurs. Vie d'Agriкола. La Germanie. Paris, 1922. P. 182.
- ¹⁰⁸ *Ibidem.* P. 188.
- ¹⁰⁹ См.: *Лукин П. В.* «Поточи Мьстиславъ...». См. также: *Свердлов М. Б.* От Закона Русского... С. 46. Существует также мнение о том, что Тацит как истинный римлянин интерпретировал с правовой точки зрения чисто религиозный, культовый акт — ритуальные убийства предателей, трусов и т. д. (*Mogk E.* *Die Menschenopfer bei den Germanen // Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften.* Leipzig, 1909. Bd. LVII. S. 643)
- ¹¹⁰ См.: *Saar St. Ch.* Strafe, Strafrecht // *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* (далее: RGA). Berlin; New York, 2005. Bd. 30. S. 61.
- ¹¹¹ LR. 72 (69). S. 123.
- ¹¹² См. об этом: *Fürnrohr A.* Die Todesstrafe in ihrer rechtshistorischen Entwicklung in Deutschland bis zur Carolina. Inaugural-Dissertation der Juristischen Fakultät der Friedrich-Alexanders-Universität zu Erlangen. Erlangen, 1909. S. 12; *Nehlsen H.* Entstehung des öffentlichen Strafrechts bei den germanischen Stämmen // *Gerichtslaube-Vorträge.*

Freiburger Festkolloquium zum 75sten Geburtstag von H. Thieme / hrsg von K. Kroeschell. Sigmeringen, 1983. S. 5–6.

- ¹¹³ Смертная казнь за похищение свободной женщины рабом или литом: Si uero puer regius [fuerit] uel letus [qui] ingenuam feminam traxerit, de uita conponat; Смертная казнь раба, совершившего тяжкое преступление: Si uero [in] maiore crimine seruus inculpatur, id est unde ingenuus MDCCC denarios qui faciunt solidos XLV posit culpabilis iudicari, et inter supplicia [seruus ipse] confessus fuerit, capitale sententia feriatur (Leges nationum Germanicarum. T. IV. P. I. Pactus legis Salicae / ed. K. A. Eckhardt. Hannoverae, 1962 (MGH Legum Sectio I). 13.7, 40.5. S. 61, 148 (далее — LS). Смертная казнь за убийство рабом или литом господина (при том, что обычное убийство карается штрафом) во Фризской Правде: Si servus dominum suum interfecerit, tormentis interficiatur. Similiter et litus (LF. XX. 3. S. 62).
- ¹¹⁴ Lex Baiwariorum. S. 372, 366.
- ¹¹⁵ О датировке см.: The Laws of the earliest English Kings / ed. and translated by F. L. Attenborough. Cambridge, 2000 (repr.). P. 34; *Saar St. Ch. Ine von Wessex. Ines cyninges asetnyse* // RGA. Berlin; New York, 2000. Bd. 15. S. 415. В историографии существовала дискуссия о достоверности законов Ины, поскольку самостоятельной рукописной традиции они не имеют и сохранились только в качестве аппендикса к более поздним законам короля Альфреда (IX в.). Высказывалось мнение о том, что поэтому «они могли быть изданы и приспособлены, чтобы соответствовать условиям IX в.» (*Yorke B. Kings and Kingdoms of early Anglo-Saxon England*. London; New York, 2000 (1st ed. — 1990). P. 130). Ещё Ф. Либерманн, подготовивший единственное актуальное и сейчас научное издание законов англосаксонских королей, отмечал, что, хотя язык в законах Ины и поновлён, в большинстве случаев встречающиеся в них синтаксические, лексические и стилистические формы во времена Альфреда «несомненно ... должны были звучать архаично» (*Die Gesetze der Angelsachsen* / hrsg. von F. Liebermann. Halle, 1916. Bd. III. Einleitung zu jedem Stück; Erklärungen zu einzelnen Stellen. S. 63). Современный исследователь древнеанглийского права П. Уормэлд отрицает возможность подделки Альфредом законов своего предшественника и утверждает, что законы Ины «не были парафразом Альфредовых» (*Wormald P. The Making of English Law: King Alfred to the Twelfth Century*. Oxford, 2001 (1st ed. — 1999). Vol. I. P. 103, также: P. 103–104, 278–280).
- ¹¹⁶ *Die Gesetze der Angelsachsen*. Halle, 1898. Bd. I. Text und Übersetzung. Lief. I. S. 92–93, 94–95.
- ¹¹⁷ *Die Gesetze der Angelsachsen*. Bd. I. S. 95; *The Laws of the earliest English Kings*. P. 184.

- 118 О значении лангобардского слова *fegang* см.: *Pohl W. Leges Langobardorum* // RGA. Berlin; New York, 2001. Bd. 18. S. 210.
- 119 LL. 253. S. 62. См.: *Hagemann H.-R. Vom Diebstahl im altdeutschen Recht* // Festschrift für Hermann Krause. Köln, 1975. S. 2–4.
- 120 *Oliver L. The Beginnings of English Law*. Toronto etc., 2002 (Toronto medieval texts and translations; 14). P. 148.
- 121 Die Gesetze der Angelsachsen. Bd. I. Lief. I. S. 14. См.: *Oliver L. The Beginnings...* P. 162–163, 177–178.
- 122 LF. Add. Sap. I. 3. S. 80.
- 123 LS. Pactus pro tenore... LXXIX. S. 250.
- 124 *Saar St. Ch. Strafe, Strafrecht*. S. 64.
- 125 LF. S. 46.
- 126 Ср., например, основанное на совершенно иной, ясной юридической логике римского права определение понятия «человекоубийца» (*ὁ ἀνδροφόνος*) в «Василиках» (*Basilicorum libri LX. 60.39.1*. P. 3003–3004). Безнаказанное убийство подкапывающего вора дозволяется, впрочем, Библией (Исх. 22:2) и в то же время не упоминается в древнейших варварских правдах, что делает возможным предположение о появлении этого установления уже в более позднее, каролингское время (см. об этом: *Siems H. Studien zur Lex Frisionum*. Ebelsbach, 1980. S. 332).
- 127 О том, что речь идёт именно о прелюбодее, пойманном на месте совершаемого им деяния, см.: *Ibid.* S. 332.
- 128 Характерно, что современный исследователь Фризской Правды Х. Симс как будто бы недоволен этой статьёй: он пишет, что упоминание в ней убийства участника судебного поединка избыточно, так как то, что за это не должно назначаться наказание, «было очевидно»; а также возмущается, что из таких разнородных казусов нельзя вывести «систему прав на убийство» (*ein System von Tötungsbefugnissen*) (*Ibid.* S. 329, 333). Надо ли говорить, что такие требования вряд ли имеют какие-то основания? То, что в глазах современного историка права выглядит бессистемным, определённо было вполне естественным для раннесредневекового законодателя.
- 129 Характерно, что почти совершенно аналогичная историографическая ситуация характерна и для проблемы смертной казни в Польше эпохи Пястов. См., например, применительно к краже: *Grajewski H. Kara śmierci w prawie polskim do połowy XIV wieku*. Warszawa, 1956. S. 128–129.
- 130 *Загоскин Н.П.* Очерк истории смертной казни. С. 27.

А. А. Кузнецов

ИЗМЕНЕНИЯ В ПРАВОВОМ ПОЛОЖЕНИИ ЦЕРКВИ ВО ВЛАДИМИРО-СУЗДАЛЬСКОМ КНЯЖЕСТВЕ В ПЕРИОД 1212–1218 гг.

Данная статья посвящена проблеме, которая имеет долгую историографическую традицию. Ее характеризует плюрализм исследовательских выводов, порожденный разноголосицей разновременных источников. Поэтому предлагается создать реконструкцию из фактов, основанных на сведениях, прошедших источниковедческую критику.

В Лаврентьевской и Симеоновской летописях события 1211 г. в Залесской земле описаны в следующей очередности: 1) свадьба Юрия Всеволодовича, венчал молодоженов епископ Иоанн в присутствии детей Всеволода и вельмож; 2) 15 мая, на память св. Пахомия (память Пахомия не указана в Симеоновской и Троицкой летописях), в воскресенье, на сборе святых Отцов, на седьмую неделю после Пасхи произошел сильный пожар в Ростове, сгорело 15 церквей, что было расценено как наказание Бога за грехи; выгорела церковь Иоанна Предтечи на дворе епископа, уцелели икона мученика Феодора Тирона и воцаница с вином, по слухам принадлежавшая епископу Леону; 3) Константин был во Владимире у отца и там узнал о беде, поехал в Ростов и утешал мужей изволением Бога¹. Сообщение Летописца Переяславля Суздальского лишь фиксирует свадьбу Юрия Всеволодовича без деталей².

Иная последовательность событий представлена в Ермолинской, Львовской летописях, Тверском сборнике, Московском летописном своде конца XV в.: 1) Всеволод привел Юрию из Киева невесту, свадьба; 2) князь Всеволод посылал в Ростов за Константином, желая дать ему Владимир, а Георгию Ростов — Константин не поехал; 3) Константин не поехал после второго призыва; 4) Всеволод созвал бояр и всех людей, епископа

Иоанна и 5) дал Георгию Владимир и, приведя их к целованию, приказал Георгию всю братью; 6) Константин, узнав об этом, «вздвиге брови с гневом» на братию свою, и особенно на Георгия; 7) большой пожар в Ростове (без даты), сгорело 15 церквей, выгорела церковь Иоанна Предтечи на дворе епископа, уцелела лишь ее икона мученика Феодора Тирона и вощаница с вином, по молве принадлежавшая святому Леонтию³.

Сравнение сведений Лаврентьевской, Симеоновской летописей с известиями Ермолинской, Львовской летописей, Тверского сборника, Московского летописного свода показывает их разные тенденции и идейную нагруженность. В Лаврентьевской и Симеоновской летописях события не связаны и лишь следуют друг за другом. Можно лишь допустить символическое совпадение даты пожара в Ростове с числом погибших в огне церквей. В Ермолинской, Львовской летописях, Тверском сборнике, Московском своде нет даты пожара и указания на то, что Константин в 1211 г. бывал в Ростове. Отсутствие даты пожара позволило его поместить после двух отказов Константина приехать к отцу, созыва Всеволодом Юрьевичем представителей социальных слоев Залесской земли для решения о передаче власти в княжестве и старшинства среди братьев Юрию. Вероятно, исчезновение даты пожара стало неслучайным. При начале года в марте свадьба Юрия должна была произойти после Пасхи, которая в 1211 г. пришлась на 3 апреля (в Московском летописном своде и Воскресенской летописи указана точная дата этого торжества — 10 апреля 1211 г.).

Таким образом, имеется два разных рассказа о событиях 1211 г. В тексте, читаемом в Ермолинской, Львовской летописях, Тверском сборнике и в Московском летописном своде, проводится мысль о том, как в отсутствие Константина во Владимире Всеволод принял решение о передаче власти Юрию. Важно, что при этой процедуре присутствовал ростовский епископ Иоанн. То есть он освятил передачу власти Юрию Всеволодовичу. Символическим воздаянием за это стал пожар в Ростове, во время которого сгорела церковь епископа, посвященная Иоанну.

В Лаврентьевской и Симеоновской летописях читаются сведения, логически не связанные между собой, а в Ермолинской, Львовской летописях, Тверском сборнике и Московском летописном своде приведен рассказ, где эти известия объединены темой передачи власти Всеволодом Юрию в обход старшего

Константина. При создании рассказа оказались вытесненными детали (дата пожара, указание на пребывание Константина во Владимире). Финалом рассказа является сведение, что Юрию после смерти отца в 1212 г. достались старшинство и власть во Владимирской земле и Константин начал борьбу за справедливость. Последний факт требовал объяснений, данных в статье 1211 г. Ермолинской, Львовской летописей, Тверского сборника и Московского летописного свода. Это позволяет усомниться в достоверности данного рассказа и доверять сведениям Лаврентьевской и Симеоновской летописей.

В зависимости от того или иного варианта рассказа о событиях 1211 г. по-разному повествуется о дальнейшей судьбе епископа Иоанна после смерти Всеволода Большое Гнездо в апреле 1212 г. Все летописи, рассказывающие о событиях в Северо-Восточной Руси после апреля 1212 г., пестрят сообщениями о борьбе между Всеволодовичами, закончившейся в 1213 г. установлением статус-кво: Константин правил в Ростовской земле, а Юрий распорядился остальной частью Владимирского княжества и контролировал владения, принадлежавшие остальным братьям. В описании финала этой борьбы обязательно указывается оставление Иоанном епископской кафедры.

В Лаврентьевской и Симеоновской летописях сообщается, что епископ Иоанн «отписася епископии всея земли Ростовския» и постригся в чернецы монастыря в Боголюбове. После этого приведено сведение о рождении у Константина сына Владимира. Затем читается сведение о том, что Константин направил своего духовного отца Пахомия к митрополиту в Киев для утверждения в епископы. Пахомий вернулся в епископию 28 января. В том же году Константин заложил церковь Бориса и Глеба. Завершается статья известием о том, что Юрий «изведе» Симона игумена Рождества святой Богородицы, направил его к митрополиту в Киев «и постави и епископом» Суздаля и Владимира⁴.

В Ермолинской, Львовской летописях, Московском летописном своде и Тверском сборнике — иная канва событий (не относящиеся к проблеме исследования события опускаются). Епископ Иоанн оставил епископию, и Юрий возвел на его место Симона. Пожар во Владимире уничтожил 200 домов и 4 церкви. Затем рассказывается о походе Юрия с братьями Ярославом, Святославом, Иваном и муромским князем Давидом к Ро-

стову, действиях Константина у Костромы, заключении мира между противниками, отправке Владимира Всеволодовича в Переяславль-Южный. После этого сообщается о поставлении Симона в Киеве на епископию, закладке Константином каменной церкви Святой Богородицы, рождении у Константина сына. И лишь потом говорится о поставлении Константином в ростовские епископы Пахомия (о его поездке к митрополиту не сообщается)⁵.

Третий вариант представлен в Летописце Переяславля Суздальского. Статья открывается рассказом о свадьбе Ярослава Всеволодовича и дочери Мстислава Мстиславича. За ним следует рассказ о занятии Константином у Юрия Соли Великой и сожжении Костромы, отнятии у Ярослава Нерехты. В ответ на это Юрий, Ярослав и муромский князь Давид совершили поход на Ростов. Во время его Владимир Всеволодович неудачно напал на Дмитров, город Ярослава. Юрий и Ярослав примирились с Константином у Ростова. Владимир был отправлен Юрием в Переяславль-Южный. Рассказ о большом голоде. Завершается статья сведением об изгнании Юрием Иоанна с поста епископа, «зане неправо творяше». На его место Юрий поставил епископом Симона, а Константин поставил епископом Пахомия. Тогда же Константин заложил церковь Богородицы в Ростове⁶.

Фрагмент, читаемый в Ермолинской, Львовской летописях, Тверском сборнике и Московском летописном своде, идейно, логически и текстуально связан с предыдущим повествованием. После добровольной отставки Иоанна (очевидно, подразумевалось раскаяние епископа после освящения неправого решения Всеволода о передаче стола в обход Константина) Юрий возвел на епископскую кафедру Симона. Затем сообщается о большом пожаре во Владимире, который можно рассматривать как небесную кару за «абсолютистское» отношение к церкви Юрия Всеволодовича. Лишь некоторое время и события спустя Симон был поставлен в Киеве епископом. И только потом Константин в манере Юрия ставит Пахомия епископом в Ростове.

В Лаврентьевской и Симеоновской летописях очередность иная, которая позволяет понять приоритет Константина в деле назначения епископа через одобрение в Киеве. Согласно контексту сведений Лаврентьевской и Симеоновской летописей, Юрий и Константин действовали в деле назначения иерархов в своих землях если не по договоренности, то по молчаливому

взаимному попустительству. Подтверждает такое толкование текст Летописца Переяславля Суздальского. Юрий и владимирцы согнали Иоанна с епископства. Это сообщение по тождественности противоречит допущению, что Иоанн был политическим союзником Юрия, как это следовало бы из Ермолинской, Львовской летописей, Тверского сборника и Московского летописного свода. Может быть, наоборот, Иоанн поддерживал старшего Всеволодовича — Константина.

В одной из последних обзорных работ допускается, что отставка епископа Иоанна была вызвана тем, что его не пускали в Ростов из-за участия в передаче власти Юрию Всеволодовичу⁷. Данное мнение — результат наращивания рассказа, читаемого в Ермолинской, Львовской летописях, Тверском сборнике, Московском летописном своде. Эти памятники свидетельствуют, что епископ Иоанн участвовал в решении Всеволода Юрьевича о передаче власти сыну Юрию, но в них и в других источниках не сообщается, что епископа не пускали в Ростов. Возможно, на автора статьи повлияли слова Лаврентьевской, Симеоновской летописей и Летописца Переяславля Суздальского о том, что епископ Иоанн присутствовал вместе с Юрием, Ярославом, Владимиром, Святославом, Иваном при кончине Всеволода Юрьевича и оплакивал его⁸.

Допущение автором того, что для Иоанна с 1212 г. были закрыты ворота Ростова, противоречит им же приведенному сведению Летописца Переяславля Суздальского об изгнании Юрием и владимирцами в 1214 г. Иоанна «из епископства»⁹. При соотнесении версии Ермолинской, Львовской летописей, Тверского сборника и версии Летописца Переяславля Суздальского получается, что епископа Иоанна третировали либо в Ростове, либо во Владимире. Последнее подтверждается тем, что в Летописце Переяславля Суздальского говорится, что Иоанн был изгнан за то, что «зане неправо творяше». Обе версии относятся к поздним, относительно текста Лаврентьевской и Симеоновской летописей, памятникам. Поэтому неизбежны толкования их составителей, и эти толкования нельзя принять по причине недостатка данных каждого из них. Надо признать наиболее адекватной версию, предложенную в Лаврентьевской и Симеоновской летописях.

Изолированное сведение Лаврентьевской, Симеоновской летописей предполагает добровольность ухода Иоанна с поста

епископа в монастырь. Иоанн в ходе усабицы 1212–1213 гг. оказался ее заложником. Очевидно, что противники пытались привлечь его на свою сторону. Соотнесение этого сведения с сообщением Летописца Переяславля Суздальского об изгнании Иоанна с кафедры позволяет говорить, что, несмотря на примирение князей, Юрий влиял на ростовского епископа. В этом случае более корректна мысль Я. Н. Щапова, согласно которой Юрий потребовал от Иоанна оставить кафедру и провел разделение епархии¹⁰. Поэтому после внешнего примирения Всеволодовичей Иоанн ушел в монастырь. Последующие события показывают, что Юрий и Константин попытались использовать уход Иоанна. Оба отправили своих кандидатов в епископы к митрополиту в Киев. Тот рукоположил Пахомия и Симона в епископы Ростова и Владимира. Летописец Переяславля Суздальского сообщает, что сначала Юрий утвердил Симона владимирским епископом, а затем Константин — Пахомия епископом в Ростове¹¹. Ситуация кажется невозможной, поскольку митрополит не стал бы дробить епархию по желанию Юрия, чья власть не распространялась на ростовскую часть княжества.

Наряду с одновременной посылкой кандидатур в Киев можно допустить, что первым послал в Киев Пахомия Константин. Митрополит его утвердил, а Юрий прислал своего. Митрополит пошел на разделение епископии, и появилась Владимирская епархия¹².

Разделение церковно-административной единицы показывает, что Юрий и Константин действовали как суверенные князья. Логично это объяснить и тем, что Юрий признавал княжение Константина лишь в пределах его ростовского владения. М. Д. Приселков с этими изменениями в церковной жизни связывал особенности ведения летописания в Залесской земле. В Лаврентьевской летописи нет сведений, имеющих в Радзивиловской летописи: 1193 г. — поучения по поводу пожара, 1194 г. — известия о ремонте церквей во Владимире и Суздале, произведенном епископом Иоанном. М. Д. Приселков объяснил это расхождение желанием Юрия занизить позитивную сторону деятельности епископа Иоанна, поскольку последний поддерживал Константина¹³. С этим сводом Юрия Всеволодовича Я. С. Лурье связал еще одно тенденциозное добавление: в событиях 1175–1176 гг. к подвигам Михалка (Радзивиловская летопись) «прислоняется» Всеволод (Троицкая и Лаврентьевская

летописи). По мнению М. Д. Приселкова, эта редактура сделана в 1177 г.¹⁴, а Я. С. Лурье предложил 1212 г., когда под эгидой Юрия составлялся Владимирский свод¹⁵. Через призму церковного конфликта М. Д. Приселков характеризовал международный масштаб борьбы Юрия и Константина:

«Когда Юрий в 1212 г. обратился к Империи с просьбой об отдельном епископе для Владимира (свод 1212 г. мог служить исторической справкой, подкрепляющей эту просьбу), Никейская империя охотно пошла навстречу этой просьбе, так как углубление распада Ростово-Суздальского княжества и вспыхнувшая здесь борьба сыновей Всеволода... гарантировала византийским политикам продолжение их влияния и власти над сильнейшими уже русскими княжествами. Борьба Константина и Юрия за Владимир этим выводилась из рамок события Ростово-Суздальского края и становилась предметом международного обсуждения. Это можно подкрепить тем, обычно забываемым, наблюдением, что Константин, обиженный теперь и со стороны Никеи, а не только отца, ищет международных связей, о чем свидетельствует присылка к нему в 1218 г., в пору его великого княжения во Владимире, церковных подарков из Константинополя: Константинополь в эти годы был столицей Латинской империи»¹⁶.

Иначе считает А. В. Маштафаров. Приселков предполагает враждебность Иоанна Юрию, а Маштафаров пишет о том, что Иоанн поддерживал решение Всеволода Юрьевича о передаче власти Юрию. А. В. Маштафаров говорит о русском масштабе церковного конфликта, а М. Д. Приселков — о его международном размахе. В последнем надо М. Д. Приселкову отказать, поскольку Никейская империя в силу слабости могла благосклонно относиться к процессам в русской митрополии, к требованиям русских князей. Пропуск ряда сведений 1193 и 1194 гг. в Лаврентьевской и Ипатьевской летописях А. А. Шахматов удачно объяснил техническими причинами¹⁷.

На самом деле вопрос о епископиях не был решен окончательно в 1214–1215 гг. После Липицы, согласно летописям XV в., епископ Симон последовал за Юрием в Городец¹⁸, когда Константин вокняжился во Владимире. В Новгородской первой летописи, остающейся самой достоверной в отношении описании битвы на Липице¹⁹, сообщается лишь об отъезде одного князя. Уже зафиксированные случаи наращивания

сведений Новгородской первой летописи о битве на Липице в 1216 г. в Ермолинской, Львовской летописях, Тверском сборнике, Московском летописном своде²⁰ вынуждают поставить вопрос о достоверности известия об отъезде Симона в Городец. К сожалению, недостаточно данных, чтобы дать четкий ответ на вопрос о достоверности сведения об отъезде Симона в Городец. В зависимости от решения этого вопроса надо в дальнейшем рассматривать историю церковно-политических изменений в Северо-Восточной Руси второго десятилетия XIII в.

Если сведение об отъезде Симона в Городец является следствием составления нарратива, читаемого в Ермолинской, Львовской летописях, Тверского сборника и Московского летописного свода, то надо доверять сообщениям Лаврентьевской, Симеоновской и Новгородской первой летописей, из умолчания которых следует, что Симон никуда не уезжал в апреле 1216 г. из Владимира. Тогда, следуя сообщениям Лаврентьевской, Симеоновской летописей, Симон осуществлял пастырскую власть во Владимирской епархии до возвращения Юрия из Городца и его вокняжения после смерти брата Константина в 1218 г. Текст Лаврентьевской, Симеоновской летописи не дает повода усомниться в том, что Симон покидал епархию и возвращался. Тогда церковная власть в Залесской земле в 1216–1218 гг. предстает в том виде, как она сложилась в 1213–1214 гг. Северо-Восточная Русь разделена на две епархии, и владыки исполняют свой долг. Князья же проявляют внимание к церковным делам лишь в случае освобождения той или иной епископской кафедры.

Если в 1216 г. Симон покинул Владимир и последовал за князем Юрием в Городец, как сообщается в Ермолинской, Львовской летописях, Тверском сборнике, Московском летописном своде, то события развивались по другому сценарию. Как в течение года «в изгнании» Симон мог осуществлять власть над своей епархией? Своеобразное отвержение Симона показывает зависимость Церкви в Залесской земле от политических перипетий и конкретно от воли князя Константина²¹. С другой стороны, у Константина был «свой» епископ. Пахомий еще в 1215 г. скончался, и летописец посвятил ему много хвалебных слов²². Среди них, как отметил Б. А. Романов, на первом месте выделялось то, что епископ был на совесть — не лихоимец, не грабитель, не взяточник²³ (возможно, что здесь

речь идет о противопоставлении его Иоанну, а не просто всем русским пастырям). На место Пахомия был возведен Кирилл.

В. А. Кучкин датировал возвращение князя Юрия из Городца и получение им Суздаля осенью 1216 г. Вместе с князем 11 сентября 1216 г., по мнению В. А. Кучкина, вернулся «в город» и епископ Симон²⁴. Возможно, на такую датировку повлияло то, что в Лаврентьевской, Симеоновской летописях вместо сообщения о битве на Липице говорится о примирении Константина с Юрием с испомещением второго в Суздаль²⁵. Однако в Лаврентьевской летописи это сообщение дано в статье 6725 г., а потому в нем можно видеть примирение братьев именно в 1217 г. Статья 6725 г. состоит из двух частей. Первая — конфликт Константина и Юрия — датирована по ультрамартовскому стилю²⁶. Затем Н. Г. Бережков, сопрягая данные Новгородской первой и Лаврентьевской летописей о резне в Исадах, склонился к тому, чтобы эту часть статьи считать мартовской²⁷, но он же отнес к ультрамартовской части статьи и сообщение о вокняжении Константина во Владимире, а Юрия в Суздале. В других источниках — Ермолинской, Львовской летописях, Тверском сборнике, Московском летописном своде — распределение столов между старшими Всеволодовичами произошло после примирения, случившегося на другой год после Липицы. Можно предложить иное объяснение: первая часть статьи 6725 г. в Лаврентьевской летописи — сообщение о конфликте Юрия и Константина — объясняет примирение братьев и их вокняжения именно в 1217 г. Вероятно, Н. Г. Бережков машинально отнес к ультрамартовскому стилю сообщение о вокняжениях Константина и Юрия, поскольку оно завершает сообщение о конфликте Всеволодовичей. Источники не дают данных для датировки примирения Всеволодовичей 1216 годом.

Аргументом В. А. Кучкина, видимо, стало сведение Московского летописного свода о приходе вместе с Юрием Симона 11 сентября: «и вниде во нь сентября 11, а епископ Симонъ с нимъ вниде въ свою епископью»²⁸. Но дата 11 сентября относится к возвращению Юрия. Так, в Ермолинской, Львовской летописях, Тверском сборнике под 11 сентября говорится о въезде Георгия в Суздаль без упоминания Симона²⁹. Очевидно, Симон в рассказе в Московском летописном своде о въезде Георгия в Суздаль — очередной пример наращивания сведения Ермолинской, Львовской летописей, Тверского сборника.

В этом убеждает текст о вокняжении Юрия во Владимире после смерти Константина. В Московском летописном своде:

«И седе по нем братъ его Георгие въ Володимери на столе, и Симонъ епископ его вниде тогда опять въ свою епископью»³⁰.

В Ермолинской, Львовской летописях, Тверском сборнике есть похожая фраза, но без указания на вторичное возвращение Симона на епископское место и с подчеркиванием, что Симон «вниде» во Владимир³¹. Это сведение показывает бессмысленность известий Московского летописного свода о двойном (1217, 1218 гг.) возвращении Симона на епископскую кафедру. Искусственность вставки в статью 1217 г. Московского летописного свода очевидна, а потому сводчики специально уточняли статью 1218 г. В силу этого подтверждается предположение, что сведения о событиях первой трети XIII в., вероятно ростовского происхождения, дополнялись в Московском летописном своде, что не позволяет вслед за А. Н. Насоновым это сведение Московского летописного свода и другие уникальные известия о событиях церковной жизни Северо-Восточной Руси с 1211 по 1218 г. отнести к Летописцу Юрия Всеволодовича³².

Симон, согласно сведениям Ермолинской, Львовской летописей и Тверского сборника, вернулся на епископскую кафедру Владимира лишь в 1218 г., после смерти Константина. Очевидно, в 1216–1218 гг. она пустовала. Видимо, в эти годы, если следовать Ермолинской, Львовской летописям, Тверскому сборнику и Московскому летописному своду, церковная власть в Залесской земле опять сосредоточилась в руках ростовского епископа без формального низложения Симона. Возвращение Юрия Всеволодовича в Суздаль и его переговоры с Константином сопровождалась обсуждением вопроса о церковном управлении. Было решено, что Симон вернется на владимирскую кафедру после вокняжения Юрия, а ростовская кафедра вновь обретет самостоятельность. В последнем была гарантия автономии Константиновичей, получивших земли исключительно из владения отца³³.

В этих перипетиях церковной истории Северо-Восточной Руси 1214 — 1218 гг., описанной в Ермолинской, Львовской летописях, Тверском сборнике, Московском летописном своде, ярко проявилась тенденция преобладания светской власти над духовной. Начало ей положил Константин, а Юрий продолжил (в 1227, 1230 гг. он определял назначения епископов во Владимирскую и Ростовскую епархии). В этом проявлялись

прерогативы владимирского князя, отличные от прерогатив других князей³⁴. Возможно, в этом сложном положении церковной власти в Северо-Восточной Руси в 1214–1218 гг. выработывался новый институт сопрестольничества в Северо-Восточной Руси. Истоки его и преобладания светской власти над духовной в Северо-Восточной Руси обнаруживаются в ослаблении контроля над церковными властями из Никеи.

В послании Поликарпу владими́ро-суздальский епископ Симон осудил стремление первого стать его наместником (сопрестольником) на двух епископиях Владимира и Суздаля, поддержанное князем Георгием³⁵. В послании Симона впервые упоминается должность владычного сопрестольника (наместника), главной функцией которого было отправление владычного суда³⁶. В историографии существует несколько точек зрения на время возникновения института сопрестольничества. А. В. Карташев считал его изначально присущим епископской власти на Руси³⁷, А. Поппе датирует его концом XI в., В. Л. Янин — концом XIII в. Я. Н. Щапов, склоняясь к точке зрения А. Поппе, предложил XII в.³⁸ Абстрагируясь от решения данной проблемы, надо указать, что исследователи, предлагая свою датировку, оперируют аргументами от истории отдельной политической единицы Древнерусского государства (Смоленска, Новгорода). Процесс появления сопрестольничества в разных землях мог идти по-разному и возникал в зависимости от политических и хозяйственно-правовых обстоятельств.

Если же решать вопрос о сопрестольничестве в Северо-Восточной Руси, следуя повествованию Ермолинской, Симеоновской летописей, Тверского сборника, Московского летописного свода, то появление этого института в Залесской земле можно связать с политическими перипетиями 1212–1217 гг. Сначала из-за княжеских столкновений произошло разделение Ростовской епархии на Ростовскую и Владимирскую, занятых соответственно ставленниками Константина и Юрия. После отъезда Юрия и владыки Симона власть над Владимирской епархией должна была перейти в руки ростовского епископа Кирилла. После прибытия Юрия в Суздаль Кирилл продолжал осуществлять свою власть над всей Северо-Восточной Русью, но наличие рядом Симона, который вновь приступил к епископским обязанностям после смерти Константина, делало возможным осуществление им пастырских обязанностей над

владимирской частью объединенной епархии при признании главенства ростовского владыки. В этом случае не надо было ставить в известность митрополита в Киеве. Таким образом, Симон и мог оказаться сопрестольником и наместником ростовского коллеги. Затем, после 1218 г., институт сопрестольничества утвердился во Владимирской епархии и был естественным для Залесской земли к моменту составления письма Симона Поликарпу³⁹. Такое предположение верно в том случае, если вопрос о положении Симона и возвращении его на кафедру решался между Юрием и Константином в 1217 г. Однако в этом случае надо признать чрезмерную власть князей Северо-Восточной Руси над церковными владыками, что несколько модернизирует видение политического процесса XII–XIII вв.

Это сомнение и склонение к мысли о «нарративизации» церковно-политической истории Северо-Восточной Руси 1211–1218 гг. в текстах, читаемых в Ермолинской, Львовской летописях, Тверском сборнике и Московском летописном своде вынуждают больше доверять версии, которая выстраивается при соотнесении отдельных сведений, читаемых в Лаврентьевской, Симеоновской летописях и Летописце Переяславля Суздальского. Тогда в ходе княжеской усобицы 1212–1214 гг. произошло церковно-политическое разделение Северо-Восточной Руси, одобренное митрополитом. При этом митрополит утверждал лишь кандидатуры, предложенные князьями, далее чего влияние светской власти на Церковь не шло. Что является, на наш взгляд, более естественным положением для первой трети XIII в. В этом случае надо полагать, что Симон не уезжал в Городец и отправлял обязанности Владимирского епископа до вторичного вокняжения Юрия во Владимире. В этом случае, сужая наблюдение Я. Н. Шапова, надо подтвердить его правоту в отношении того, что к моменту написания послания Симона Поликарпу институт владычных наместников выступает известным и признанным.

¹ Лаврентьевская летопись // Полное собрание русских летописей (ПСРЛ). М., 1997. Т. I. Стб. 435–436; Симеоновская летопись // ПСРЛ. М., 2007. Т. XVIII. С. 46.

² Летописец Переяславля Суздальского (Летописец русских царей) // ПСРЛ. М., 1995. Т. XLI. С. 128.

- ³ Ермолинская летопись // ПСРЛ. Т. XX. С. 63. Московский летописный свод конца XV века // ПСРЛ. М.—Л., 1949. Т. XXV. С. 108 (в данном случае автор не обращается к Воскресенской летописи, содержание которой за период 1211—1218 гг. идентично содержанию Московского летописного свода); Львовская летопись // ПСРЛ. Т. XX. С. 147; Тверской сборник // ПСРЛ. Т. XV. Стб. 309—310.
- ⁴ Лаврентьевская летопись. Стб. 438. Симеоновская летопись. С. 48.
- ⁵ Ермолинская летопись. С. 64; Львовская летопись. С. 147—148 (нет пожара во Владимире); Московский летописный свод. С. 110; Тверской сборник. Стб. 312—314 (нет пожара во Владимире).
- ⁶ Летописец Переяславля Суздальского. С. 131—132.
- ⁷ *Маштафаров А. В.* Владимирская и Суздальская епархия (до 1917 г.) // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. IX. С. 40—41.
- ⁸ Лаврентьевская летопись. Стб. 437; Симеоновская летопись. С. 47; Летописец Переяславля Суздальского. С. 129.
- ⁹ Летописец Переяславля Суздальского. С. 132; *Маштафаров А. В.* Владимирская и Суздальская епархия. С. 41.
- ¹⁰ *Щанов Я. Н.* Государство и церковь Древней Руси X—XIII вв. М., 1989. С. 51.
- ¹¹ Летописец Переяславля Суздальского. С. 132.
- ¹² *Маштафаров А. В.* Владимирская и Суздальская епархия (до 1917 г.). С. 41.
- ¹³ *Приселков М. Д.* История русского летописания XI—XV вв. СПб., 1996. С. 38; см. об этом же на с. 132. Также указано, что в ЛЛ зафиксировано, что после победы Константина епископ Иван ушел на покой.
- ¹⁴ Там же. С. 134.
- ¹⁵ *Лурье Я. С.* Примечания // *Приселков М. Д.* История русского летописания... С. 267—268.
- ¹⁶ *Приселков М. Д.* История русского летописания XI—XV вв. ... С. 136. В Примечаниях Я. С. Лурье поддержал эту идею, указывая на ее источники, — см.: С. 268.
- ¹⁷ *Шахматов А. А.* Обзорение русских летописных сводов... С. 514—516.
- ¹⁸ Ермолинская летопись. С. 66; Львовская летопись. С. 149; Московский летописный свод. С. 114; Тверской сборник. Стб. 324. Это же сведение есть в «Повести о битве на Липице», читаемой в Софийской первой, Новгородской четвертой, Новгородской Карамзинской (вторая выборка) летописях. В вышеуказанных памятниках сведение о епископе Симоне, отправившемся в «городецкую» ссылку вместе с семьей князя, продолжает сведение Новгородской I летописи (Новгородская первая летопись стар-

- шего и младшего изводов // ПСРЛ. М., 2000. Т. III. С. 56, 257) об отъезде лишь одного князя Юрия.
- ¹⁹ *Лурье Я. С.* Повесть о битве на Липице 1216 г. в летописании XIV–XVI вв. // Куликовская битва и подъем национального самосознания. Труды отдела древнерусской литературы. Л., 1979. Т. XXXIV. С. 97–98, 113. См. также: *Кузнецов А. А.* Владимирский князь Георгий Всеволодович в истории Руси первой трети XIII века. Преломление источников в историографии. Н. Новгород, 2006. С. 199–207, 239–325.
- ²⁰ *Кузнецов А. А.* Владимирский князь Георгий Всеволодович в истории Руси С. 199–207, 239–325; *Он же.* Источниковедческие аспекты проблем биографии Георгия Всеволодовича // Мининские чтения: Труды научной конференции. Нижний Новгород, 2007. С. 291–311.
- ²¹ *Кучкин В. А.* Владимирское великое княжество // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. IX. С. 84; *Горский А. А.* Георгий (Юрий) Всеволодович // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. XI. С. 89.
- ²² Лаврентьевская летопись. С. 439; Симеоновская летопись. С. 48–49.
- ²³ *Романов Б. А.* Люди и нравы Древней Руси. М., 2002. С. 153.
- ²⁴ *Кучкин В. А.* Владимирское великое княжество // Православная энциклопедия. Т. IX. С. 84.
- ²⁵ Лаврентьевская летопись. Стб. 440; Симеоновская летопись. С. 49.
- ²⁶ *Бережков Н. Г.* Хронология русского летописания. М., 1963. С. 105.
- ²⁷ *Бережков Н. Г.* Хронология... С. 105. Неправомочно всю статью 6725 г. Лаврентьевской летописи, в том числе и сообщение об Исадах, к ультрамартовскому стилю отнес: *Алешковский М. Х.* Новгородский летописный свод конца 1220-х годов // Летописи и хроники. 1980. М., 1981. С. 108.
- ²⁸ Московский летописный свод. С. 115.
- ²⁹ Ермолинская летопись. С. 66; Львовская летопись. С. 149; Тверской сборник. Стб. 326.
- ³⁰ Московский летописный свод. С. 116.
- ³¹ Ермолинская летопись. С. 67; Львовская летопись. С. 150; Тверской сборник. Стб. 329.
- ³² *Насонов А. Н.* История русского летописания XI — начала XVIII века. Очерки и исследования. М., 1969. С. 219–223.
- ³³ *Кучкин В. А.* Владимирское великое княжество // Православная энциклопедия. Т. IX. С. 84.
- ³⁴ Там же. С. 84–85.

- ³⁵ Киево-Печерский патерик // Древнерусские патерики. М., 1999. С. 21, 123–124; Киево-Печерский патерик // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 4. С. 358–361.
- ³⁶ *Шапов Я. Н.* Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв. М., 1989. С. 70–71.
- ³⁷ *Карташев А. В.* Очерки по истории русской церкви: В 2 т. Т. 1. М., 1997. С. 190–191.
- ³⁸ *Поппе А.* Учредительная грамота смоленской епископии // Археологический ежегодник за 1965 г. М., 1966. С. 69–71; *Янин В. Л.* Актовые печати Древней Руси X–XV вв. М., 1970. Т. II. С. 86; *Шапов Я. Н.* К истории отношения светской и церковной юрисдикции на Руси в XII–XIV вв. // Польша и Русь. М., 1974. С. 174, 188 (прим. 2–4); *Он же.* Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв. М., 1989. С. 71.
- ³⁹ *Шапов Я. Н.* К истории отношения светской и церковной юрисдикции на Руси в XII–XIV вв. // Польша и Русь. М., 1974. С. 174, 188 (прим. 2–4).

Л. Л. Кофанов

**«МЕРИЛО ПРАВЕДНОЕ»
И ПОНЯТИЕ «ПРАВЕДНЫЙ СУДЬЯ» В РИМСКОМ
И ДРЕВНЕРУССКОМ ПРАВЕ**

Хотелось бы прежде всего выразить благодарность организаторам этой конференции за высокую честь выступать в этом зале в столь знаменательный день. Двадцать — двадцать пять лет назад, когда я только начинал свой научный путь, одной из путеводных книг в изучении римского права (я являюсь специалистом, к сожалению, только римского, а не древнерусского права) была книга Ярослава Николаевича Шапова¹, поэтому для меня сегодня особый день, и я надеюсь, что некоторые мои размышления, сопоставления римского и древнерусского права будут для вас любопытны.

Хотелось бы также поблагодарить одного из предыдущих докладчиков — Вениамина Владимировича Симонова — за очень характерный пример встречи служителей Церкви и наших отечественных юристов и непонимание последними, что такое церковное, каноническое право. Я с этим тоже сталкивался, виной такому непониманию — две революции — одна французская, другая наша — октября 1917 г., благодаря которым из права, а также из самого юридического менталитета современных юристов понятие «церковное право», а вместе с ним и некоторые другие важнейшие понятия морали и права, такие как «праведный суд», «праведность», «правда», были изгнаны. Это не совсем их вина, и мне, для того чтобы объяснить им, что есть «сакральное право» в Древнем Риме, приходилось прибегать к примеру современного не европейского, а мусульманского права, где религия и право, мораль и право не разделены. Кстати, я хочу обратить ваше внимание на тот факт, что латинский термин «*religio*» очень часто переводится на русский язык словом «мораль», «совестливость», «совесть»². В связи с этим я хочу

рассказать вам о некоторых принципах римского судопроизводства, римских понятий «право» и «правосудие», наконец, римского понятия «*iustitia*», аналогичного древнерусскому слову «праведность». Дело в том, что римляне понимали «право» (равнозначное древнерусскому понятию «правда») как науку о справедливости³, а правосудие — как «познание божественных и человеческих дел, науку о праведном и неправедном»⁴. Поллатыни «праведный» значит *iustus*, однако на русский язык этот латинский термин часто переводят как «правомерный», «законный», «правильный», но одно из главных, даже первое значение слова «*iustus*» именно «праведный»⁵, и именно этим основным значением слова «*iustus*» я и буду пользоваться. Так вот, принципы, связанные с праведным судом в Древнем Риме, обусловлены во многом необходимостью познать законы, причем для римлян все законы, всё право имеют три основных источника, и первый, основной источник — это *ius naturale*, право природы⁶, естественное право, которое Цицерон понимает как «Закон Божий», *lex Dei* или *ius divinum*, поскольку это право свойственно всему живому, как человеку, так и животному миру. Право это связано с необходимостью продления рода, воспитания детей и с любовью⁷. Именно так определяют эти понятия, т. е. право естественное или Закон Божий, и римские юристы⁸. Очень жаль, что современные юристы эту важнейшую область права вычеркивают даже из своего сознания, но я считаю, что это не злонамеренное вычеркивание, это просто недоработанность части правового сознания, которое, безусловно, нужно совместными усилиями дорабатывать и учить, просто учить наших юристов быть юристами в полном смысле этого слова. Это с одной стороны. С другой стороны, я хочу подчеркнуть, что сегодня особенно важно не только для юристов, но и для всего общества, по крайней мере для важнейшей части общества, для «знатоков дел Божеских и человеческих», для представителей Русской Православной Церкви, обращаться к людям со словом, объясняющим понятие «право», понятие «Закон Божий», не только в его церковном смысле, я бы даже сказал, узко церковном, но и в том числе в его светском значении. Например, замечательно Патриарх всея Руси во время своего недавнего пребывания во Франции, определяя, что есть грех и, в частности, что есть в современной Европе право заключать однополые браки и чем отличается это право от та-

кого преступления, как воровство, дал определение сущности права как закона природы, который мы можем нарушать, но природа нам ответит, как это не раз уже случалось, наказанием. Соответственно Законы Божьи в римском праве — это законы природы, и человеческие законы могут отличаться от законов природы, но первые должны исходить из вторых, и те законы, которые противоречат Божественным законам, т. е. законам природы, необходимо исправлять.

Переходя к понятию «праведный судья», следует отметить, что Цицерон, один из самых блестящих представителей судебного ораторского искусства и римской теории права, определяя праведного судью, говорил, что это тот, кто ищет правду и стремится познать ее, т. е. главной задачей судьи, как и всего гражданского права, был поиск истины⁹, поиск Законов Божьих, законов природы, следуя которым он никогда не ошибется¹⁰. В замечательном трактате «Об обязанностях» Цицерон блестяще доказывает, что «праведность» и праведный путь к истине полезен как для всего общества, так и для конкретного частного человека, т. е. он объясняет, что «праведность» и «полезность» — это не антонимы, это синонимы¹¹, и наука права есть различие *iustum* и *iniustum*, т. е. праведного и неправедного, т. е. полезного или неполезного как всему обществу, так и конкретному человеку. И тот, кто ищет праведное и неправедное, полезное и неполезное, только и способен стать настоящим магистратом, настоящим судьей, и только к тому люди будут стремиться, только того искать в качестве праведного судьи. Эти же принципы мы находим и в «Мериле праведном». Удивительным и совершенно неожиданным для меня было найти, например, определение «правды», т. е. «права» в древнерусском языке, совершенно идентичное определению *ius* в римском праве¹². Это, несомненно, прямое заимствование из кодификации Юстиниана и перевод с древнегреческого на русский язык¹³. В то же время меня поразили некоторые моменты, которые, как мне представляется, совпадают в римском праве, в частности у Цицерона, в Новом Завете и в «Мериле праведном». Ведь некоторые законы природы или Законы Божьи могут передаваться от одного поколения другому, а могут, будучи забыты, вновь открываться новыми поколениями, поэтому очевидно, что рассуждения в «Мериле праведном» о естественном праве не заимствованы, судя по содержанию, из римских источников,

хотя они повторяют рассуждения римлян о естественном праве, распространяющемся как на людей, так и на животных, и о необходимости знания этого права праведным судьей¹⁴. Нахождение данного текста в «Мериле праведном» позволяет говорить о том чрезвычайном интересе и о полезности этого источника, который, к сожалению, до сих пор игнорируется нашими юристами. Соответственно Цицерон, а также автор «Мерила праведного», в общей части, посвященной теории права, теории правосудия и общим идеям обязанностей праведного судьи, утверждают, что Законы Божьи, законы природы — это корень всякого добра¹⁵. У Цицерона — это основа всякой полезности (*Cic. De off. II. 9–10*). Соответственно с этим все то, что праведно, также и полезно, отсюда и известный римский принцип — «полезность есть мать праведности»¹⁶. В связи с этим можно сослаться еще и на текст из Священного Писания, где приводятся слова Христа (у меня имеется только латинский вариант): «суд мой *iustum est* (праведен) не потому, что я ищущи воли моей, а потому, что я пришел сюда с волей того, кто послал меня»¹⁷. Он, как праведный судья, пришел судить не по своей воле, а по воле Божьей, т. е. следуя естественным законам природы. Следуя этим трем определениям праведного судьи, праведный суд возможен только там, где он не противоречит Закону Божьему и законам природы. Но я хочу оговориться, речь идет о Законе Божьем в широком смысле, не только и не столько в том смысле, в котором мы и особенно наши юристы представляют его в современном значении. Это не законы о ритуалах, не законы о том, как молиться Богу, но это законы, существующие вне зависимости от нас, и здесь я, будучи православным человеком, должен сказать все-таки с точки зрения светского ученого: для светской науки безразлично, из какого именно источника исходит познание Законов Божьих: из православного, мусульманского, иудейского или иного какого-то источника; главное — открытие этого источника, этого Закона Божьего и применение его в светской, общей жизни, потому что если православная Церковь донесет не только для православных, а для всей нашей научной общественности то богатство содержания Законов Божьих и, главное, полезность, эту самую *utilitas* применения Законов Божьих, то я думаю, от этого будет лучше всему нашему обществу, как православному, так и мусульманскому и даже

атеистическому, потому что атеисты — это те, кто все-таки признают законы природы.

В связи с этим я хочу завершить свое выступление упоминанием одной притчи, которую приводит Антуан де Сент-Экзюпери в своей прекрасной сказке «Маленький принц», где король заявляет Маленькому принцу, что правит всеми планетами и звездами, в том числе и солнцем, но на просьбу Маленького принца немедленно приказать солнцу закатиться ответил: «С каждого надо спрашивать то, что он может дать. Власть должна быть разумной. Если ты повелишь своему народу броситься в море, он устроит революцию. Я имею право требовать послушания, потому что веления мои разумны... Я потребую, чтобы солнце зашло. Но сперва дождусь благоприятных условий, ибо в этом и состоит мудрость правителя... Сегодня это будет в семь часов сорок минут вечера».

Блестящий по своей образности пример этой гениальной притчи Сент-Экзюпери состоит в том, что лишь следуя непреложным Законам Божьим, законам природы, в том числе и природы развития человеческого общества, правитель может добиться разумности права, а судья — праведного суда. Однако многие в современном обществе не вполне понимают, что законы природы в отношении развития человеческого общества действуют так же непреложно, как, например, закон физики о всемирном тяготении. Но я надеюсь, что мы общими силами сумеем донести до наших юристов и политиков глубокий смысл и значение идеи верховенства естественного права над человеческим светским правом. Мне кажется, что «Мерило праведное», этот источник, обращенный от православной Церкви прежде всего к светским судьям¹⁸, достоин того, чтобы стать, войдя в сокровищницу нашей историко-правовой науки, достоянием всех юристов. Юристы мало работают с этим источником не только потому, что не считают его законом, а просто потому, что не имеют перевода на современный русский язык. Мне кажется, общими силами мы могли бы издать перевод «Мерила праведного» с параллельным древнерусским текстом и комментариями. И я готов присоединиться к такой работе, потому что «Мерило праведное» — это то, что, так же как и римские правовые источники, может помочь нашему современному юридическому менталитету обратиться к законам природы, к Законам Божьим с точки зрения их полезности.

- ¹ Шапов Я. Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978.
- ² См.: Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. М., 1976. С. 866; Дыдынский Ф. Латинско-русский словарь к источникам римского права. М., 1998. С. 470. Ср.: Oxford Latin Dictionary. Oxf., 1968. P. 1605.
- ³ D. 1. 1. 1 pr.: Iuri operam daturum prius nosse oportet, unde nomen iuris descendat. Est autem a iustitia appellatum: nam, ut eleganter Celsus definit, ius est ars boni et aequi. (*Изучающему право надо прежде всего узнать, откуда произошло слово «право». Право получило свое название от «справедливость», ибо, согласно превосходному определению Цельса, право есть наука о добром и справедливом.*)
- ⁴ D. 1. 1. 10. 2: Iuris prudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia. (*Правосудие есть познание божественных и человеческих дел, наука о праведном и неправедном.*)
- ⁵ Так, хорошо известно, что религиозно-этическое значение термина было в Риме изначальным и основным (что видно из самого происхождения и архаического написания слова, — Fest. P. 93 L.: iovistae: compositum a Iove et iustae), да и на греческий язык латинский термин «iustus» всегда переводился как δίκαιος (см.: Thesaurus Linguae Latinae. Vol. VII. 2. P. 718), который в первом своем значении переводится именно как «праведный» (см.: Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. Т. 1. М., 1958. С. 405), поэтому не случаен тот факт, что в древнерусских переводах греческих и латинских юридических текстов и Священного Писания оба термина как правило переводятся словом «праведный».
- ⁶ Подробнее о римской концепции ius naturae см.: Кофанов Л. Л. Право природы в концепции римских юристов и Цицерона // Ius Antiquum Древнее право. 2 (23). 2009. М., 2010. С. 38–56.
- ⁷ Cic. Rhet. ad Herenn. II. 19: Ius... constat igitur ex his partibus: natura, lege, consuetudine, iudicato, aequo et bono, pacto. Natura ius est, quod cognationis aut pietatis causa observatur, quo iure parentes a liberis, et a parentibus liberi coluntur. (*Итак, право состоит из следующих частей: из природы, закона, судебного решения, из справедливого и доброго и из соглашения. Право является (частью) природы, так как оно соблюдается по причине родственных связей и любви; в соответствии с этим правом родители почитаются детьми, а дети — родителями.*)
- ⁸ D.1.1.1.3: Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit: nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium, quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune est. Hinc descendit maris atque feminae coniunctio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio, hinc educatio: videmus etenim cetera quoque animalia, feras etiam istius iuris peritia censer. (*Естественное*

право — это то, которому природа научила все живое: ибо это право присуще не только человеческому роду, но и всем животным, которые рождаются на земле и в море, и птицам; сюда относится сочетание мужчины и женщины, которое мы называем браком, сюда же порождение детей, сюда же воспитание; мы видим, что животные, даже дикие, обладают знанием этого права).

⁹ *Cic. De off. I. 19: cognovimus... plures in iure civili, quae omnes artes in veri investigatione versantur... (Мы знаем... многих и в гражданском праве; и все эти науки направлены на поиск истины.)*

¹⁰ *Cic. De off. I. 100: naturae; quam si sequemur ducem, nunquam aberrabimus... (Если мы будем следовать природе как руководительнице, то никогда не впадем в заблуждение...)*

¹¹ *Cic. De off. II. 10: quicquid enim iustum sit, id etiam utile esse... (Все то, что праведно, то и полезно...)* Ср. *Cic. De inv. I. 12: factum iustum an iniustum, utile an inutile.*

¹² «Правда есть твердая и постоянная воля, воздающая каждому свое — справедливое. Свойства правды: честно жить, другому не вредить, воздавать каждому свое. Мудрость правды заключается в познании вещей божеских и человеческих, справедливого и несправедливого». Текст цитирован по изданию: Алфавитная Синтагма М. Властара / Пер. с древнегр. священника Н. Ильинского. М., 1996. С. 182.

¹³ См. *Кофанов Л. Л., Суханов Е. А.* О значении русского перевода Дигест для современной России // *Дигесты Юстиниана*. М., 2006. Т. 8. С. 10 сл.

¹⁴ *Мерило Праведное по рукописи XIV века / Ред. М. Н. Тихомиров*. М., 1961. С. 61. См. комментарии к этому отрывку из «Шестоднева»: *Николаев Г. А.* «Мерило Праведное» (Заметки о составе памятника) // *Православный собеседник*. Казань, 2007. № 1(14). С. 80–91. (=http://kds.eparhia.ru/publishing/sobesednik/fourteen/nikolaev/)

¹⁵ *Мерило Праведное...* С. 47. Л. 24.

¹⁶ *Horat. Sat. I. 3. 98: Utilitas, iusti prope mater et aequi... (Полезность, почти мать праведного и справедливого...)*

¹⁷ *Vetus Latina. Ioh. 5. 30: iudicium meum iustum est, quia non quaero voluntatem meam, sed voluntatem eius, qui me misit*

¹⁸ *Николаев Г. А.* Ук. соч. С. 80 сл.

Д. Г. Давиденко

МИТРОПОЛИЧЬИ НАМЕСТНИКИ В XIV—XV вв.

В настоящей статье исследуется деятельность наместников московского митрополита — чиновников в системе управления кафедрой, посредников между архиереем и настоятелем.

Филарет (Гумилевский) писал, что митрополит «в пособие себе... избирал наместников (викариев) своей власти, каковыми были Св. Алексей еп. Владимирский, при Алексее — Афанасий еп. Волынский, при Пимене — Герасим Коломенский»¹, фактически отождествив митрополичьих наместников с архиереями, находившимися по соседству и заменявшими митрополита в его отсутствие.

А. Н. Горбунов писал, что митрополичьи наместники были монахами (среди которых были и архиереи), «субститутами митрополита по некоторым предметам его духовной власти». Он полагал, что права и обязанности наместников определялись каждый раз при назначении, и указал на наличие тиунов при наместниках, а также на наличие псковского наместника у новгородского владыки, в обязанности которого входило ведение переписи черного и белого духовенства².

В 1866 г. этой проблемы коснулся Макарий (Булгаков). Анализируя грамоты митрополита Ионы на киевское наместничество, он полагал, что киевский наместник был уполномочен освящать церкви, заполнять священнослужительские вакансии при условии, что рукополагать будет архиерей соседней епархии, судить в рамках церковной юрисдикции, собирать церковные и судные пошлины, доходы с митрополичьих вотчин. Находились киевские наместники, согласно Макарию (Булгакову), при Софийском соборе. Основываясь на летописной статье 1414 г., согласно которой Витовт отослал «наместников Фотиевых митрополичьих», историк полагал, что для заведывания городами Западной Руси наместников у митрополита было

несколько. Историк указал на наличие митрополичьих наместников в московском регионе, деятельность которых «была менее самостоятельной, чем в Киеве», и касалась только судебных дел над духовенством и крестьянами митрополита. Макарий (Булгаков) не согласился с Филаретом (Гумилевским), отождествившим митрополичьих наместников с находящимися поблизости от него архиереями, и предположил, что митрополичьи наместники не носили епископского сана³.

Н. Ф. Каптерев писал, что наместники находились как при самих архиереях, так и в крупных городах епархии. Их, по его мнению, было не более двух-трех при каждом епископе. Изначально, будучи полными представителями архиерейской власти, они, по мнению исследователя, избирались из духовных лиц и были необходимы при греке-архиере, не знавшем русского языка и особенностей местной жизни. Историк полагал, что запрет ставить архиерейского наместника по мзде, отмеченный на соборе 1273 г., свидетельствует о наличии сана у последнего. Н. Ф. Каптерев отметил, что с конца XIII в. при новгородском владыке, деятельность которого носила еще и гражданский характер, и с третьей четверти XIV в. при митрополите Алексии появляются светские служилые люди. Архиерейские чиновники, писал историк, в том числе и наместники, формировались по образцу княжеских. Архиереи были землевладельцами, поэтому, полагал историк, они нуждались в аппарате светских лиц для контроля над вотчинами. Архиерей должен был поставлять со своих земель воинов, что заставляло первых формировать светский служилый аппарат, ибо монахи не могли выполнять военные функции. Светский чиновник, как писал историк, мог тщательней собирать архиерейскую дань, чем выбранный представитель духовенства, а также лучше заниматься хозяйственными делами епархии, чем духовное лицо, у которого приоритетными должны были быть обязанности по сану. Таким образом, после появления светских архиерейских чиновников архиерейские наместники, согласно Н. Ф. Каптереву, «поставлялись в большинстве случаев из светских архиерейских служилых людей», но времени этого изменения автор четко не пояснил. Однако киевский наместник митрополита, согласно Н. Ф. Каптереву, «ведал решительно все церковные дела епархии, как бы самостоятельный епископ», что и обусловило выбор на эту должность духовных лиц. Иначе, по мнению

историка, обстояло дело с его владимирскими наместниками. Отталкиваясь от документов первой четверти XVI в., где те названы поименно, историк полагает, что они были светскими людьми, занимавшимися в основном митрополичьим хозяйством и судом по гражданским делам, не вмешивавшимися в собственно церковное управление, находившееся в руках самого митрополита. Историк полагал, что «наместники и при других архиереях, по крайней мере XV века, имели тот же характер, что и владимирский наместник, т. е. они избирались из светских служилых людей архиерея, творили суд и расправу по всем гражданским делам над духовенством и мирянами, по делам, предоставленным суду и ведению церкви, не имели права вмешиваться в собственно церковные епархиальные дела, заправляли архиерейским хозяйством в данном округе и вообще, были наместниками архиереев, не как духовных архипастырей... но наместниками собственно светской архиерейской власти». Н. Ф. Каптерев, подобно Макарию (Булгакову), думал, что митрополит, сидевший в Москве, не мог непосредственно управлять Киевом, поэтому вручил своему наместнику максимум полномочий. Церковными делами во Владимире он мог весть сам, поэтому там наместнику вверялось в основном только хозяйственное управление епархией. Последнее, по мнению Н. Ф. Каптерева, существенно отличает митрополичьего наместника от десятинников; поэтому наместников, по его мнению, ставили только на те территории, где были архиерейские земли. Общий вывод Н. Ф. Каптерева звучит так: «дошедшие до нас акты очень мало говорят об архиерейских наместниках, их обязанностях и деятельности, а это опять показывает, что должность обыкновенных архиерейских наместников, исключая киевского и псковского, не была столь важною и значительною, как это может показаться на основании одного только названия»⁴.

В 1877 г. к этой теме вернулся Макарий (Булгаков). Подобно Н. Ф. Каптереву, он сравнил владычных наместников с княжескими; обратил внимание на наличие наместников митрополита в Москве, Владимире, Киеве и Кричеве, а также на наличие наместников у других владык. Историк полагал, что на эту должность избирались «лица духовного звания, преимущественно монашествующие, отчего и назывались иногда наместниками черными, хотя из других... свидетельств... нельзя видеть, какого звания они были, а есть свидетельства о намест-

никах светских». В отличие от Н. Ф. Каптерева, Макарий (Булгаков) полагал, что власть наместников была обширна; «они как бы заменяли собою владык в тех округах, которые владыки им поручали». Им вверялось управление, суд и сбор пошлин⁵.

Е. Е. Голубинский указал на отсутствие терминологических аналогов в греческой церкви и предположил заимствование этого термина в церковный быт «из области гражданской», хотя допустил возможность того, что в Греции подобные функции выполняли синкелы — чиновники, пребывавшие при архиереях и помогавшие им. Он объяснил деление русских епархий на наместничества их обширной территорией, что отличало русскую церковь от греческой, где епископии были маленькими. Развивая мысль, ранее высказанную Н. Ф. Каптеревым, о заимствовании института архиерейских наместников от наместников княжеских, историк предположил, что границы наместничеств архиерейских примерно соответствовали границам наместничеств княжеских. Наместник, находившийся при архиерее, по Е. Е. Голубинскому, выполнял функции судьи. Вслед за Н. Ф. Каптеревым Е. Е. Голубинский полагал, что киевские митрополичьи наместники всегда назначались из духовных лиц, «вполне представляя собою лицо митрополитов во всем деле церковного управления и суда, за исключением поставления в степени, чего не могли делать по неимению епископского сана и что должны были делать по их грамотам соседние епископы. Но таковы ли были по своим полномочиям наместники периода домонгольского, это остается неизвестным». Историк, основываясь на словах владимирского епископа Симона (начало XIII в.) и деяниях собора 1273 г., полагает, что наместников избирали епископы. Управляли наместники совместно с группой местного духовенства — клиросом⁶.

Николай (Ярушевич) полагал, что первоначально архиерейскими наместниками были монашествующие и лишь позднее (в конце XV—XVI вв.) на этих должностях стали появляться светские лица. Тогда, по его мнению, их функции были существенно урезаны и сводились к ведению гражданских дел под контролем архиерея⁷.

А. Поппе указал на строительство Владимиром Мономахом совместно с Переяславским епископом каменных храмов в Суздале в 1096 г. и в Смоленске в 1101 г. и на этом основании писал о Смоленске и Суздале как о наместничествах Переяславской

кафедры⁸, не приведя, однако, прямых доказательств их существования на рубеже XI—XII вв.

В. Л. Янин писал, что владычные наместники осуществляли власть на периферии Новгородской земли от имени республиканского правительства; в их компетенцию входили и некоторые вопросы гражданского права. Он ввел в научный оборот богатейший сфрагистический материал о деятельности новгородских владычных наместников и сопоставил их печати с текстами документов, которые они скрепляли⁹.

Я. Н. Шапов относит появление архиерейских наместников к XII в. и связывает это с расширением прав церковной организации. Наместник, по Я. Н. Шапову, мог отправлять суд в рамках церковной юрисдикции («владычный наместник — это должностное лицо, которое непосредственно осуществляет юрисдикцию церкви»). Историк наиболее полно приводит упоминания владычных наместников в русских источниках XIII—XIV вв., в том числе и те, на которые раньше не обращали внимания ученые¹⁰.

В 1992 г. эту проблему затронул Б. Н. Флоря. На основании текста Соборного деяния 1273 г., он, как и ранее Н. Ф. Каптерев, полагал, что изначально владычными наместниками были только духовные лица, расценивал наместника как заместителя владыки по управлению епархией, сравнивал эту должность с должностью архидиакона, существовавшей в Польше и Чехии. Владычные наместники, по Б. Н. Флоре, находились в центрах епархий и крупных городах, в то время как обычной судебной инстанцией от имени архиерея был десятинник. Владычный наместник, полагает историк, был на иерархической лестнице выше десятинника, правда, принципиального различия должностей автор не пояснил. Развивая мысль Н. Ф. Каптерева о том, что на должности владычных наместников духовные лица сменялись светскими, Б. Н. Флоря полагал, что это обстоятельство давало возможность светским властям влиять на деятельность архиерейских наместников, поскольку владычные наместники и десятинники в таком случае оказывались подсудными светским властям. В качестве примера историк приводит докончание Василия Дмитриевича и митрополита Киприана, по которому действия владычного наместника и десятинника должны были быть обжалованы перед великим князем. Назначение на должность владычных наместников светских лиц, по

мнению Б. Н. Флори, позволило князю стать арбитром в спорах о церковной дани¹¹.

Текст соборного решения 1273 г., как нам кажется, не позволяет сделать однозначный вывод о принадлежности владычного наместника к духовенству. Не является фактом, что термин «поставление» был тождествен термину «рукоположение», и употреблялся только тогда, когда речь шла о церковном таинстве. Под поставлением могло пониматься и назначение на должность¹². Кроме того, слово «наместник» в отличие от слов «диакон», «поп», «епископ» никогда не обозначало сана.

По Словарю русского языка XI–XVII вв. термин «наместник» имеет пять значений: преемник, наследник; заместитель, помощник; представитель светской или церковной власти, которому поручается управление каким-либо городом, округой; помощник настоятеля в монастыре; местный житель¹³. Четвертое и пятое значение слова к нашей проблематике не относятся. Первые три значения не являются взаимоисключающими. Добавим, что митрополичьими наместниками называли и священнослужителей — митрополичьих местоблюстителей на вдовствующей кафедре (что отчасти соответствует первому и второму значению этого слова по Словарю).

В настоящей работе попытаемся ответить на следующие вопросы: светскими или духовными людьми были митрополичьи наместники; на каких точках они находились; как их функции соотносились с функциями других митрополичьих чиновников, в первую очередь городского архимандрита?

Историки обращали внимание на зафиксированные в Уставе князя Владимира сферы права, суд по которым нельзя было осуществлять «без владычного наместника». Это преступления против веры и нравственности, а также суд по всем преступлениям, совершаемым церковными людьми¹⁴. То есть владычный наместник отмечен в качестве судебной инстанции от имени архиерея.

Рассмотрим упоминания владычных наместников за XIII в. В 1214 г. возникла самостоятельная **Владими́ро-Сузда́льская епархия**, отделившаяся от Ростовской¹⁵. Ее занял епископ Симон и находился на ней до 1226 г. В его Послании к иноку Киево-Печерского монастыря Поликарпу сказано, что рассматривалась кандидатура последнего «сыпрестольником» «в обе епископии, Владимирю и Суждалю, якоже князь Георгий хотел»¹⁶,

которая, несмотря на желание князя, не прошла. Я. Н. Шапов указал, что в одном из списков слово «наместник» заменяет слово «сопрестольник»¹⁷, и пояснил, что речь идет о «высокой церковной должности помощника епископа в столичных городах Владимиро-Суздальской Руси». Функции ее в Послании не оговорены¹⁸. Несостоявшийся кандидат на наместничество Поликарп был монахом и одно время игуменствовал в Козмодемьянском монастыре¹⁹, поэтому имел священный сан. Текст Послания наводит на мысль, что на должность наместника ставили кандидата по обоюдному согласию князя и епископа. Однако в Послании речь идет только о попытках замещения этой должности, а не об ее функционировании.

Как уже отмечалось, на соборе 1273 г., наместника было запрещено поставлять по мзде²⁰.

Смоленская епископия. В договоре Смоленска с Ригой от 18 мая 1284 г. со стороны Смоленска среди других должностных лиц упомянут «Лаврентий наместник владычен». Скорее всего, священный сан он не носил; об этом ничего не сказано, в то время как среди упомянутых также со стороны Смоленска проходят «Олекса черный», возможно, чернец, и «Андрей поп»²¹.

Выходит, что уже в XIII в. архиерейские наместники могли быть как духовными, так и светскими лицами. Отметим, что кандидатурой на архиерейское наместничество в Северо-Восточной Руси было духовное лицо, а в епархии Западной Руси владычным наместником был, по-видимому, светский человек.

Московская митрополия. Около 1325 г. митрополит Петр переехал в Москву, сделав ее церковным центром Руси и центром крупнейшей епархии, включившей Владимир и Киев — исторические резиденции митрополитов. В управлении епархией помощь митрополитам оказывали иные лица, находившиеся в Москве или близ нее, иногда заменявшие отсутствующего митрополита²².

В середине XIV в. митрополичьим наместником был Алексий. При жизни митрополита Феогноста 6 декабря 1352 г. он был поставлен епископом во Владимир: «Тое же зимы месяца декабря в 6 на память святого отца Николы, и пресвященный Фегнаст митрополит постави наместника своего в епископы Алексиа владыку в Володимир, а по своем животе благословил его в свое место на митрополию»²³. В некрологе конца XV в. сказано, что до хиротонии ему принадлежало право судопроиз-

водства: «нужею Феогност митрополит наместника учини у себя разсужати церковныя люди по святым правилом в правду»²⁴. Житие Сергия Радонежского и восходящие к нему эпизоды некоторых редакций Жития митрополита Алексия говорят, что Алексий был монахом Богоявленского монастыря и жил там вместе со Стефаном, братом Сергия²⁵. По версии Жития митрополита Алексия из Никоновской летописи уже после пребывания в Богоявленском монастыре, находясь на митрополичьем дворе, он выполнял функции митрополичьего наместника. Там сказано, как митрополит Феогност «взя к себе во двор из монастыря святаго Богоявления преподобнаго старца Алексея и учини его у себя наместником иже спомогати ему и разсуждати церковныя люди вправду по священным правилом; и бысть в дворе у митрополита Феогноста преподобный старец Алексе лет 12 и 3 месяцы, в иночестве же имея 40 лет. Таже потом Феогнаст митрополит постави его епископом в Володимер, месяца декабря в 6 день, хотя его по себе на столе митрополичьем быти»²⁶. Здесь, видимо, прослеживается первый вариант наместничества. Нахождение Алексия во время исполнения обязанностей наместника при митрополите Феогносте на его дворе представляется вероятным, особенно учитывая, что он рассматривался как наследник митрополита Феогноста.

Алексий после смерти Феогноста возглавил Русскую Церковь, а после его смерти, при вдовстве кафедры, согласно летописной «Повести о Митяе», митрополичьим наместником стал Михаил-Митяй, предполагавший возглавить Русскую Церковь. Ранее он был Спасским архимандритом и, вероятно, куратором монашества Москвы. После смерти Алексия он по указанию великого князя поселился на митрополичий двор и при этом, как сказано в источнике, оставил архимандритию. По-видимому, должности московского архимандрита (администратора монашества Москвы) и митрополичьего наместника не были тождественны и, скорее всего, несовместимы в той ситуации²⁷. Будучи митрополичьим наместником на вдовствующей кафедре, Митяй распорядился митрополичьей печатью, казной и ризницей, собирал со священников дань²⁸. Как видно из Жития Стефана Пермского, Митяй, пребывая на митрополичьем дворе в сане архимандрита и должности митрополичьего наместника, мог дать указание архиерею соседней епархии рукоположить себе пресвитера: «по преставленьи Алексиа митрополита повеленьем

наместника его, именем Михаила, нарицаемого Митяя, [Стефан Пермский] поставлен бысть в прозвитеры от Герасима, епископа Коломенскаго»²⁹.

Известно также, что Дмитрий Шемяка перевел Рязанского епископа Иону на митрополичий двор в качестве митрополичьего местоблюстителя: «ему же Шемяка жити повеле на митрополичьих дворе, понеже преже наречен бысть и благословен на Русскую митрополию»³⁰.

Вероятно, в середине XIV — середине XV в. митрополичий наместник как находившийся при архиерее (и преемник-наследник, и постоянно действующий функционер; и в первом, и во втором значении этого слова по Словарю русского языка), и тем более как митрополичий местоблюститель при вдовстве кафедры пребывал на митрополичьем дворе. Рассмотренные примеры говорят о принадлежности находившихся в Москве митрополичьих наместников к духовенству в середине XIV — середине XV в.

По грамотам Покровскому монастырю на Богоне в Переяславской десятине, выданным митрополитом Ионой 10 января 1449 г. и митрополитом Феодосием 16 октября 1461 г., сохранившихся в списках XVI в., игумен монастыря оказался подсудным митрополичьему наместнику в отсутствие митрополита: «ни десятинници мои переаславльские в тот мой монастырь не въезжают, ни всылают ни по что и не емлют никаких пошлин, и не судят того моего игумена ни тех черньцев моего монастыря. А кому будет до того игумена или до черньцев каково слово, и яз... митрополит сам их сужу, а коли куде отъеду в свою митрополью дале, ино его судит мой наместник, кому прикажу свое место ведати»³¹. Постоянным судебным и финансовым инспектором от имени митрополита для духовенства той территории, где находился монастырь, является десятинник, от власти которого освобождается настоятель, а наместник отмечен только как лицо, заменяющее митрополита. Здесь, вероятно, речь идет о наместнике, выполняющем от имени митрополита судебные функции и находящемся при нем, а не о территориально удаленном митрополичьем наместнике³². Из этих документов мы не знаем, был ли митрополичий наместник духовным лицом, или нет. 17 января 1465 г. на этот же монастырь была выдана грамота митрополитом Филиппом, позднее подтверждавшаяся Геронтием и Зосимой, которая слово в слово повторяет грамоту

митрополита Феодосия, но без казуса о подсудности настоятеля митрополичьему наместнику в случае отсутствия митрополита³³. Это могло быть связано с умалением роли находящегося при митрополите наместника в церковном управлении.

Есть сведения и о втором роде митрополичьего наместничества, предполагавшего пребывание наместника на удаленной от центра епархии территории. Это касается в основном двух городов, ранее бывших резиденциями митрополитов, — Владимира и Киева.

Владимирское наместничество. После переселения митрополита Петра в Москву во Владимире, оставшемся в митрополичьей епархии, был свой церковный чиновник. Духовным или светским лицом был владимирский митрополичий наместник? Н. Ф. Каптерев думал, что он был светским лицом³⁴. А. Н. Горбунов, Макарий (Булгаков) и Николай (Ярушевич), отталкиваясь от характеристики митрополичьих наместников как черных, относили их к монахам³⁵.

Есть некоторые сведения о деятельности архимандрита Павла во второй половине XIV в. Согласно Рогожскому летописцу, в Вербное воскресенье 1388 г. он стал Коломенским епископом из архимандритов Рождественского монастыря³⁶. В Никоновской летописи отмечено, что этот Рождественский монастырь находился во Владимире³⁷. Б. М. Клосс и А. Б. Мазуров отождествили Павла с одноименным архимандритом, который вместе с игуменом Герасимом в 1363 г. по поручению митрополита Алексия закрыл храмы в Нижнем Новгороде³⁸. По наблюдению В. А. Кучкина, Нижний Новгород тогда находился на территории митрополичьей епархии³⁹ и здесь митрополит, очевидно, накладывал штрафные санкции через церковного администратора, действовавшего в компактной области внутри епархии. Вероятно, Нижний Новгород подчинялся митрополиту именно через владимирского представителя, каковым мог быть архимандрит Павел.

Мы не знаем, в каком качестве в 1363 г. при закрытии храмов в Нижнем Новгороде выступал Павел — как городской архимандрит или же как владычный наместник во Владимире. Прямых указаний на то, что Павел был митрополичьим наместником, у нас нет. Предположение строится на том, что он, не будучи правящим архиереем, распространял свои полномочия вне своего монастыря, причем не только на окрестные монастыри,

что мог делать городской архимандрит⁴⁰, но и на приходские храмы, правда, по поручению митрополита. Как видно из грамот митрополита Ионы в Киев, относящихся ко второй половине XV в., о которых дальше пойдет речь, контроль деятельности приходов был прерогативой наместника. Власть городского архимандрита помимо своего монастыря, вероятно, касалась только монашества.

Возможно, когда дело касалось отдаленных территорий митрополичьей епархии, а не самой Москвы, функции городского архимандрита и владычного наместника не были четко разделены, и в XIV в. городской архимандрит мог заменять владычного наместника. У нас нет иных сведений, чтобы городской архимандрит во второй половине XIV в. вмешивался в дела белого духовенства, в то время как владычный наместник в XV в. контролировал белое духовенство и собирал с него пошлыны. Не были ли архимандрит Павел в 1363 г. своего рода в переходной должности от городского архимандрита к владычному наместнику? С одной стороны, он совместно с игуменом Герасимом проявил властные полномочия в отношении не только черного, но и белого духовенства, с другой стороны — у нас нет сведений, чтобы они предпринимали финансовые действия в отношении белого духовенства. В 1363 г. в отношении нижегородских приходов Павел действовал не единолично, а коллегиально — совместно с игуменом Герасимом. Это позволяет думать, что его полномочия были не столь обширны, как у владычного наместника. Возможно, тогда в московской митрополии практика территориально удаленного владычного наместничества только складывалась.

Как судебный чиновник митрополита наместник отмечен в договорной грамоте великого князя и митрополита от 28 июня 1404 г.⁴¹ Ни имя, ни территориальная принадлежность митрополичьего наместника не отмечены, но, поскольку объекты, названные в грамоте, относятся к владимирскому региону, речь идет, очевидно, о владимирском наместнике⁴².

Мы располагаем некоторыми сведениями о судьбе владимирского наместника — архимандрита Малахии-философа, исследованной Е. Э. Гранстрем. Она обратила внимание на выявленную реставраторами владельческую запись на греческом языке на Псалтыри XIV в., упоминавшую «ничтожного и грешного» Малахию «иеромонаха и наместника Владимира Верхней Рос-

сии московской», и отождествила его с упоминающимся в актах первой половины XV в. настоятелем нижегородского Благовещенского монастыря. В грамоте Софьи Витовтовны он назван настоятелем нижегородского Благовещенского и владимирского Константино-Еленинского монастырей одновременно⁴³.

Отождествление представляется несомненным ввиду редкости имени и указания на местопребывание во Владимире и в записи на Псалтыри, и в акте. В Константинопольской протокольной практике допускалось именование архимандрита иеромонахом⁴⁴, вполне уместное во владельческой записи в уничижительном именовании. Как отметила Е. Э. Гранстрем, «Малахия отправился в Нижний Новгород совсем молодым человеком (в 1381 г.) и прожил там приблизительно 60 лет»⁴⁵.

Как было сказано, Малахия в одном документе упоминается как настоятель и нижегородского, и владимирского монастырей; оба города могли входить в его наместничество — одно территориальное подразделение епархии, где представителем митрополита был владимирский наместник. Напомним, что в 1363 г., храмы в Нижнем Новгороде закрывались архимандритом Павлом, очевидно, в качестве настоятеля владимирского Рождественского монастыря. Он и мог быть предшественником Малахии по Владимирскому наместничеству⁴⁶. Однако отметим, что если архимандрит Павел пребывал во владимирском Рождественском монастыре, то архимандрит Малахия — в другом монастыре этого города — Цареконстантиновском, и то только в свободное от нахождения в Нижнем Новгороде время.

Настоятельство одного лица одновременно в двух удаленных монастырях было редкостью в Русской Церкви и, возможно, в данном случае стало следствием каких-то особых прав архимандрита, например исполнения им должности наместника⁴⁷. Но нижегородский Благовещенский и владимирский Цареконстантиновский монастыри являлись домениальными митрополичьими монастырями, его богомолиями, осуществлявшими земельные сделки с докладом митрополиту⁴⁸, и управление ими могло иметь свои особенности.

Как судебные представители митрополита владимирские наместники отмечены в грамоте митрополита Феодосия игумену Парфению митрополичьего Михайло-Архангельского монастыря в Суздале от 4 августа 1462 г., от власти которых игумен освобожден⁴⁹.

19 декабря 1464 г. митрополит Филипп выдал грамоту игумену митрополичьего Сновидского монастыря Серапиону на Нафанайлову пустынь. Территориальное подразделение епархии, в котором находился объект пожалования, названо владимирской десятиной, однако судебными представителями митрополита здесь названы «наместники мои володимерские и тиуны и их тиуны», от власти которых освобождался Серапион⁵⁰. Митрополичья епархия делилась на десятины, но митрополичий представитель во владимирской десятине именовался более почетно — наместник. С. Б. Веселовский писал, что «главными представителями митрополичьей власти на местах были наместник во Владимире и десятинники во всех десятинах, на которые делилась митрополия... Они, исполняя обязанности по церковному управлению, были одновременно и местными органами суда, хозяйственного управления и сбора доходов»⁵¹. Владимирский наместник (не десятинник) патриарха Иова упомянут в патриарших грамотах рубежа XVI—XVII вв.⁵² Из грамоты от 19 декабря 1464 г. мы узнаем, что тиуны были не только у митрополита, но и у его наместника.

Из грамоты митрополита Геронтия от 4 января 1478 г., сохранившейся в списке XVI в., мы узнаем, что архимандритом Благовещенского в Нижнем Новгороде и Константино-Еленинского во Владимире монастырей было одно лицо — Сергей⁵³. Получив по образцу архимандрита Малахии редкую практику одновременного настоятельства в двух удаленных монастырях, Сергей, однако, не был митрополичьим наместником. Напротив, грамота регулирует отношения архимандрита Сергия и владимирских митрополичьих наместников: «наместники мои володимерские и тиуны и десятинники новгородские и их тиуны не въезжают, ни высылают к тому архимандриту и к его попу никольскому в Доброе село ни по что, ни судят его ни его попа, ни его чернцов тех монастырей, ни черниц, ни слуг монастырских ни христиан». Вероятно, как настоятель Владимирского монастыря архимандрит Сергей освобождался от подчинения митрополичьему наместнику, подчинявшемуся, в свою очередь, митрополиту, а как настоятель нижегородского монастыря становился независимым от нижегородского десятинника (названного в документе новгородским), который, в свою очередь, также подчинялся митрополиту. Возможно, к тому времени от Владимирского митрополичьего наместничества отделилась

десятина с центром в Нижнем Новгороде, управленец которой не имел статуса наместника⁵⁴. Десятина (не наместничество) «Нижнего Новаграда» отмечена в жалованной грамоте митрополита Симона от 15 января 1496 г.⁵⁵

В грамоте митрополита Геронтия бортникам от 19 июня 1478 г. митрополичьи владимирские наместники и тиуны выступают судебными функционерами митрополита, от власти которых освобождаются бортники: «а наместници мои володимерские и тиуны не въежжают, не всылают к ним ни по что, не судят их ни в чем»⁵⁶. Очевидно, власть митрополичьих наместников распространялась не только на духовенство, но и на светское население митрополичьих вотчин. Подобные грамоты выдавали митрополиты Зосима, Симон (с подтверждением Варлаама) и Даниил⁵⁷. Грамота митрополита Даниила от 24 июня 1522 г. в качестве вотчинной повинности, от которой освобождались бортники, отмечает и обустройство митрополичьего наместнического двора: «и наместнича двора в Володимери не ставят»⁵⁸.

Владимирский наместник отмечен в грамоте митрополита Зосимы домовному Сновидскому монастырю от 15 октября 1490 г., сохранившейся в списке XVI в., также затрагивающей статус приписного монастыря Успения на Любци в медушской десятине и попа «что в их селце под монастырем»: «А наместници мои володимерские и десятинници медушские и мои тиуны володимерския и наместника моего тиуни и доводшики не въежжают... и не судят их ни в чем... А хто у них [в вотчине Сновидского монастыря. — *Д. Д.*] учнет пити сильно, и яз им того велел имать и ставить перед своим наместником в Володимери, да в том его уличат, и наместник мой велит им на том доправить заповеди два рубля, а что у них пропадет, и то ему платить без суда и без исправы... Также есмь пожаловал Сновидского своего игумена... что их сельцо под монастырем да их же деревня Володимеровская, да их же деревня Максимовская в Медушах, и хто у них в том сельце и в деревнях живут христиане, а которой ся похочет женити, и наместник мои володимерской емлет у них... а медушскому моему десятиннику дают по тому ж»⁵⁹. Владимирский наместник был судебным и финансовым чиновником митрополита в отношении старцев и вотчинного населения Сновидского митрополичьего домовного монастыря, а медушский десятинник — в отношении старцев приписного монастыря, что частично отменяется грамотой от 15 октября

1490 г. Но наместник уполномочен на наложение штрафа в отношении нарушителей вотчинного порядка митрополичьих монастырей. Среди митрополичьих должностных лиц наместники названы первыми. И владычный наместник, и десятичник должны были в одинаковом размере брать венечные пошлыны с населения вотчин митрополичьего монастыря.

18 июня 1498 г. митрополит Симон выдал грамоту попу Нестеру церкви Успения во Владимирской десятине в вотчине Сновидского монастыря, где сказано, что: «наместници мои володимерские и тиуны и наместничии десятичники того попа не судят». В 1500/01 г. грамота была подтверждена тем же митрополитом с указанием, что митрополит «тиуном своим володимерским и наместника своего тиуном никаких пошлын имати не велел»⁶⁰. Документ говорит, что десятичники были не только у митрополита, но и у его владимирского наместника, правда, разграничение функций между владимирским митрополичьим наместником и десятичником владимирского митрополичьего наместника неясно. Н. Ф. Каптерев, отталкиваясь в том числе и от этого документа, писал: «Кажется, что церковно-правительственные права владимирского наместника не были шире прав обыкновенного десятильника, только округ его был обширнее. Десятильник заведовал одной определенной десятиной, на которые делился уезд, наместник же заведовал целым городом, в котором жил, и кажется, некоторыми округами, прилегающими к городу... у наместников были свои десятильники, а это дает право думать, что их власть, кроме города, простиралась и на некоторые округи, в которые они посылали своих десятильников»⁶¹. Сложно сказать, сколь универсален вывод Н. Ф. Каптерева. Неочевидно, что десятичник наместника управлял дальними территориями наместничества, а не был его помощником, находившемся при нем.

Есть сведения, что в 1514/15 г. митрополичий владимирский наместник был светским лицом. Это Федор Васильев сын (по смежному документу — Федор Васильевич) Тирон, разводивший землю сельца Оборина и деревни Новинки, приобретенную митрополичьим дворецким по митрополичьему указу «к домовному пречистыа Богородицы и к митрополичю к Спаскому селу»⁶². В 1517/18 г. отводил землю деревень Семенкова и Плеховец митрополичьего села Спасского с землей сельца митрополичьего Сновидского монастыря владимирский намест-

ник митрополита Юрий Григорьев сын Мануйлов⁶³. То есть митрополичий владимирский наместник выступал в качестве хозяйственного функционера, когда дело касалось митрополичьих вотчин.

Отстранение от должности митрополичьего наместника духовного лица и приход на нее светского, очевидно, случились в период с середины XV по начало XVI в.⁶⁴ Первое известное нам упоминание его двора относится к первой четверти XVI в. Очевидно, что с назначением на эту должность светских лиц изменилось и место их пребывания. Раньше, будучи монахом, владимирский митрополичий наместник находился в одном из монастырей. Став светским лицом, он обзавелся специальным наместничьим двором, обустройство которого вошло в вотчинную повинность населения митрополичьих земель и фиксируется в документе от 24 июня 1522 г.

Определение митрополичьих наместников как черных, на которое указывали исследователи, дано в жалованной несудимой грамоте Ивана III митрополичьему Сновидскому монастырю от 8 марта 1465 г., сохранившейся в списке XVI в., для отличия от княжеских наместников. Там сначала говорится о неподсудности монастыря княжеским наместникам: «А наместници мои володимерские и волостели медушские и их тиуны в те их села монастырские к их людем к всем не всылают ни по что», затем — о неподсудности митрополичьим наместникам: «также и наместники володимерскийи черныи и медушские десятильники и их тиуны... не въежжают... а кому будет на тех игуменех чего искати, ино их сужу яз, князь великийи сам»⁶⁵. Близкая ситуация отмечена и в грамоте Василия III Дмитровскому собору во Владимире от 4 марта 1515 г. («и наши наместници Володимерьские, или митрополичи наместники черные»)⁶⁶. В документе от августа 1546 г. владимирское наместничество митрополита отмечено как черное⁶⁷. В документе от 30 июня 1617 г. назван черный наместник Василий Чортов. Он происходил из рода митрополичьих служилых людей⁶⁸ и явно не был духовным лицом⁶⁹.

Отраженная в источниках XV–XVII вв. характеристика наместников как черных, при том что некоторые из них названы поименно как светские лица, фиксирует не их личную принадлежность к монашеству, а то, что они выступают от имени архиерея, а не светского правителя. Но она могла отражать

и традицию более раннего времени, когда на эту должность ставили монашествующих.

Известна Правая грамота от 30 декабря 1518 г., фиксирующая случай, как келарь митрополичьего Сновицкого монастыря подал жалобу уже известному нам владимирскому митрополичьему наместнику Ю. Г. Мануйлову на Якова Михайлова, сына Внукова, завладевшего монастырской землей. Ю. Г. Мануйлов, выступавший судьей, предпринял следствие, но решения не вынес, а отнес его на рассмотрение митрополита. Тот повелел судье — своему владимирскому наместнику — оправить истца⁷⁰. Показательно, что Яков Внуков был служилым человеком митрополита⁷¹. Таким образом, в процессе обе стороны относились к митрополичьей юрисдикции: одна представляла собой монастырь митрополичьей епархии, более того, расположенный на митрополичьей земле; другой стороной выступал служилый человек митрополита.

Норма Устава князя Владимира, делегировавшая судебные права архиерейскому наместнику, также отражалась и в митрополичьих грамотах. Она отчасти и функционировала на практике, но судебная компетенция митрополичьего наместника, как можно думать на основании прецедента 1518 г., была ограничена святителем, выносившим окончательное решение. Возможно, аналогичная практика были и до первой четверти XVI в.

На этом основании Н. Ф. Каптерев пишет об ограниченности власти владимирского митрополичьего наместника, о том, что она была существенно меньше власти киевского митрополичьего наместника⁷². Этот вывод усиливает то обстоятельство, что спор был по гражданским делам, причем обе стороны подлежали юрисдикции одного святителя.

Приведенные примеры деятельности наместников относятся не к митрополичьей епархии вообще, а только к собственной митрополичьей земельной вотчине. Это в какой-то степени подкрепляет наблюдение Н. Ф. Каптерева о том, что на плечи наместника в большей степени, чем десятинника, во всяком случае в XV в., ложились заботы по хозяйству в митрополичьих вотчинах. Однако в середине XVI в. десятинник также был уполномочен взимать налоги с населения митрополичьих вотчин⁷³. В жалованных грамотах на храмы в митрополичьей епархии (но не в вотчине) конца XIV—XV вв. сборщиками дани и судебной инстанцией от имени архиерея в первую очередь на-

званы десятинники⁷⁴. Очевидно, почти во всех случаях посредником между настоятелем и архиереем был не наместник, а десятинник. Десятинник как финансовый и судебный посредник между митрополитом и настоятелем отмечен и в жалованных грамотах митрополита его домовным монастырям и вотчинным церквям, в частности в уже известных нам грамотах Покровскому монастырю на Богоне в Переяславском уезде⁷⁵.

В документах Копийной книги митрополичьего Дома ни о каких митрополичьих наместниках с территориальной привязкой, кроме как о владимирских, речи нет, хотя она охватывает землевладение в разных уездах. Очевидно, в северо-восточной части митрополичьей епархии был только один территориальный наместник — владимирский.

Киев и юго-западные земли также входили в состав епархии митрополита и управлялись его наместниками. Как отмечали историки, киевский митрополичий наместник имел максимальные полномочия и был духовным лицом⁷⁶. Однако сидевшие в Москве митрополиты в XIV—XV вв. иногда теряли контроль над Киевом⁷⁷, поэтому деятельность их наместников носила эпизодический характер.

Западнорусские летописи содержат информацию, относящуюся к 1390-м гг. о том, как «некто Фома чернец Изуфов держа наместничество от митрополита у святыне Софьи на митропольем дворе» отравил князя Скиргайло⁷⁸. Несмотря на сомнительность этого известия⁷⁹, оно не исключает историчность самого чернеца Фомы Изуфова и дает основание полагать, что киевскими наместниками были монашествующие.

В 1404 г. Киприан «наместника своего Тимофея архимандрита и слуг своих тамошних, имже приказано было на Киеве всякие дела и вещи хранить и управлять, пойма и отосла на Москву. И постави тамо в Киеве наместника своего Феодосия, архимандрита Спасково, сице же и слуг своих избра, повеле им на Киеве быти со архимандритом наместником его»⁸⁰. Мы не знаем, какие функции принадлежали этим лицам. Неясно, были ли Спасский архимандрит Феодосий до назначения на наместничество городским архимандритом с определенными функциями и вне своего монастыря или же просто почетным настоятелем монастыря — титулярным архимандритом; во всяком случае, первый вариант не исключен. Оба сменявшие друг друга в 1404 г. киевских наместника носили титул архимандрита,

что допускает частичную близость должностей городского архимандрита и владычного наместника. Возможно, как и в случае с Михаилом-Митяем, должность архимандрита здесь была ступенькой для митрополичьего наместничества, правда, здесь речь должна идти о нахождении митрополичьего наместника на удаленной территории, а не при митрополичьем дворе.

В 1414 г. желая отстранить митрополита Фотия от контроля над церковной жизнью Киева, Витовт «грады митропольския Киевския церкви великия соборныя и власти и села раздаде паном своим, а наместников Фотеевых митрополичих ограбив, отосла на Москву»⁸¹. То есть у митрополита Фотия в Западной Руси были наместники, и возможно, как считал Макарий (Булгаков), их там было несколько.

Митрополичий наместник отмечен в уставной грамоте Киевского князя Александра Владимировича митрополиту Исидору на церковь Св. Софии в Киеве от 5 февраля 1441 г.⁸², известной в списке XVI в. Он выступает ответственным за церковные пошлины с митрополичьей недвижимости и митрополичьи земли в регионе. Как и в ситуации с Фомой Изуфовым, местом пребывания митрополичьего наместника выступает Софийский собор⁸³.

Из Послания митрополита Ионы Польскому Королю и Великому князю Литовскому Казимиру IV, сохранившегося в списке XVI в., мы узнаем, что «к великому вашему господству послали сего нашего наместника Кричевьскаго старца Иону и о чем тебе Великому Господарю о которых церковных делех от нас имет челом бити, чтобы еси, великий господарь жаловал и смиловался»⁸⁴. То есть здесь митрополичий наместник, духовное лицо, выступал представителем митрополита, сидевшего в Москве, перед польским королем и великим князем литовским. Документ усиливает предположение, что в Западной Руси у митрополита было несколько наместничеств.

Ко второй половине XV в. относится формуляр написанной в Москве жалованной грамоты митрополита Ионы на наместничество с указанием полномочий митрополичьего наместника, сохранившийся в списке XVI в.: «приказал есмь ему деражити наместничество свое, на Киеве, и в Вилне, и в Новегородке, и в Городне и по всем градом и местом, и по селом, где ни есть мои митропольские церкви, которыи изстарини потяглы при моем брате, при Фотее митрополите к тому нашему митропол-

скому наместничеству... Приказал ему и оправдания вся церковная, и суды, и дела духовныя управляти, и села церковныя и наши митропольския строити, и людей отвсяду блюсти и дозирати... Наместник киевский... долъжен есть всяка церковная и духовная дела управляти, колика сила, и Христовы Божия церкви святыми антими́сы новоставленыя освящати, а ветхая подтвержати, с ыменем нашего смирения... тако диаком и диаконом, и иноком сущим, и миряном, в дияконы поставляти и в попы свершатись, со испытаньем всяко довольно духовным достойным, давати свои грамоты на имя, и протропи ко о Святем Дусе сыном нашего смирения и сслужебником, ко епископом, сущим под пределом святейша наша Киевская и всеа Руси митропольи, по изволенью хотящаго поставитися, от коегождо хошет, и они безо всякого зазора, поставляют их и в попы съвершают, по благовловению нашего смирения и по грамоте, рекше по протропе вышеписаннаго сего нашего наместника... Вы же, о Святем Дусе возлюбленнии сынове нашего смирения, благороднии и благовернии и христолюбивыи князи и паны, и архимандриты и протопопы, и игумени, и местичи, и попы, и диякони, и весь христоименитый народ, и весь причет церковный, чтите его и имейте о всем, и послушни будите к его благому наказанию... А также сынове, благословляю вас всех посполно, чтобы тот наш наместник в доходах и пошлинах церковных и селех, ни от кого не обижен был ничим»⁸⁵. Другая редакция этой грамоты, известная в списке XVI в., без указания Киева, но фиксирующая другие названные города, отмечает имя поставленного на них наместника — архимандрита Акакия⁸⁶. Грамота митрополита Ионы от 3 сентября без указания года и адресованная «на Киев наместнику моему старцу Давыду» говорит, как митрополит «послал есмь ныне на Киев наместником своего старца, из своей келии, вашего брата архимандрита Акакия»⁸⁷. Сопоставление этих трех документов, предпринятое А. И. Плигузовым, привело его к убедительному выводу, что на киевском митрополичьем наместничестве архимандрит Акакий сменил старца Давыда⁸⁸, хотя, напомним, что в грамоте на наместничество архимандриту Акакию Киев не отмечен⁸⁹.

Когда же произошла смена наместников? А. И. Плигузов, на наш взгляд, дает верный ответ. Архимандрит Акакий был послан на киевское наместничество 3 сентября в год, когда в Киеве княжил Семен Александрович, о чем прямо сказано

в документе⁹⁰, т. е. после смерти князя Александра Васильевича, случившейся, вероятно, в 1455 г. С некоторой долей условности А. И. Плигузов датирует грамоту архимандриту Акакию на Киевское наместничество 3 сентября 1455 г.⁹¹ Ранее, 9 февраля 1451 г., в Новгороде была выдана грамота митрополита Ионы старцу и протодьякону Михаилу: «приказали есмо ему наше место держати в Вилне и в Новгородеку и в Городне»⁹². По аналогии с назначением на наместничество архимандрита Акакия⁹³ можно думать, что и в случае с Михаилом предполагался его контроль и над Киевом. Вероятно, в протографе грамот на наместничество и протодиакону Михаилу, и архимандриту Акакию Киев как центр наместничества не был отмечен по ошибке. Формулярный извод этого документа представляется более точным в определении географической номенклатуры. Все четыре названные в нем города, как нам представляется, входили в одно митрополичье наместничество с центром в Киеве. Таким образом, как справедливо отметил В. Рыбинский, в Киеве за неполные десять лет были назначены три митрополичьих наместника, вероятно, последовательно сменившие друг друга: старец протодиакон Михаил (9 февраля 1451 г.), старец Давыд (до 3 сентября 1455 (?) г.), архимандрит Акакий (после 3 сентября 1455 (?) г.)⁹⁴.

И в практике управления Киевом и юго-западными землями в конце XIV — первой половине XV в. мы сталкиваемся с ситуацией, когда на наместническую должность назначается представитель духовенства, в ряде случаев в сане архимандрита⁹⁵. Очевидно, киевские наместники московского митрополита менялись быстро.

Принцип наместнического управления Киевом и юго-западными землями, отмеченный в приведенных грамотах, действовал недолго. В 1458 г. на Литовскую митрополию был поставлен униатский митрополит, признанный местной властью⁹⁶. Позднее он вошел в лоно Православной Церкви, правда, с подчинением Константинополю. Киев и другие западные земли перестали входить в юрисдикцию Московского митрополита. Был отстранен от должности и киевский митрополичий наместник архимандрит Акакий. В концовке одной из редакций Киево-Печерского патерика он назван «бывшим»: «написаны же быша книги сия... в лето (1460) индикта (8) фемилиоста (7), месяца июня (19) на память святого апостола Июды брата

Господня, в богоспасаемом граде Киеве в обители Пречистыя Богоматере и преподобных отец наших Антония и Феодосия в монастыри Печерьском при княжении благовернаго князя Симеона Александровича и при архимандрите печерьском Николе, а повелением инока Касиана, крилошанина печерьскаго, а писаны быша книги сия на имя священноиноку кир Акакию, бывша наместника Киевьскаго»⁹⁷.

В целом мы можем сказать, что во владимирско-московской традиции в XIII — середине XV в. было назначение архиереем при участии или, во всяком случае, с согласия князя⁹⁸ (а не избрание) наместника — монаха, зачастую в сане архимандрита. К первой четверти XVI в. должность владимирского митрополичьего наместника стали занимать светские лица. Возможно, эта смена случилась уже после выхода Киева из подчинения московскому митрополиту, и поэтому западнорусским землям не суждено было видеть, как должность наместника московского митрополита стало выполнять светское лицо.

Возглавление митрополичьего наместничества монахом, видимо, отражало общую для Московской Руси того времени картину преимущества черного духовенства перед белым при равной степени священства. Она проявилась и в протоколе XVI—XVII вв., когда лица черного духовенства шли выше белого (архимандриты и игумены обычно садились и упоминались перед протопопами; имели богослужебные отличия: игумены — посох; архимандриты еще в ряде случаев шапку и палицу).

Сведений, чтобы митрополичий наместник (в отличие от наместников новгородского владыки) вторгался в сферу внешней политики или гражданского права, например контролировал имущественные сделки, не касавшиеся церковных людей или церковных земель, у нас нет.

Через владычного наместника архиерей выполнял некоторые функции, а также управлял частью епархии. Наместник по указанию владыки мог ведать церковными судами, собирать церковные пошрины, регламентировать строительство церквей, замещать вакансии священнослужителей при условии, что таинство рукоположения будет совершать находящийся поблизости архиерей по представлению наместника, а также ведать хозяйством в митрополичьих вотчинах⁹⁹. Его власть распространялась и на черное духовенство, и на белое.

Наместник был не единственным посредником между архиереем и настоятелем. В XII—XIV вв. действовал институт городской архимандритии, когда настоятель одного из городских монастырей имел более почетный сан архимандрита и полномочия вне своего монастыря¹⁰⁰. В Москве к концу XIV в. было одновременно несколько архимандритов, вследствие этого должность архимандрита, предполагавшая руководство городским монашеством, превратилась в почетный сан для настоятелей некоторых монастырей. Позднее следы деятельности городских архимандритов (курирование других монастырей) стали менее заметными¹⁰¹. Параллельно возникала должность владычного наместника¹⁰². Мы не располагаем сведениями, что на одной территории одновременно действовало несколько владычных наместников. Сведения об отправлении на киевское митрополичье наместничество прямо говорят об отстранении одного лица и назначении другого. Кроме того, полномочия городского архимандрита в XIV в. были, вероятно, уже, чем у наместника в XV в. У нас нет сведений, что первый активно вмешивался в дела белого духовенства, выступал в качестве судьи (а не только судебного исполнителя), от имени архиерея собирал церковные пошлыны, ведал хозяйством в митрополичьих вотчинах¹⁰³. Но при управлении удаленными территориями митрополичьей области, жесткого деления функций могло и не быть, некоторые из них могли принадлежать и архимандриту, и наместнику. Не исключено, что в 1363 г. архимандрит Павел, закрывший с игуменом Герасимом храмы в Нижнем Новгороде, выступал не просто как архимандрит, но и как владычный наместник. На наместничество часто ставили священнослужителей в сане архимандрита, что могло создавать путаницу в разделении полномочий между этими должностями и сблизать их. Не всякий архимандрит (по должности и тем более по титулу) был наместником, но наместник, в московской традиции до второй половины XV в., часто имел сан архимандрита.

Архимандрит всегда пресвитер, а митрополичий наместник мог быть и пресвитером, и архиереем, и светским лицом (последнее было типично для владимирского митрополичьего наместничества в первой четверти XVI в.). Последнее обстоятельство шло в русле проникновения светского элемента в церковное управление и подчинения церковной организации светским властям. Городской архимандрит (или же архиерейский

наместник — монашествующий) мог восприниматься первым среди равных других монастырских настоятелей, в то время как светский архиерейский наместник выступал чиновником иного уровня.

Представителями архиерея выступали и иные чиновники, в частности десятичники, осуществлявшие в XV—XVII вв. (а отчасти и ранее) суд над церковными людьми и сбор церковных пошлин в территориальных подразделениях епархии — десятинах¹⁰⁴. Вероятно, митрополичьи наместники на местах постоянно функционировали только во Владимире и в Киеве (категоричность вывода затрудняет упоминание кривичского наместника в грамоте митрополита Ионы), а в остальных частях епархии действовали десятичники, непосредственно подчинявшиеся митрополиту. Выбор Владимира и Киева для центров наместничеств, был, видимо, вызван тем, что это были исторические резиденции митрополитов. Напомним, что во второй половине XV в. Киев вышел из подчинения московскому митрополиту, а владимирский наместник митрополита фактически имел полномочия десятичника, но именовался более почетно. Поэтому институт митрополичьих наместников оказался недостаточно жизнеспособным.

- ¹ *Филарет (Гумилевский)*. История Русской Церкви. Пер. 2. М., 1848. С. 123.
- ² *Горбунов А. Н.* Льготные грамоты, жалованные монастырям и церквам в XIII, XIV и XV в. // Архив исторических и практических сведений, относящихся до России. СПб., 1860. Кн. 1. С. 21—24.
- ³ *Макарий (Булгаков)*. История Русской Церкви. М., 1995. Кн. 3. С. 223.
- ⁴ *Каптерев Н. Ф.* Светские архиерейские чиновники в Древней Руси. М., 1874. С. 9—15, 29—30, 40—41, 108—114.
- ⁵ *Макарий (Булгаков)*. История Русской Церкви. М., 1996. Кн. 4. Ч. 2. Т. 1. 1-я половина. С. 102.
- ⁶ *Голубинский Е. Е.* История русской Церкви. М., 1997. С. 383—388.
- ⁷ *Николай (Ярушевич)*. Церковный суд в России до издания Соборного уложения Алексея Михайловича (1649 г.). Пг., 1917. С. 298—300.
- ⁸ *Поппе А.* Учредительная грамота Смоленской епископии // Археологический ежегодник за 1965 г. М., 1966. С. 69—71.
- ⁹ *Янин В. Л.* Вислые печати Пскова // Советская археология. 1960. № 3; *Он же.* Сфрагистический комментарий // Л. М. Марасинова. Новые псковские грамоты XIV—XV вв. М., 1966. С. 163—178;

- Он же*. Актовые печати Древней Руси. М., 1970. Т. 2. С. 179–197; 229–233; М., 1998. Т. 3. (в соавт. с П. Г. Гайдуковым) и др.
- 10 *Шапов Я. Н.* Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI–XIV вв. М., 1972. С. 40–43; *Он же*. Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв. М., 1989. С. 70–72.
- 11 *Флоря Б. Н.* Исследования по истории церкви. Древнерусское и славянское средневековье. М., 2007. С. 91–96. Впервые работа, вошедшая в издание 2007 г., была опубликована в 1992 г.
- 12 Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1991. Вып. 17. С. 227, 229–232.
- 13 Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1983. Вып. 10. С. 146–147.
- 14 Древнерусские княжеские уставы / Подг. Я. Н. Шапов. М., 1976 (ДКУ). С. 18, 23. Я. Н. Шапов обратил внимание, что в Крестининском изводе Синодальной редакции вместо слова «наместник» употреблен термин «судья»: «своим тиуном приказываю судов церковных не судити и наших судов без судьи без владычня не судити десятин деля» (ДКУ. С. 31; *Шапов Я. Н.* Государство... С. 71). Обязательное присутствие владычного наместника (названного судьей) на княжеском суде, вероятно, продиктовано необходимостью обеспечения Церкви десятиной от княжеского суда (*Флоря Б. Н.* Исследования... С. 23). Возможно, что уже во время проникновения этого казуса в Устав князя Владимира владычный наместник (судья) занимался финансовыми вопросами епархии. Присутствие владычного наместника на княжеском суде отмечается и в других изводах Устава князя Владимира (см.: ДКУ. С. 38, 43, 46, 55, 77).
- 15 *Шапов Я. Н.* Государство... С. 51–52.
- 16 *Абрамович Д.* Киево-Печерский патерик. К., 1931. С. 102.
- 17 *Шапов Я. Н.* Государство... С. 70; Древнерусские патерики / Подг. Л. А. Ольшевская, С. Н. Травников. М., 1999. С. 21, 123.
- 18 О Владимире и Суздале в Послании говорится как о двух епископиях по ошибке; здесь следует говорить о двух городах одной епископии.
- 19 Древнерусские патерики... С. 20, 398.
- 20 РИБ. СПб, 1908. Т. 6. 2-е изд. № 6. Стб. 92–93.
- 21 Смоленские грамоты. XIII–XIV вв. М., 1963. С. 66; *Шапов Я. Н.* Государство... С. 70.
- 22 В XIV в. при митрополитах иногда находились архиереи, не имевшие своего диоцеза, но помогавшие митрополиту в церковном управлении, фактически являвшиеся его наместниками (например, Даниил Звенигородский). Некоторые митрополичьи функции при вдовстве кафедры мог выполнять и правящий архиерей соседней епархии. Интересна характеристика как наместника

епископа коломенского Герасима в Житии Стефана Пермского: «приде к... владыце Герасиму, епископу коломенскому, наместнику на Москве... Бяше бо в ты дни на Москве не сущю никому митрополиту, Алексею убо ко Господу отшедшу, а другому не пришедшу» (Святитель Стефан Пермский / Ред. Г. М. Прохоров. СПб., 1995. С. 74.). Отчасти аналогичная ситуация была в первой трети XV в. когда в условиях сложных отношений Москвы и Новгорода, отразившихся и на церковной политике, митрополит Фотий затягивал поставление владыки в Новгород, расценивал Новгородскую кафедру как вдовствующую, а вопросы церковного управления, которые могли быть решаемы только архиереем (например, право рукополагать клириков), делегировал правящему архиерею соседней тверской епархии (*Янин В. Л.* Средневековый Новгород. М., 2004. С. 298–299, 301; РИБ. Т. 6. № 50. Стб. 421–426). Похожая практика отмечена и в грамотах митрополита Ионы на киевское наместничество середины XV в. Возможно, традиция нахождения архиереев при московском митрополите предопределила практику, когда ближайшим его помощником стал находившийся вблизи него Крутицкий (Сарский и Подонский) епископ, закрепленную на Стоглавом соборе 1551 г. (Стоглав // *Емченко Е. Б.* Стоглав. Исследование и текст. М., 2000. С. 360). Проблема замещения одного архиерея другим имеет самостоятельный интерес и требует отдельного исследования.

- 23 ПСРЛ. М., 1965. Т. 15. Вып. 1. Стб. 62.
- 24 ПСРЛ. М., 2001. Т. 8. С. 27; М., 2004. Т. 23. С. 121; М., 2004. Т. 25. С. 194.
- 25 Житие Сергия Радонежского // *Клосс Б. М.* Избранные труды. М., 1998. Т. 1. С. 308. В.А. Кучкину эпизоды Жития Сергия Радонежского, связанные с историей Богоявленского монастыря и пребыванием там Стефана — брата Сергия (а именно в этой связи там говорится о нахождении в Богоявленском монастыре Алексия), представляются сомнительными (*Кучкин В. А.* Сергий Радонежский // Вопросы истории. 1992. № 10. С. 77–78. См. также: *Беляев Л. А.* Древние монастыри Москвы по данным археологии. М., 1995. С. 87–91).
- 26 ПСРЛ. М., 1965. Т. 11. С. 31. Близкая информация содержится и в Степенной книге, где, кроме того, указано, что инициатором поставления Алексия на наместничество кроме митрополита Феоноста был великий князь Симеон Иванович (Степенная книга царского родословия по древнейшим спискам. М., 2008. Т. 2. С. 14–15). Согласно Супрасльской летописи, Алексей был до посвятки архимандритом Рождественского монастыря: «В лето 6861 преосвящены митрополит Фегнаст постави Алексея архимандрыта святого

Рождества епископа во Волдимере» (ПСРЛ. М., 1980. Т. 35. С. 47. Такую же информацию дает и Академическая летопись. (Там же. С. 104.) Благодарю Д. Ю. Кривцова за указание на эти источники). Не претендуя на окончательное решение вопроса, полагаем, что в данном случае Житие митрополита Алексия, повествующее о нахождении будущего предстоятеля Русской Церкви сначала в братии Богоявленского монастыря, а затем на митрополичьем дворе, дает более адекватную информацию. Во-первых, оно создавалось в Северо-Восточной Руси, а Супрасльская летопись сохранилась в списке 1519 г. западнорусского происхождения, протограф которого, правда, по мнению А. А. Шахматова, восходит к митрополичьему летописному своду 1446 г. (*Шахматов А. А. Обзорение русских летописных сводов XIV–XVI вв.* М., 1938. С. 329–345; *Улащик Н. Н. Предисловие* // ПСРЛ. Т. 35. С. 5). Кроме того, в Супрасльской летописи не названы день и месяц посвятки Алексия во Владимирские епископы, что позволяет усомниться в точности ее составителя. Возможно, отталкиваясь от указания на Владимирское епископство, на которое был поставлен Алексий, автор Супрасльской летописи связал его предшествующую биографию именно с этим городом, где, как известно, находился Рождественский монастырь, возглавлявшийся архимандритами.

- 27 *Давиденко Д. Г.* Московские кремлевские и пригородные монастыри в XIV веке. К проблеме организации монашества // *Московский Кремль XIV столетия. Древние святыни и исторические памятники.* М., 2009. С. 154.
- 28 ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. Стб. 124–126.
- 29 Святитель Стефан Пермский... С. 62.
- 30 Степенная книга... Т. 2. С. 198; *Усачев А. С.* Житие митрополита Ионы третьей редакции // *Вестник церковной истории.* 2007. № 2(6). С. 36. В Вологодско-Пермской летописи под 1446 г. сказано: «Повеле ему [Ионе — Д. Д.] итти к Москве и сести на дворе митрополиче» (ПСРЛ. М., 1959. Т. 26. С. 203). См. также: *Лурье Я. С.* Две истории Руси XV в. СПб., 1994. С. 97, 107–108.
- 31 Акты феодального землевладения и хозяйства (АФЗХ). М., 1951. № 135–136. Ч. 1. С. 124–125.
- 32 Казус о подсудности наместнику в отсутствие митрополита есть и в грамоте митрополита Ионы Андрею Афанасьеву от 25 мая 1450 г., сохранившейся в списке XVI в. (АФЗХ. Ч. 1. № 133. С. 123. 10 июня 1463 г. грамота была подписана Феодосием).
- 33 АФЗХ. Ч. 1. № 137. С. 125. На этот монастырь также выдавались грамоты митрополитов Симона и Даниила, где также отсутствует казус о подсудности митрополичьему наместнику, но отмечены

- перяславские десятичники (АФЗХ. Ч. 1. № 138–139. С. 126). Все документы в списке XVI в.
- 34 *Каптерев Н. Ф.* Светские архиерейские чиновники... С. 110–111.
- 35 *Горбунов А. Н.* Льготные грамоты... С. 22; *Макарий (Булгаков).* История... Кн. 4. Ч. 2. С. 102; *Николай (Ярушевич).* Церковный суд... С. 298.
- 36 ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. Стб. 155.
- 37 ПСРЛ. Т. 11. С. 94.
- 38 ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. Стб. 74–75; *Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. 1. С. 43. Прим. 34; *Мазуров А. Б.* Средневековая Коломна. Комплексное исследование региональных аспектов становления единого русского государства. М., 2001. С. 193. Источниковедческий комментарий летописной статьи о закрытии нижегородских храмов в 1363 г. см.: *Кучкин В. А.* Русские княжества и земли перед Куликовской битвой//Куликовская битва: Сб. статей. М., 1980. С. 67–68. Прим. 196.
- 39 *Кучкин В. А.* Антиклассицизм//Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2002. № 3. С. 126.
- 40 Те же Павел и Герасим (второй уже в сане архимандрита) опять же по поручению митрополита Алексия потребовали от Сергия Радонежского возвратиться в Троицкую обитель, которую он покинул при основании монастыря на р. Киржач (Житие Сергия Радонежского // *Клосс. Б. М.* Избранные труды. Т. 1. С. 364–365). Здесь архимандрит по поручению митрополита применяет властные полномочия в отношении настоятеля соседнего монастыря, что вполне соответствовало практике организации черного монашества, когда настоятель одного из монастырей, носящий сан архимандрита, курировал не только свой монастырь, но и соседние монастыри на определенной территории. См. также: *Щапов Я. Н.* Государство... С. 158–169.
- 41 ДКУ. С. 176–179. Там же обоснование даты и обзор списков. Митрополичий наместник по этому документу подлежит юрисдикции князя, в то время как игумен, поп или чернец ставятся под совместную подсудность князя и митрополита, в случае если истцом выступал человек великого князя. См.: *Капитанов С. М.* Церковная юрисдикция в конце XIV — начале XVI в. // Церковь, общество и государство в феодальной России. М., 1990 (ЦОГР). С. 151–152; *Флоря Б. Н.* Отношения... С. 95.
- 42 *Веселовский С. Б.* Феодальное землевладение Северо-Восточной Руси. М., 1947. Т. 1. С. 370, 372.
- 43 *Гранстрем Е. Э.* Чернец Малахия Философ // Археографический ежегодник за 1962 г. М., 1963. С. 69–70; АФЗХ. Ч. 1. № 200. С. 179. См. также: № 230–233. С. 202–204; № 236. С. 206. Списки грамот XVI в. См. также: *Щапов Я. Н.* Государство... С. 71.

- 44 См., напр.: РИБ. Т. 6. Прил. Стб. 176, 182, 212 («иеромонаха Феодора, архимандрита»).
- 45 *Гранстрем Е. Э.* Чернец Малахия... С. 70.
- 46 С 1374 по середину 1390-х гг. Нижний Новгород входил не в митрополичью область, а в Суздальскую епархию (РИБ. Т. 6. Прил. Стб. 277–292; 312–316; ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. Стб. 105–106; Т. 23. М., 2004. С. 136; Т. 25. М., 2004. С. 228; *Голубинский Е. Е.* История... Т. 2. 1-я пол. М., 1997. С. 321; *Медведев И. П.* Ревизия византийских документов на Руси в конце XIV в. // ВИД. Л., 1976. Т. 7. С. 189–197). В эти годы ни митрополит, ни его наместники формально не могли влиять на церковное управление в этом регионе.
- 47 Нельзя полностью исключать, что в записи на Псалтыри слово «наместник» употреблено в значении «местный житель» (пятое значение по Словарю русского языка). Однако здесь один вариант толкования не исключает другой. Одновременное настоятельство в двух удаленных монастырях с архимандричьим возглавлением позволяет видеть в Малахии епархиального и/или вотчинного территориального администратора.
- 48 Об этих монастырях см.: *Черепнин Л. В.* Из истории древнерусских феодальных отношений XIV–XVI вв. // Исторические записки. М., 1940. Т. 9. С. 61–66; *Веселовский С. Б.* Феодальное землевладение... С. 439–443. (*Подчищаев В. Н.* К вопросу о хозяйственном значении домовных монастырей для митрополичьей кафедры в конце XIV — начале XVI в. // Русская Православная Церковь в мировой и Отечественной истории (Материалы Всероссийской научно-практической конференции. 17–19 мая 2006 г.). Н. Новгород, 2006. С. 53–57.)
- 49 АФЗХ. Ч. 1. № 158. С. 141–142. Список XVI в.
- 50 АФЗХ. Ч. 1. № 189. С. 170–171. Список XVI в.
- 51 *Веселовский С. Б.* Феодальное землевладение... С. 429–430.
- 52 АФЗХ. М., 1961. № 38. Ч. 3. С. 72; № 44. С. 78.
- 53 АФЗХ. Ч. 1. № 203. С. 181.
- 54 Новгородские (нижегородские) наместники митрополита Фотия отмечены в грамоте нижегородскому Вознесенскому печерскому монастырю от 11 марта 1418 г. (Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV — начала XVI в. (АСЭИ) М.-Л., 1964. Т. 3. № 303, С. 332). Документ сохранился в списке XVIII в., который, по мнению публикаторов 1964 г., «явно неисправен». Иных свидетельств о нижегородских наместниках московского митрополита XV в. мы не имеем.
- 55 АСЭИ. М.-Л., 1958. Т. 2. № 487. С. 527.
- 56 АФЗХ. Ч. 1. № 213. С. 187–188. Список XVI в.
- 57 АФЗХ. Ч. 1. №. 214–216. С. 188–191.

- 58 АФЗХ. Ч. 1. № 216. С. 190. Здесь же отмечается интересная деталь: «а коли явят сию мою грамоту моему владимирскому наместнику на взезд, и они дают ему алтын, а больши того не емлют на них ничего».
- 59 АФЗХ. Ч. 1. № 190. С. 171–172. Грамота была подтверждена митрополитами Симоном, Варлаамом и Даниилом с неизменной формулой: «а своим наместником володимерским и даньщиком и тиуном и заезщиком, и наместничым десятинником также им рушити сее грамоты у них не велел»; в подтверждении митрополита Даниила — «и наместничым всем пошлинником». См. также: *Флоря Б. Н.* Исследования... С. 93–94, 114.
- 60 АФЗХ. Ч. 1. № 191. С. 173. Список XVI в.
- 61 *Кантерев Н. Ф.* Светские архиерейские чиновники... С. 112–113.
- 62 АФЗХ. Ч. 1. № 179–180. С. 162–163. Ф. В. Тирон был выходцем из митрополичьего боярского рода Фоминых, родоначальник которого Феофан приходился родным братом митрополита Алексия (*Кантерев Н. Ф.* Светские архиерейские чиновники... С. 68; *Веселовский С. Б.* Феодалное землевладение... С. 418–419, 425–426).
- 63 АФЗХ. Ч. 1. № 183. С. 166. Позднее Ю. Г. Мануйлов стал митрополичьим дворецким. Именовался также Юрием Григорьевичем (АФЗХ. Ч. 1. С. 102. № 108; *Кантерев Н. Ф.* Светские архиерейские чиновники... С. 110; *Веселовский С. Б.* Феодалное землевладение... С. 422).
- 64 Вероятно, во время составления докончания великого князя и митрополита от 28 июня 1404 г. владычные наместники были духовными лицами, а не светскими, как полагает Б. Н. Флоря, хотя и были подсудны князю. В XV в. княжеской юрисдикции подлежали и настоятели некоторых монастырей (*Каушанов С. М.* Церковная юрисдикция...). Во всяком случае, как мы пытались показать, в середине XV в. митрополичьим наместником по Владимиру — Нижнему Новгороду было духовное лицо — архимандрит Малахия.
- 65 АФЗХ. Ч. 1. № 193. С. 174–175.
- 66 ААЭ. СПб., 1836. Т. 1. № 159. С. 129–131.
- 67 АФЗХ. Ч. 3. № 4. С. 15.
- 68 АФЗХ. Ч. 3. № 304. С. 297; *Михайлова И. Б.* Служилые люди Северо-Восточной Руси в XIV — первой половине XVI века. СПб., 2003. С. 89–90.
- 69 Духовную Василия Порошина сына Языкова, сохранившуюся в списке 1687 г., 18 марта 1599 г. скрепил владимирский патриарший наместник Иван Семенович Чертов (Акты служилых землевладельцев. М., 1998. Т. 2. № 211. С. 196.), очевидно — родственник Василия Чертова, позднее занявшего его должность.

- 70 *Кантерев Н. Ф.* Светские архиерейские чиновники... С. 112. См. РИБ. Пг., 1915. Т. 32. № 91. Стб. 151–156. См. также: АФЗХ. Ч. 3. № 190. С. 198.
- 71 *Михайлова И. Б.* Служилые люди... С. 95 и др.
- 72 *Кантерев Н. Ф.* Светские архиерейские чиновники... С. 112.
- 73 *Флоря Б. Н.* Исследования... С. 21–22.
- 74 АСЭИ. М.–Л., 1951. Т. 1. № 76. С. 67. Грамота выдана от имени Василия Васильевича, который, по наблюдению В. Д. Назарова, выступает в качестве митрополичьего местоблюстителя (*Назаров В. Д.* О проездном суде наместников в средневековой Руси // Древнейшие государства на территории СССР. 1987. М., 1989. С. 86–87); № 548а. С. 426; АСЭИ. Т. 2. № 340. С. 338 (список XVII в.); № 487. С. 527; Т. 3. № 9. С. 25 (список XVI в.); № 246. С. 265 (известен по публикации с подлинника).
- 75 АФЗХ. Ч. 1. № 135–138 С. 125–126; № 190. С. 172. В последнем документе — уже известной нам грамоте митрополита Геронтия от 15 октября 1490 г. речь идет как об основном монастыре, ведавшемся наместником, так и о приписном, ведавшемся десятинником.
- 76 *Макарий (Булгаков).* История русской церкви. Кн. 3. С. 223; *Кантерев Н. Ф.* Светские архиерейские чиновники... С. 111–113.
- 77 *Рыбинский В.* Киевская митрополичья кафедра с половины XIII до конца XVI ст. Киев, 1891. С. 3–5, 12–13, 16–22, 30–35.
- 78 ПСРЛ. М., 1975. Т. 32. С. 71; Т. 35. С. 65, 72, 90, 101–102, 138, 159, 186, 207, 228; СПб., 2003. Т. 40. С. 131. По некоторым сведениям, Фома Изуфов был святогорец, т. е. выходец с Афона. Благодарю А. В. Кузьмина за это указание. Согласно хронике Литовской и Жмотийской, после злодеяния «Фома чернец утек з Киева, а в Василкове занедуживши, нагле умер без исповеди» (ПСРЛ. Т. 32. С. 71, 147–148).
- 79 *Рыбинский В.* Киевская... С. 24. Прим. 2; [Плигузов А. И.]. Комментарий // Русский феодальный архив (РФА). М., 1992. Т. 5. С. 988.
- 80 ПСРЛ. Т. 11. С. 191; *Приселков М. Д.* Троицкая летопись. М., 1950. С. 458. В. Рыбинский полагает, что архимандрит Тимофей на посту киевского наместника сменил Фому Изуфова (*Рыбинский В.* Киевская... С. 24–25).
- 81 ПСРЛ. Т. 11. С. 224.
- 82 ДКУ. С. 180. П. 3, 7.
- 83 На это обратил внимание Макарий (Булгаков). (*Макарий (Булгаков).* История Русской церкви. Кн. 3. С. 223).
- 84 АИ. СПб., 1841. Т. 1. № 260. С. 489. Об этом же речь идет в Послании митрополита Ионы к пану Михаилу Кезигаюловичу (Там же. С. 490). См.: *Николай (Ярушевич).* Церковный суд... С. 297–298. Исследователи полагают, что назначение старца Ионы на кричев-

ское наместничество и соответственно создание документа состоялось в начале февраля 1451 г., когда митрополит Иона получил грамоту на управление Киевской частью митрополии (Абеленцева О. А. Митрополит Иона и установление автокефалии Русской Церкви. М.-СПб., 2010. С. 248–249).

85 РФА. М., 1986. Вып. 1. № 44. С. 172–173.

86 РФА. Вып. 5. № 53. С. 1066–1067. Грамота также содержит указание на Москву как на место написания.

87 РИБ. Т. 6. № 76. Стб. 603–604. В редакции этой грамоты из митрополичьего формулярика уточнения месяца и числа нет (См.: РФА. Вып. 1. № 57. С. 198). Обе редакции сохранились в списках XVI в. В обеих редакциях есть указание на написание в Москве.

88 [А. И. Плигузов]. Комментарий // РФА. М., 1992. Т. 5. С. 985, 1010.

89 РФА. Т. 5. № 53. С. 1066.

90 РИБ. Т. 6. № 76. Стб. 603–604; РФА. Вып. 1. № 57. С. 198.

91 [А. И. Плигузов]. Комментарий // РФА. М., 1992. Т. 5. С. 988.

92 РИБ. Т. 6. № 69. Стб. 569–572. Список XVI в.

93 РИБ. Т. 6. № 76. Стб. 603–604; РФА. Вып. 1. № 44. С. 172–173; № 57. С. 198; Вып. 5. № 53. С. 1066.

94 *Рыбинский В.* Киевская... С. 36–37. [Плигузов А. И.]. Комментарий // РФА. М., 1992. Т. 5. С. 988. А. И. Плигузов усомнился в возможности киевского наместничества протодиакона Михаила, основываясь на отсутствии упоминания Киева среди городов, отмеченных в грамоте Михаилу на митрополичье наместничество. Исследователь полагает, что Михаил имел наместничество в Вильне, Новегородке и Городне, в то время как митрополичьим наместником в Киеве после февраля 1451 г. был старец Давыд ([Плигузов А. И.]. Комментарий // РФА. Т. 5. С. 1002). Дополнительным аргументом для А. И. Плигузова послужило то, что в прощальной грамоте митрополита Ионы епископу Владимирскому и Берестейскому Даниилу, составленной, вероятно, 28 октября 1451 г., есть строки: «с протропами наместником наших киевских и новгородскаго» (РФА. Т. 1. № 58. С. 199). А. И. Плигузов полагал, что речь идет о двух территориальных наместничествах, возглавлявшихся разными лицами, а 3 сентября 1455 г. оба наместничества возглавил архимандрит Акакий ([Плигузов А. И.]. Комментарий // РФА. Т. 5. С. 1010). Но одно наместничество могло включать несколько городов, и эти несколько городов могли отразиться в титуле одного наместника. Кроме того, фраза документа оказывается несогласованной в отношении единственного и множественного числа, что затрудняет задачу.

О. А. Абеленцева полагает, что в формулярном изводе отразилась комбинация обеих грамот на наместничество (Абеленцева О. А.

Митрополит Иона... С. 244. Прим. 183). Нам представляется, что все четыре города входили в одно наместничество при назначениях и в 1451, и в 1455 гг. Управление Акакием всеми четырьмя городами подтверждается документами. Предположение, что «до назначения наместником в Киев в 1455 г. Акакий мог исполнять эту должность только в Вильно, Новогрудке и Городне, затем вернуться в Москву, оттуда отправиться в Киев, сохранив за собой также полномочия в Вильно, Новогрудке или Городне, или передав их другому» (Там же), на наш взгляд, маловероятно, поскольку нет источников, констатирующих временное возвращение в Москву, или передачу Акакием трех последних городов другому наместнику. Напомним, что Иона послал его на киевское наместничество — «своего старца из своей кельи», т. е. из Москвы. Под «своей кельей» можно понимать и точку, откуда отправился Акакий на новое назначение, и место, откуда было издано митрополичье распоряжение о назначении Акакия вне зависимости от местонахождения последнего в момент составления распоряжения. На то, что Послание старцу Давыду о назначении Акакия в Киев было составлено в Москве, прямо указано в обеих редакциях документа. А. И. Плигузов осторожно допустил, что Давыд позднее стал рязанским епископом ([Плигузов А. И.]. Комментарий // РФА. Т. 5. С. 1002).

- 95 В Послании старцу Давыду его сменщик архимандрит Акакий назван «братом» по отношению к Давиду, что наводит на мысль о наличии у Давыда сана архимандрита. Так считал и В. Рыбинский (*Рыбинский В.* Киевская... С. 37, 60). Сохранился формулярный извод Послания митрополита [Ионы] киевскому князю с просьбой беспрепятственно отпустить в Москву киевского митрополичьего наместника, которого митрополит вызвал к себе (РФА. Вып. 1. № 53. С. 191). А. И. Плигузов логично связал его составление с отстранением от киевского наместничества старца Давыда и назначением архимандрита Акакия [Плигузов А. И. Комментарий // РФА. Вып. 5. С. 1001–1002]. В документе сказано, что в случае послушания отозванный из Киева митрополичий наместник будет лишен сана, что прямо указывает на то, что он был духовным лицом.
- 96 *Рыбинский В.* Киевская митрополичья кафедра... С. 38; ПСРЛ. СПб, 1853. Т. 6. С. 319–320; М., 2001. Т. 8. С. 149; АИ. Т. 1. № 272. С. 502–503.
- 97 Древнерусские патерики... С. 281–282. Деятельность киевских наместников киевских митрополитов после этого времени в статье не рассматривается.
- 98 В случае назначения на западные земли согласие должна была давать местная знать (Абеленцева О. А. Митрополит Иона... С. 245–247).

- ⁹⁹ См.: [Плигузов А. И.], Комментарий // РФА. Вып. 5. С. 987.
- ¹⁰⁰ Шапов Я. Н. Государство... С. 158–163; Шапов Я. Н., Соколова Е. И. Архимандрития в древнерусском городе//ЦОГР. С. 40–46; Давиденко Д. Г. Московские кремлевские и пригородные монастыри... С. 157–158 и др.
- ¹⁰¹ Давиденко Д. Г. Московские кремлевские и пригородные монастыри. С. 158–159 и др.
- ¹⁰² По Я. Н. Шапову, должности и архимандритов, и владычных наместников возникли примерно в XII в. (Шапов Я. Н. Государство... С. 71, 159).
- ¹⁰³ Допускаем исключение для теоретически возможной ситуации, когда архимандритом — администратором монашества на той или иной территории, был настоятель митрополичьего домовного монастыря.
- ¹⁰⁴ Кантерев Н. Ф. Светские архиерейские чиновники... С. 28–49, 114–149; Флоря Б. Н. Исследования... С. 92–98.

А. В. Кузьмин

ЕВФИМИЙ, ЕПИСКОП БРЯНСКИЙ И СУЗДАЛЬСКИЙ: ПОЛИТИЧЕСКИЙ ПОРТРЕТ ЦЕРКОВНОГО ДЕЯТЕЛЯ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XV в.

В современной отечественной историографии ощущается недостаток исследовательских работ, посвященных деятельности архиереев Русской митрополии в непростой для нее XV в. Именно на это время приходится начавшийся ранее процесс (речь идет о реализации в XIV в. таких временных проектов, как Галицкая и Литовская митрополии), когда по политическим причинам она была разделена на две практически независимые друг от друга митрополии — Киевскую и Московскую. Это событие произошло до начала апреля 1460 г., когда по итогам Берестейского сейма ученик митрополита-униата и папского кардинала Исидора Грека († 1463) Григорий (1458—1472/73) был окончательно признан в своих правах в Великом княжестве Литовском (далее — ВКЛ)¹.

Важным катализатором для развития этого процесса стали долгие колебания политической элиты ВКЛ по поводу принятия или непринятия решений Ферраро-Флорентийского собора. В конце 50-х — начале 60-х гг. XV в. данная проблема вынуждала определяться большинство архиереев православных епархий Западной Руси. Власти Новгородской и Псковской епархий заняли традиционную для себя позицию. В XIV — второй трети XV в. она выражалась в поддержке и подчинении тому митрополиту, который находился на митрополичьей кафедре в Москве и Владимире на р. Клязьме. Однако епископы ВКЛ так открыто поступить не могли. Они действовали на территории той части Руси, которая была преимущественно захвачена, а не добровольно присоединена венграми, поляками и литовцами в течение долгих войн XIII — начала XV в. Неисполнение воли польского короля и литовского великого князя Казими-

ра IV Ягеллончика могло навлечь на них опалу и репрессии. Перед представителями светских властей страны православный епископат ВКЛ, как показали события эпохи правления великого князя Витовта Кейстуовича (1392–1430), был практически беззащитен. В борьбе с ними епископы не могли опираться на свои крайне малочисленные отряды слуг.

Сложившуюся ситуацию во владениях Ягеллонов хорошо понимали в Москве. Поэтому адресатами посланий в поддержку киевского митрополита Ионы стали влиятельные представители православной титулованной и нетитулованной знати ВКЛ. Очевидно, в Москве надеялись, что к их мнению король Казимир IV Ягеллончик мог прислушаться². Впрочем, эти лица (прежде всего речь идет о семье князей Олельковичей и князе Юрии Семеновиче Гольшанском³) после некоторых колебаний и противодействий в основном заняли выжидательную позицию и проявили лояльность решению короля. Вместо продолжения открытого сопротивления действиям Казимира IV Ягеллончика они предпочли скрытый саботаж его религиозной политике. Тактически православные лидеры ВКЛ от этого выиграли. Идея унии не получила широкой поддержки в стране, что в 1467 г. был вынужден констатировать митрополит Григорий, а в 1469 г. — король⁴. Однако и так был создан опасный прецедент, который в конце XVI в. сыграл против ограниченной автономии православной церкви в ВКЛ.

Одним из деятелей, биография которого оказалась тесным образом связана с трагическим разделом русской митрополии в середине XV в., был черниговский и брянский епископ Евфимий. Он оказался единственным из видных архиереев ВКЛ, кто в это время попытался бороться против власти митрополит-униата Григория⁵. В связи с этим политическая и церковная карьера епископа Евфимия заслуживает пристального внимания.

Основные биографические сведения о епископе Евфимии сохранились в копийной книге грамот митрополичьей канцелярии, составленной в период правления московского митрополита Даниила Рязанца (1522–1539), древнерусских летописях, актах, написанных от имени Евфимия и частных лиц, в записях на списках Кормчей книги и описи рукописных книг библиотеки Иосифо-Волоколамского монастыря.

О первых шагах в духовной карьере Евфимия ничего неизвестно. Нельзя однозначно решить, был ли он выходцем

из ВКЛ или Северо-Восточной Руси. Лица с таким именем в окружении митрополита Ионы в 40-х — начале 50-х гг. XV в. источникам неизвестны. Возможно, что назначение Евфимия в большей степени волновало власти Москвы, а не правителя Кракова и Вильно, хотя несомненно, что его кандидатуру на утверждение киевскому митрополиту Ионе выдвигал польский король.

В период феодальной войны в Московском великом княжестве во второй четверти XV в. сторонники великого князя Василия II Васильевича Тёмного всегда находили теплый прием на территории Чернигово-Северской земли. Среди местной политической элиты и военно-служилой знати в XIV — начале XV в. было традиционно много сторонников Москвы, а в 1408 г. был прецедент выезда на службу к великому князю Василию I Дмитриевичу черниговского и брянского епископа Исаакия († после 1415), поддержавшего движение князя Свидригайло (Болеслава) Ольгердовича⁶. В 1446 г. некоторые города и волости Чернигово-Северской земли давались временным иммигрантам из Московской Руси в держание как пожалование великого князя Казимира IV Ягеллончика⁷. При этом правитель ВКЛ не препятствовал своим подданным (таким, например, лицам, как князь Федор Долгодов и Юшка Драница⁸) участвовать в феодальной войне на стороне великого князя Василия II Васильевича Тёмного.

В Чернигово-Северской земле тесные связи с Северо-Восточной Русью поддерживали многочисленные правители Верховских земель в Поочье, связанные друг с другом и соседними княжествами и уделами многочисленными матримониальными связями. Политически они были разделены и традиционно с первой половины XIV в. зависели как от правителей Москвы, так и Вильно.

Кроме того, с 1454 г. Чернигово-Северская земля стала одним из главных мест, где обосновались потерпевшие поражение в борьбе против великого князя Василия II Васильевича Тёмного московские удельные князья И. А. Можайский и И. Д. Шемятич, их семьи, бояре, дети боярские и холопы⁹.

Поэтому очевидно, что московские власти после победы в феодальной войне должны были заручиться письменными гарантиями и реальной поддержкой светских и церковных властей ВКЛ, чтобы военные отряды иммигрантов и их предво-

дители ничего не замыслили против владений и жизни членов семьи великого князя Василия II Васильевича Тёмного. Митрополичьего послания на эту тему, адресованного на имя епископа Евфимия, не сохранилось. Однако по данному поводу есть грамота, которую осенью 1454 г. Иона отослал в Смоленск к местному епископу Мисаилу¹⁰.

Впервые епископ Евфимий фигурирует в грамоте, датированной 13 декабря 1458 г. В ней пять архиереев от лица всего церковного собора Северо-Восточной Руси обращаются к православным епископам ВКЛ, в иерархии которых Евфимий занимал первое место, с просьбой поддержать в трудное время киевского митрополита Иону. Духовенство ВКЛ должно было не признавать над собой церковную власть и не общаться с присланным из Италии митрополитом-униатом Григорием. 15 октября 1458 г. в Риме этот ученик кардинала Исидора Грека был поставлен на Киевскую митрополию изгнанным из Константинополя патриархом-униатом Григорием III Маммой (1443–1450)¹¹.

Поскольку епископ Евфимий занимал Черниговскую и Брянскую кафедру, подчиненную светской власти польского короля Казимира IV Ягеллончика, то он мог быть хиротонисан митрополитом Ионой¹² только в тот период времени, когда его церковная юрисдикция признавалась в ВКЛ законной. Следовательно, поставление Евфимия должно было произойти между 31 января 1451 г. и 13 декабря 1458 г., когда он был в ВКЛ во время одной из своих поездок¹³.

Положение Евфимия на Черниговской и Брянской кафедре в момент перехода власти в Киевской митрополии в руки Григория было сложным. Епископ не мог ожидать со стороны местных князей поддержки в борьбе против унии напрямую, и особенно от таких влиятельных здесь московских иммигрантов, как Иван Андреевич Можайский и Иван Дмитриевич Шемячич. Злейшие враги московских великих князей своим политическим и материальным положением в ВКЛ были обязаны польскому королю Казимиру IV Ягеллончику, который несмотря на мирный договор (31 августа 1449 г.¹⁴) с великим князем Василием II Васильевичем Тёмным, не оставил их в беде и принял к себе на службу. Поэтому московские князья-иммигранты старались не вмешиваться открыто в религиозную политику короля Казимира IV Ягеллончика в ВКЛ. Источники второй

половины XV в. сохранили сведения об их нескольких вкладах в церкви черниговской и брянской епархии (преимущественно в ее западных и северо-западных городах и землях). Однако при этом ни один из актов не упоминает о благословении на этот шаг или какой-либо роли в этом деле епископа Евфимия. Все княжеские пожалования в пользу церкви состоялись значительно позднее, когда идея унии в ВКЛ на время потеряла свою актуальность¹⁵.

Тем не менее епископ Евфимий попытался противостоять признанию власти митрополита-униата Григория на территории своей епархии. В своей борьбе черниговский и брянский архиерей мог опираться на духовный авторитет и поддержку со стороны Ионы. Первое время в ВКЛ митрополита поддерживали Олельковичи, владельцы Киевского и Слуцкого княжеств. Об этом факте свидетельствует послание митрополита Ионы, составленное в июле — не позднее 13 декабря 1459 г. Оно было адресовано епископу Евфимию, которому указывалось не признавать митрополита-униата Григория¹⁶.

Однако в 1460 г. ситуация в ВКЛ изменилась уже не в пользу митрополита Ионы. Почувствовал это и епископ Евфимий. Из его грамоты, написанной, очевидно, в апреле 1460 — начале 1461 г., можно узнать, что в это время черниговский и брянский архиерей испытывал сильное давление со стороны митрополита-униата Григория. В письме, написанном Ионой до своей кончины 31 марта 1461 г., он благодарил неназванного по имени епископа (очевидно, Евфимия) за то, что «стоал еси за свята Божия церкви... велие попечение имея» и информировал митрополита об изменении политической ситуации в Киевской митрополии. В апреле 1460–1463 гг. митрополит-униат Григорий настолько укрепил свою власть в ВКЛ, что Евфимию пришлось задуматься об отъезде в Москву. На это он получил письменное согласие от имени великого князя Василия II Васильевича Тёмного, митрополита Ионы¹⁷, и, очевидно, до 13 сентября 1464 г. от его приемника — митрополита Феодосия (Бывальцева). Текст данной грамоты был включен в состав митрополичьей копийной книги актов в период его управления Московской митрополией¹⁸.

Переехав в Северо-Восточную Русь, епископ Евфимий продолжил активно участвовать в церковной жизни. 11 ноября 1464 г. на Освященном Соборе в Москве наряду с ростовским

архиепископом Трифоном, рязанским епископом Давидом, коломенским епископом Геронтием, сарским и подонским епископом Вассианом, «Дьбрянскы епископ Евфимеи» участвовал в избрании в митрополиты Московские и всея Руси суздальского епископа Филиппа I¹⁹. В тот же день епископ Евфимий получил в свое управление Суздальскую кафедру, ставшую вакантной после избрания Филиппа I в митрополиты²⁰. Некоторые летописи Северо-Восточной Руси участие Евфимия в этом соборе прямо не подтверждают²¹. Согласно оригинальному известию Типографской летописи, епископ Евфимий «пребеже на Москву... покиня свою епископью» уже после поставления Филиппа I в митрополиты. В Москве беглецу из ВКЛ в управление «даша... Соуждаль и Колугу и Торусоу»²².

Подчинение церковной юрисдикции Евфимия Калуги и Тарусы, а также тянувшего к последней Оболенска, ранее никогда не относившихся к Суздальской епархии, вряд ли было случайно. Все эти города ранее входили в состав Тарусского княжества. Его территория в церковном отношении традиционно была подчинена Черниговской и Брянской епархии. С начала XIV в. Тарусское княжество вместе со всеми своими княжениями и уделами почти все время находилось в политической зависимости от правителей Московского великого княжества²³.

Евфимий, став епископом Суздальским, благодаря решению Освященного Собора сохранил за собой контроль над частью земель Черниговской епархии. Благодаря этому из-под формальной власти митрополита-униата Григория были выведены земли, охватывавшие среднее течение р. Ока и верховья р. Дон. В решении увеличить территорию Суздальской епархии за счет части земель Черниговской, несомненно, следует видеть не только мнение митрополита Филиппа I и Освященного Собора, но и политическую волю великого князя Ивана III Васильевича²⁴.

В актах середины 60-х — начала 80-х гг. XV в. владыку Евфимия нередко титулуют как епископа «Суждальского и Торусскаго». Впервые в этом качестве он упомянут в формулярном изводе ставленной («настойной») грамоты, данной Освященным Собором в Москве настоятелю Тверского Отроча монастыря архимандриту Геннадию (Кожину), рукоположенному 22 марта 1461 г. во епископа Тверского²⁵. Разница во времени поставления этих иерархов архиереев указывает на то, что имя

епископа Евфимия в данном формулярном изводе является вставкой в первоначальный текст грамоты²⁶.

В 70-х гг. XV в. суздальский епископ Евфимий принимал участие во всех наиболее важных церковных делах, происходивших в Москве. Он входил в ближайший круг духовных лиц, находившихся при дворе московского великого князя Ивана III Васильевича. 20 июня 1471 г. вместе с митрополитом Филиппом I и другими влиятельными русскими архиереями Северо-Восточной Руси епископ Евфимий благословлял в Кремле великого князя перед его походом на земли Великого Новгорода²⁷.

16 сентября 1471 г. в Москве в присутствии великого князя Ивана III Васильевича епископ Евфимий принимал участие в похоронах удельного дмитровского князя Юрия Васильевича²⁸. 8 декабря 1471 г. вместе с митрополитом Филиппом I, ростовским архиепископом Вассианом Рыло, коломенским епископом Геронтием, сарским и подонским епископом Прохором и пермским епископом Филофеем суздальский архиерей присутствовал на поставлении во епископа Рязанского и Муромского архимандрита Феодосия, настоятеля Московского Чудова монастыря²⁹; а 15 декабря — на хиротонии новгородского архиепископа Феофила³⁰.

14 апреля 1472 г. при строительстве нового здания Успенского собора Московского Кремля произошло обретение мощей киевского митрополита Петра. В связи с этим епископ Евфимий вместе с митрополитом Филиппом I, архиепископом Вассианом Рылом, епископами Феодосием, Геронтием и Прохором принял участие в Освященном Соборе, на котором решался вопрос об их переносе в новый киот. Данному событию придавалось не только большое церковное, но и политическое значение. Ведь именно здесь, «в съборной церкви Пречистые Богородицы на Москве, у гроба святого чудотворца Петра, митрополита русскаго», в декабре 1459 г. русские епископы поклялись в верности киевскому митрополиту Ионе и обещали не признавать над собой власть униата Григория, «развратника, пришедшаго от Рима»³¹.

30 июня 1472 г. решение архиереев Русской Церкви о переносе мощей святителя Петра было лично сообщено митрополитом Филиппом I великому князю Ивану III Васильевичу. В ночь с 30 июня на 1 июля (в 11-м часу) епископы и Евфимий в их числе, а также архимандриты, протопопы, игумены и священники в

присутствии всех членов великокняжеской семьи, их бояр, представителей служилого двора и горожан во время вечерни вошли в Успенский собор. Здесь собравшиеся «совершивше вечерня пения и тако молебная потомъ пресвятей Богородицы и чудо-творцу». 1 июля (в 2 часа) они совершили в храме «оутреннюю» и «нача молебен», а затем перенесли раку с мощами киевского митрополита Петра на новое место. В Успенском соборе они также «молебен певше». После открытия мощей для поклонения пришло время литургии. Митрополит Филипп I указал «епископом и всем священником» служить в великокняжеской усыпальнице — Архангельском соборе. После завершения церковной службы епископ Евфимий был приглашен и «ядоша за столом у великого князя». После этих торжеств в Москве был учрежден новый церковный праздник «пренесению святого, якоже и на преставление его, еже есть декабря 21 день»³². Позднее он стал популярным не только в Русском государстве, но и в ВКЛ³³.

23 апреля 1473 г. в Москве вместе с архиепископом Вассианом Рыло, епископами Феодосием, Геронтием и Прохором, а также послами новгородского архиепископа Феофила и тверского епископа Геннадия епископ Евфимий участвовал в составлении грамоты. С разрешения великого князя и всех епископов Русского государства они намеревались созвать Освященный Собор для избрания нового митрополита. Им стал коломенский епископ Геронтий. В пятницу 4 июня 1473 г. был возведен русскими епископами «на двор митрополич», а во вторник 29 июня («на Петров день») поставлен «всем священным събором» в Успенском соборе Московского Кремля³⁴.

Около 6 декабря 1477 г. имя Евфимия упоминается в повольной грамоте тверского епископа Вассиана (Стригина-Оболенского). Последний заверял митрополита Геронтия и собор архиереев Московской митрополии, что не признает Спиридона (Савву) Сатану и других лиц митрополитами, которые были поставлены «от Латыни или от Турскаго области»³⁵.

12 августа 1478 г. в присутствии великого князя Ивана III Васильевича, его брата удельного вологодского князя Андрея Васильевича Меньшого, митрополита Геронтия, архиепископа Вассиана Рыла, епископа Прохора, московских бояр и горожан суздальский епископ участвовал в освящении этого храма, а затем был в числе лиц, приглашенных на торжественный по этому случаю обед.

По приказу великого князя во второй половине августа 1478 г. вместе с митрополитом Геронтием и некоторыми другими русскими архиереями Евфимий участвовал в выборе нового дня для повторного перенесения в новое здание Успенского собора мощей митрополита Петра, покоившихся вне этой церкви уже несколько лет. Собор епископов решил, что в церкви Иоанна Лествичника «под колоколы» мощи митрополита Петра следовало «ис каменного гроба выняти и положить въ раку древяну». В ночь с 23-го на 24-е августа все они пели молебны, вечерню и утренню, чтобы затем внести мощи митрополита Петра из церкви Иоанна Лествичника в Успенский собор, где также были совершены службы. Во вторник 24 августа архиереи решили не менять день (1 июля) праздника перенесения мощей киевского митрополита Петра. После этого Евфимий был приглашен и принимал участие в торжественном обеде на митрополичьем дворе. В пятницу 27 августа 1478 г. архиереи приняли действенное участие в переносе мощей киевских митрополитов Феоноста, Киприана, Фотия и Ионы, а также владимирского, московского и новгородского великого князя Юрия Даниловича в новое здание Успенского собора. В субботу, 28 августа, собор архиереев служил здесь торжественную литургию, а затем был приглашен на обед к великому князю. Во время обеда Иван III Васильевич попросил митрополита Геронтия, русских епископов и священников, чтобы они разрешили «Филиппа митрополита покрыти надгробницею», что было исполнено на 13-й день³⁶.

Между 25 декабря 1482 — 25 марта 1483 г. от имени архиепископа Филофея была составлена грамота в адрес членов Освященного Собора, в число которого входил и Евфимий. Новгородский владыка сообщил о своем желании оставить новгородскую кафедру по причине «убожества своего ума»³⁷. В данное время здоровье самого Евфимия сильно пошатнулось, он много болел. Так, например, суздальский архиерей 17 июля 1483 г. в Москве не участвовал в поставлении троицкого старца Сергия на архиепископскую кафедру Великому Новгороду и Пскову³⁸. Тогда же (до 9 декабря 1484 г.) от имени епископа Евфимия была написана «отписная» грамота. В ней суздальский архиерей сообщил о своем отречении от сана и уходе жить в монастырь «во иноческом житьи»³⁹. Это решение не имело политической подоплеки, поскольку вскоре епископ Евфимий,

очевидно, умер. 9 декабря 1484 г. вакантную Суздальскую и Тарусскую кафедру занял архимандрит Московского Симонова монастыря Нифонт⁴⁰.

Благодаря источникам, возникшим уже после смерти владыки Евфимия, выясняются другие важные моменты его деятельности, связанные с письменными памятниками. Так, например, 10 декабря 1495 г. во время сватовства литовского великого князя Александра Ягеллончика к московской великой княжне Елене Ивановне его послы утенский наместник пан Войчех Янович Клочко и писарь Федко Григорьевич перед великим князем Иваном III Васильевичем также подняли вопрос «о списках и о грамотах о владычных Дьбрянского, что свез с собою владыка Еуфимей»⁴¹. К сожалению, в сохранившихся источниках нет информации, чем закончилось дело о судьбе архива Черниговской и Брянской епископии, вывезенной владыкой Евфимием в Москву. Между тем из записей на рукописях XVI — начала XVII в. выясняется, что помимо документов он также вывез с собой в Суздаль и Кормчую книгу. Об этом факте известно благодаря записи в одном из ее списков, принадлежавших ранее знаменитому князю-иноку Васиану (в миру — Василий Иванович Косой Патрикеев). Среди трех источников, по которым написан его список Кормчей, были указаны правила «епископа Суздальскаго Евфимиа, что вывез изо Бряньска с собою» (Владими́ро-Сузда́льский музей-заповедник. В—5636/399. Л. 4 об.)⁴². Эту запись, датированную 1517 г., в научный оборот ввел известный русский археограф И. А. Шляпкин. Исследователь цитировал ее по рукописи, принадлежавшей ранее суздальскому Спасо-Преображенскому Евфимиеву монастырю⁴³.

Тесная связь этой обители с владыкой Евфимием подтверждается актами из архива Спасо-Преображенского Евфимиева монастыря. Здесь сохранилась духовная грамота вотчинника Семена Наквасы, которая 4 июня 1476 г. была «явлена» суздальскому епископу. Кроме того, обитель имела жалованную тарханную, несудимую и оброчную грамоту, выданную ее властям от имени Евфимия. 17 ноября 1482 г. владыка выдал ее архимандриту Евфимию «с братьею». Епископ Евфимий разрешил заменить дань и пошлыны с церковью в одиннадцати монастырских селах (Троицком, Новом, Торках, Степачове, Омущком, Переборове, Мордаше, Федоровском, Коровниках, Сельце,

Сокольникове) на годичный оброк, «на Дмитриев день», на сумму в 1 рубль, а «десятиннику алтын, а данщику алтын же, а доводщиком три денги, а писчего три денги»⁴⁴.

Как установил Я. Н. Шапов, со списком, вывезенным епископом Евфимием из Брянска, можно отождествить «Суздальские правила». Упоминание в записях о том, что список выполнен с «Суздальских правил», имеется в целом ряде рукописей. По классификации Я. Н. Шапова, это Кормчие книги Суздальской и Даниловской подгруппы Сербской редакции⁴⁵.

В XVI в. «Суздальские правила», как и их прежний владелец, епископ Евфимий, были популярны в Иосифо-Волоколамском монастыре. Поэтому неудивительно, что в «Хронографе» Русской редакции (редакция из 208 глав), составленной в обители в 1516–1522 гг. ее постриженником Досифеем (Топорковым), кстати, одним из собеседников Вассиана (Патрикеева) во время его пребывания в московском Симонове монастыре⁴⁶, была подробно освещена деятельность епископа Евфимия в Северо-Восточной Руси. В XVI в. в Иосифо-Волоколамском монастыре велось переписывание и редактирование списков его Кормчей книги. Среди рукописей «в десть», отмеченных в описях книг этой обители за 1573 и 1591 гг., упоминаются «Правила болшие суздальские» и «Правила старые писаны с суздальских правил, не одно писмо: в начале Нилово писмо Полева и иных старцев при Даниле митрополите»⁴⁷. Местонахождение данных списков в настоящее время неизвестно. Очевидно, что редакция «Суздальских правил» стала авторитетной в первой трети XVI в. при митрополите Данииле Рязанце. Он прославился своей острой полемикой против князя-инока Вассиана (Патрикеева). Благодаря ей оба антагониста составили свои редакции Кормчих книг, исследование которых представляет отдельный научный интерес.

Судьба других рукописных книг, вывезенных в 1464 г. епископом Евфимием из Брянска в Москву, пока остается неизвестной. Они могли как попасть в библиотеку суздальской кафедры, так и быть завещаны в качестве поминальных вкладов в различные русские обители (такие, например, как суздальский Спасо-Преображенский Евфимиев монастырь). Поиск их затруднен в связи с отсутствием сводного списка рукописных книг, переписанных или бытовавших во Владимиро-Суздальской земле в эпоху Средневековья.

Тем не менее и сохранившиеся сведения источников о деятельности епископа Евфимия рисуют его не только как видного политика своего времени, но и как владельца редкой Кормчей книги. Вывезенная в 1454 г. из Брянска в Москву, она сыграла определенную роль в первой трети XVI в. во время полемики между иосифлянами и нестяжателями.

- ¹ Любавский М. К. Литовско-Русский сейм. Опыт по истории учреждения в связи с внутренним строем и внешнею жизнью государства. М., 1901. С. 124; *Абеленцева О. А.* О датировке и некоторых особенностях содержания послания митрополита Ионы литовским епископам (РИБ. № 87) // *Опыты по источниковедению.* СПб., 2000. Вып. 3: Древнерусская книжность: редактор и текст. С. 7, 10; *Флоря Б. Н.* Григорий // *Православная энциклопедия.* М., 2006. Т. 12. С. 562–563; *Он же.* Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское средневековье: сборник. М., 2007. С. 236–238, 415–420; *Абеленцева О. А.* Митрополит Иона и установление автокефалии Русской церкви. М.-СПб., 2009. С. 271, 285; и др.
- ² РИБ. Изд. 2-е. СПб., 1908. Т. 6. № 85. Стб. 635–640; *Русский феодальный архив XIV — первой трети XVI в.* / Сост. и подгот. текста: А. И. Плигузов; науч. ред.: А. В. Кузьмин. М., 2008. № 5. С. 89–91 (*далее — РФА.* 2008); *Абеленцева О. А.* Митрополит Иона и установление автокефалии Русской церкви. № 45–46. С. 416–422.
- ³ РИБ. Т. 6. № 88. I–II. Стб. 657–659, 664–665; *Абеленцева О. А.* Митрополит Иона и установление автокефалии Русской церкви. № 48–49. С. 423, 427.
- ⁴ *Флоря Б. Н.* Григорий. С. 563; *Он же.* Исследования по истории Церкви. С. 421; *Абеленцева О. А.* Митрополит Иона и установление автокефалии Русской церкви. С. 272.
- ⁵ *Абеленцева О. А.* Митрополит Иона и установление автокефалии Русской церкви. С. 271.
- ⁶ Подробнее об этом см.: *Кузьмин А. В.* Титулованная знать Великого княжества Литовского в «Великой войне» 1409–1411 гг. против Тевтонского ордена // Вялікае княства Літоўскае і яго суседзі ў XIV–XV стст.: саперніцтва, супрацоўніцтва, урокі. Да 600-годдзя Грунвальдскай бітвы: Матэрыялы Міжнароднай навуковай канферэнцыі (Гродна, 8–9 ліпеня 2010 г.) / уклад.: А. І. Груша, С. В. Марозава. Мінск, 2011. С. 29–32, 40–41.
- ⁷ *Темушев В. Н.* Гомельская земля в конце XV — первой половине XVI в.: территориальные трансформации в пограничном регионе.

- М., 2009. С. 56–57; *Кром М. М.* Меж Русью и Литвой: западнорусские земли в системе русско-литовских отношений конца XV — первой трети XVI в. М., 2010. С. 72–74, 121; и др.
- ⁸ О великокняжеских пожалованиях Казимира IV Ягеллончика в 1440–1444 гг. в Гомельской волости в пользу Юшки Драницы подробнее см.: Lietuvos Metrika. Knyga Nr. 3: (1440–1498): Užrašymų knyga 3 — Литовская метрика: Книга № 3: (1440–1498): Книга записей № 3 / par.: L. Anužytė ir A. Baliulis. Vilnius, 1998. S. 29, 53, 54. (О времени их пожалования подробнее см.: *Темушев В. Н.* Гомельская земля в конце XV — первой половине XVI в. С. 58–59). В связи со сведениями источников вызывает удивление беспочвенное утверждение И. Б. Михайловой о его «худородном» происхождении (ср.: *Михайлова И. Б.* Служилые люди Северо-Восточной Руси в XIV — первой половине XVI в.: очерки социальной истории. СПб., 2003. С. 368–369).
- ⁹ Подробнее об этом см.: *Boniecki A.* Poczet rodów w Wielkiem księstwie Litewskiem w XV i XVI w. Warszawa, 1887; *Wolff J.* Kniaziowie litewskoruscy od końca czternastego wieku. Warszawa, 1895; *Kuczyński S. M.* Ziemie czernihowsko-siewierskie pod rządami Litwy. Warszawa, 1936; *Bakus O. P.* Motives of West Russian Nobles in Deserting Lithuania for Moscow, 1377–1514. Lawrence, 1957; *Шеков А. В.* Верховские княжества: (краткий очерк политической истории. XIII — середина XVI в.). Тула, 1993; *Кром М. М.* Меж Русью и Литвой; и др.
- ¹⁰ См., напр.: *Абеленцева О. А.* Митрополит Иона и установление автокефалии Русской церкви. № 37. С. 403–406.
- ¹¹ РИБ. Т. 6. № 84. Стб. 631–634.
- ¹² *Абеленцева О. А.* Митрополит Иона и установление автокефалии Русской церкви. С. 241–242.
- ¹³ *Абеленцева О. А.* Митрополит Иона и установление автокефалии Русской церкви. С. 249.
- ¹⁴ «А быти намъ с нимъ везде заодинь. А добра намъ ему хотети и его земли везде, где бы не было. А ему намъ добра хотети и нашои земли везде, где бы не было. А хто будетъ ему другъ, то и мне другъ. А хто будетъ ему недругъ, то и мне недругъ. А недруга ти, брате, моего, князя Дмитрея Шемяки, не приимати. А быти, брате, на него со мною заодинь. А так же ты и на всякого моего недруга, быти со мною везде заодинь» (курсив мой — А. К.). Подробнее об этом см.: Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV–XVI вв. / Подгот. к печати: Л. В. Черепнин; отв. ред.: С. В. Бахрушин. М.; Л., 1950. № 53. С. 160 [Список XVI в.].
- ¹⁵ О земельных пожалованиях князей Можайских в пользу гомельского Никольского собора подробнее см.: *Хорошкевич А. Л.* Сословное землевладение украинских и белорусских земель XIV — нача-

- ла XVI в. и древнерусские традиции // Исследования по истории и историографии феодализма. К 100-летию со дня рождения акад. Б. Д. Грекова: [сборник статей] / Отв. ред.: В. Т. Пашуто. М., 1982. С. 214. *Кузьмин А. В.* Гомельская и жлобинская епархия // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 12. С. 10.
- 16 РИБ. Т. 6. № 88. II. Стб. 664–670.
- 17 РИБ. Т. 6. № 89. Стб. 671–674.
- 18 РФА. 2008. № 52. С. 197–198.
- 19 ПСРЛ. М., 2001. Т. 8. С. 151; М., 2004. Т. 25. С. 279. Л. 389 об.; и др.
- 20 Ср.: ПСРЛ. М., 2001. Т. 8. С. 151; М., 2004. Т. 22. Ч. 1. С. 468; М., 2004. Т. 23. С. 191. Л. 344 об.; и др.
- 21 Правда, в Софийской II летописи основное внимание уделено не поставлению Филиппа I, а причинам, побудившим Феодосия (Бывальцева) покинуть митрополичью кафедру. Подробнее об этом см.: ПСРЛ. М., 2001. Т. 6. Вып. 2. Стб. 160. Л. 1158 об.–1159.
- 22 ПСРЛ. Т. 24. С. 186. Л. 259.
- 23 *Кузьмин А. В.* Верховские княжества // Большая российская энциклопедия: В 30 т. М., 2006. Т. 5. С. 197–199 [автор карты — В. Н. Темушев].
- 24 *Успенский Б. А.* Царь и патриарх: харизма власти в России. (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998. С. 343–344.
- 25 РИБ. Т. 6. № 91. Стб. 679–682; РФА. № 2. С. 82–83.
- 26 РФА / Сост.: А. И. Плигузов, Г. В. Семенченко; под ред. В. И. Буганова. М., 1988. Ч. 4. [Комментарии.] № 2. С. 885–886.
- 27 ПСРЛ. Т. 8. С. 162–163.
- 28 ПСРЛ. Т. 8. С. 175.
- 29 ПСРЛ. Т. 8. С. 169; М., 2000. Т. 10. С. 142; Т. 25. С. 292. Л. 409 об.; М.; Л., Т. 26. 1959. С. 243. Л. 407 об.
- 30 ПСРЛ. Т. 25. С. 293. Л. 409 об. — 410; Т. 26. С. 243. Л. 407 об. — 408; и др.
- 31 РФА. 2008. № 14. С. 108–110.
- 32 ПСРЛ. Т. 22. Ч. 1. С. 488–489.
- 33 Ср., например: РИБ. СПб., 1878. Т. 4. Стб. 230, 232, 851, 855, 1025–1026; и др.
- 34 ПСРЛ. М., 2000. Т. 12. С. 153–154; Т. 22. Ч. 1. С. 492; Т. 24. С. 194. Л. 269 об. — 270; Т. 25. С. 301. Л. 422–422 об.; и др.
- 35 РФА / текст подгот.: А. И. Плигузовым, Г. В. Семенченко, Л. Ф. Кузьминой; под ред. В. И. Буганова. М., 1987. Ч. 3. [Приложение.] № 38. С. 689–690.
- 36 ПСРЛ. Т. 22. Ч. 1. С. 496–499.
- 37 РФА. 2008. № 77. С. 259–260.
- 38 ПСРЛ. Т. 8. С. 214–215.

- 39 РФА. 2008. № 79. С. 265.
- 40 ПСРЛ. Т. 8. С. 215.
- 41 Сборник РИО. Т. 35: Памятники дипломатических отношений Московского государства с Польско-Литовским государством. Т. 1: 1487–1533 гг. / Под ред. Г. Ф. Карпова. Изд. 2-е. СПб., 1892. № 24. С. 134.
- 42 Подробнее об этом см.: *Белякова Е. В., Кузьмин А. В.* Евфимий // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 17. С. 406–408.
- 43 *Шляпкин И. А.* Описание рукописей Суздальского Спасо-Евфимиева монастыря // ПДП. СПб., 1880. Вып. 4. С. 53–54.
- 44 Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV — начала XVI в. / Сост. тома: И. А. Голубцов; отв. ред.: Л. В. Черепнин. М., 1958. Т. 2. № 474. С. 513; № 476. С. 515–516.
- 45 *Щапов Я. Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978. С. 266–267.
- 46 *Кузьмин А. В., Турилов А. А.* Досифей (Топорков) // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 16. С. 68–70.
- 47 Книжные центры Древней Руси: Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности / Отв. ред. Д. С. Лихачев. СПб., 1991. С. 74.

И. М. Грицевская

**«ЛОЖНЫЕ» КНИГИ В РОССИИ XV–XVII вв.:
РЕГЛАМЕНТАЦИЯ НАКАЗАНИЙ ЗА ЧТЕНИЕ,
ХРАНЕНИЕ И РАСПРОСТРАНЕНИЕ**

На Соборе 1504 г. в Москве были осуждены и сожжены еретики, придерживающиеся ереси «жидовствующих». Еще за несколько лет до этого собора архиепископ Геннадий провел в Новгороде показательную казнь еретиков. На голову осужденных были надеты колпаки (европейский символ и атрибут ереси), которые потом были сожжены на головах жертв. Отметим, что Геннадий Новгородский обосновывал свои действия, ссылаясь на действия «шпанского» (испанского) короля¹.

Казнь еретиков вызвала полемику в церковных кругах. Иосиф Волоцкий составил «Слово на осуждение еретиков»², где отстаивает необходимость и законность их казни, отвечая неизвестным оппонентам. Ответное послание, принадлежавшее Вассиану Патрикееву, было написано от лица «заволжских старцев»³. Вассиан отвергал возможность для человека Церкви мучить и убивать грешников. Он считал, что раскаявшихся грешников необходимо прощать, а нераскаявшихся держать в тюрьме.

Конечно, отношение к еретикам было тесно связано и с отношением к чтению, хранению и переписыванию магических и еретических книг. Данная статья посвящена анализу сложившихся на Руси в конце XV — первой половине XVII в. представлений о необходимых мерах пресечения чтения, хранения и переписывания ложных книг. Попытки обоснования и регламентации наказаний за это находят отражение в индексах ложных и истинных книг и иных материалах, в том числе и входящих в Скитский устав русской редакции⁴.

Поскольку сам Геннадий вводил свои действия в рамки широкого европейского контекста, то перед началом анализа славяно-русских материалов представляется важным напомнить, каков был западноевропейский подход к вопросу о «ложных» книгах.

История сожжения книг в Европе из цензурных соображений имела древнейшую традицию. Так, в 435 г. императоры Феодосий II и Валентиниан III приказали сжечь все книги несториан. Во Франции в XIII в. вовсю жгли еврейскую литературу, в первую очередь талмуды. С 1376 г., согласно булле Григория XI, книгами стала заниматься инквизиция. В XV в. подозревали в ереси каждого, кому в руки попадала еретическая книга и кто не сдавал ее в 8-дневный срок в инквизицию.

Однако особенно массовыми такие явления стали позже, особенно в XVI в., в той самой Испании, являвшейся образцом для Геннадия. Там с начала XVI в. была введена строжайшая цензура на книги и прочие печатные издания. С 1546 г. испанская инквизиция стала периодически издавать индексы запрещенных книг, значительно более обширные, чем это делала папская курия. Публикование каждого нового индекса влекло за собой снова и снова чистку всех публичных и частных библиотек, причем не делалось исключения и для самых высокопоставленных лиц. Так, в 1602 г. чистке подверглись книги духовника королевы⁵.

Так обстояли дела в Испании, и, очевидно, подобная перспектива развития представлялась желательной для русских деятелей геннадиевского толка. Следы подобных настроений отразились в индексах истинных и ложных книг и в некоторых других материалах XV–XVII вв.

В состав Скитского устава русской редакции вошел индекс, обозначенный нами как принадлежащий ко 2-й Краткой редакции (Уставной группы)⁶. В нем имеется рекомендация о сожжении ложных книг, введенная в преамбулу к собственно перечню книг. Ниже в таблице представлено сопоставление исходного правила из Кормчей Старославянской редакции и редакция этого правила в индексе.

Сопоставление 60 Апостольского правила и правил из индексов ложных книг Кратких редакций

<i>60-е Апостольское правило по Ефремовской Кормчей⁷</i>	<i>Из вводной части к индексу ложных книг</i>
Иже лженаписанья нечестивых книг яко святы в церкви почитает на пагоубоу людьм и причтоу. да извержется.	Аще ли кто ложна писаниа книжнаа яко свята в церкви предлагает и почитает нечестивыа яко святы на соблазн всем людем, аще причетник да извержется сана, а книги да сожгутся.

Мы видим, что установления сжигать книги не было в апостольском правиле, послужившем источником правилу из индекса истинных и ложных книг. Отметим, что существовало соборное правило, в котором имелась рекомендация сожжения ложных писаний, — это 63-е правило 6-го собора, в котором предлагалось ложные «мучения» (т. е. жития мучеников) предать огню. Это правило, кстати, отдельно вошло в подборку правил, примыкающих к цитированному индексу под названием «Шестаго собора правило 63»⁸.

Однако уже в одном из кратких вариантов Скитского устава Русской редакции, примыкающих к Окозрительному уставу начала XVII в. (ГИМ. Синодальное собр. № 953, далее — «сборник круга Иеремии Казанского»), рекомендации, как представляется, более жесткие. В самом конце индекса, после правила № 23 6-го собора, здесь добавлен текст: «...в церкви пред людьми не повелеваем чести, *но та убо огневи предати сия ж приемлющая*⁹, или яко истиннымъ внимающих проклинаем. От сих всех избави нас Сыне Божии Слове изми от сети диаволе молитвами тебе рождшиа и всех святых. Аминь». Таким образом, предлагается не только сжигать книгу, но и казнить книжника.

Для понимания значения этого чтения необходимо дать краткую характеристику всему «сборнику круга Иеремии Казанского». Данный кодекс является конволютом¹⁰, содержащим в первой части Окозрительный устав, а во второй части — краткую версию Скитского устава русской редакции с дополнениями. Среди этих дополнений находится «Правило келейное иноку предах архиепископ казанский Иеремия учеником своим, живучи у боголепнаго Преображения в монастыре в архимандритех» (л. 355 об.), в связи с чем кодекс и назван нами «сборником круга Иеремии Казанского».

О казанском архиепископе Иеремии (ум. в 1581 г.) известно, что в юности он был послушником Феодосия архиепископа Новгородского, когда последний жил после ухода с кафедры в Волоколамском монастыре. Известно, что Феодосий создал вокруг себя небольшой кружок книжников, членами которого были написаны несколько сборников. В состав этих сборников включались новгородские материалы, очевидно, привезенные Феодосием из Новгорода¹¹.

Поэтому представляется справедливым считать, что обе части рассматриваемого кодекса восходят к кругу архиепископа

Иеремии, ученика архиепископа Феодосия. Возможно, первая часть создавалась вскоре после смерти Иеремии его учениками, вторая написана позже.

Таким образом, изменения в индексе истинных и ложных книг данного кодекса могли возникнуть под влиянием сразу двух традиций — Геннадиевской и Иосифо-Волоколамской, в рамках которых, по нашему мнению, и возник «сборник круга Иеремии». Именно для них характерно требование ужесточения наказания еретиков.

Дальнейшее развитие индекса, в частности, возникновение Расширенной редакции, связывается нами с Иосифо-Волоколамским монастырем¹². Норма о сожжении книг и казни их хозяев здесь уже не зависит от знаков препинания и звучит вполне определенно:

«Аще которыи отецъ духовныи. ведаа у себе такового въ сынех, а ведаа то в покаании его, иметь ему в том потаковие деати, приемля его на частое покаание без опитемии и без отлучения църковнаго, или имет самъ тожъ творити преж речннаа сиа еретичскаа влѣхвованиа, да изврѣжется сана по правиломъ святыхъ отецъ, и съ презреченными еретики, с теми да будетъ проклят, а написаннаа та на теле его да съжгутся».

Отметим, что «на теле» в некоторых списках читалось как «на челе».

Расширенная редакция была чрезвычайно распространена, имела множество видов, известна в большом количестве списков¹³.

Чтобы показать распространенность подобной нормы, отметим, что существовал еще один индекс ложных книг, известный в списках с XV в. Это подложное правило Халкидонского собора, бытовавшее под названием: «Правило Халкидонского собора неисправленных книг, о еже како не достоит правовернымъ чести, понеже еретици писали от своего ума, а не от Святаго Духа» (наиболее ранний список, указанный А. И. Яцимирским¹⁴, — РГБ. Собр.Троице-Сергиевой лавры. № 756. XV в. лл. 378 об. — 379 об.; мы использовали другой список — ГИМ. Синодальное собр. № 569. XVI в. Лл. 265 об. — 267 об.). Здесь имеется следующее указание: *«иже кто имет еретическое писание у себя дрѣжати и влѣхвованию их веровати, со всеми еретики да будутъ проклят, а книги на темени их сожещи».*

Формула с требованием наказания огнем за чтение ложных книг перешла и в индекс печатной «Кирилловой книги» (Московский печатный двор, 1644 г.), возникший на базе индекса Расширенной редакции. Первый печатный русский индекс заканчивается словами: *«аще котории отцы духовнии, ведают у себе таковых детеи духовных, слыша от нихъ в покаянии ихъ, и имить имъ в томъ потаковы деяти, приемля ихъ часто на покаяние безъ епитемеи и безъ отлучения църковнаго, или имить сами тоже творити прежереченная еретическая волхования, то по правиломъ святыхъ отецъ да извергутся сана и с прочими еретики да будутъ проклятии, а писанная на телесехъ ихъ да сожгутся»*.

Сложно сказать, насколько постоянно и регулярно все эти правила исполнялись в ранний период, но в XVII в. они, возможно, проводились в жизнь. Об этом имеется свидетельство Григория Котошихина, который в своей книге «О России в царствование Алексея Михайловича» пишет: «Жгут живаго за богохульство, за церковную татьбу, за волховство, за чернокнижество, за книжное предложение»¹⁵.

Отметим, что подобная постановка вопроса была приемлема далеко не для всех даже среди монахов Иосифо-Волоцкого монастыря. Книжники, переписывавшие индексы с данным правилам, не всегда относились к нему без явной или скрытой полемики. Так, в сборнике ГИМ, Синодальное собр., 569 сразу же после цитированного «Правила Халкидонского собора...» на лл. 267 об. — 268 имеется статья: «Епископом в любви наказовати подобает, а не мучительски».

Расширенная же редакция, в целом распространенная в волоколамских келейных сборниках, не всегда переписывалась до самого конца, иногда последний абзац просто опускался. Так, в келейном сборнике рязанского владыки Леонида, пострижника и игумена Иосифо-Волоколамского монастыря до 1554 г. (РГБ. Волоколамское собр. № 566), фраза о сожжении отсутствует.

Обращает на себя особенность наказания — сжигание еретической книги на теле (или на голове) еретика. О подобном наказании в известных нам трудах по истории западноевропейской инквизиции не упоминается. Однако именно такое наказание определил для еретиков Геннадий: как известно, он сжег колпаки на головах грешников.

Отметим, что смутные воспоминания о подобном роде казни за отклонение от официальной идеологии существовали в среде

старообрядчества до самого последнего времени. Так, в 1997 г. зафиксировано высказывание старообрядца-федосеевца из нижегородского села Сеймы: «Когда жил мой прадед, Иван Иванович Козырев, у всей деревни власти выжигали тогда на голове “гуменцо”. Кара была такая за староверство. Не имели раскольники паспорта, так чтобы их сразу увидеть»¹⁶.

Возможно, данный вид казни восходил к древнему монашескому епитимийнику «Заповеди святых отец о черноризцах», переписывавшемуся достаточно часто в русских рукописях. Варианты этого очень распространенного в древнерусской книжности епитимийника опубликованы неоднократно¹⁷, наиболее древние известные его списки восходят к XIII в.¹⁸ С. Смирнов, анализируя указанный памятник, указывает его греческие источники и относит его к числу «худых номоканунцев», о которых, как считает исследователь, как раз и упомянуто в индексах ложных книг. Этот же епитимийник входит и в Скитский устав Русской редакции.

Рассматриваемый епитимийник является чрезвычайно ригористичным и включает очень жесткие наказания. Особенно наказания жестоки, когда они касаются нарушения норм имущества в общежительном монастыре. Так, здесь сказано: «аще игумен обрящет в келии у чернеца или ризу или сапог или до медница — да сожжет ему на главе». В другом месте говорится следующее: «Аще обрящют у него [у беглого монаха] злато и серебро — да съжгут ему на главе его. Аще не умрет опитемьи — 6 лет причастие по 40 днех поклон 25 на день». Возможно, именно данный епитимийник послужил источником, из которого Геннадий и другие деятели его круга заимствовали вид казни, примененный им к еретикам, а также идею для наказания книжников, участвующих в распространении ложных писаний.

Насколько правомерна мысль о тождестве наказания за чтение книг и за имущественные нарушения?

Требование наказания огнем известно нам на примере еще одного памятника, входящего в цитированный уже нами Скитский устав Русской редакции (РНБ. Погодинское собр. № 270. Лл. 469 об. — 470 об.)

Этот памятник — еще одно подложное правило Халкидонского Собора¹⁹. Оно обозначалось в рукописях как «Правило святых отец в Халкидоне на 5-м соборе (так!) о обидящих святых церкви». Помимо Скитского устава Русской редакции, правило

входило во множество списков начиная с XIV в., в том числе дважды (!) было включено в такие памятники, как Софийская и Чудовская Кормчие²⁰. В данном правиле утверждается, что людей, упорствующих в претензиях на церковное имущество, необходимо «съжечи огнем».

Происхождение данного подложного правила остается неясным, однако представляется несомненным, что он был в ходу у монахов геннадиевско-иосифлянского круга.

Обращает на себя внимание, что нам известны два подложных правила, якобы принятых 4-м Вселенским (Халкидонским) собором, — о церковном имуществе и о ложных книгах. При этом оба они в случае упорства в грехе настаивают на едином виде наказания (очищения?) — огнем. Можно предположить, что два данных правила вышли из одного источника. К сожалению, мы не можем точно сказать ничего об этом источнике. Не исключено, что оба эти правила возникли еще в Византии или пришли от южных славян, и лишь дальнейшие исследования и находки сделают данный вопрос более ясным.

Подведем итог. Среди книжников XV–XVI вв. не было единства в ответе на вопрос о наказании за чтение ложных книг. Разброс мнений был весьма широким: от утверждения мучительной казни за чтение и распространение до скрытой или открытой полемики с этой точкой зрения.

Книжники, близкие к кругам Геннадия Новгородского и Иосифа Волоцкого, как правило, ратовали за ужесточение наказания. Вопрос о чтении ложных книг стоял наравне с вопросом об имуществе общежительного монастыря, и преступления предписанных норм в обоих этих пунктах мыслились как подлежащие очищению огнем.

Данная позиция по своему происхождению была лишь отчасти связана с западноевропейским влиянием, желанием следовать по стопам «шпанского» короля. Имелись и византийские источники, в частности известный с древности монашеский епитимийник, а также чисто русские прецеденты (так, известно, что в 1277 г. новгородцы сожгли четырех волхвов на дворе Ярослава²¹).

Жесткая точка зрения по вопросу о чтении ложных книг, по-видимому, стала господствующей и укрепилась как в церковном праве, так, возможно, и в реальной практике наказаний в XVII в.

- ¹ *Седельников А. Д.* Рассказ 1490 г. об инквизиции // Труды Комиссии по древнерусской литературе Академии наук. I. Л., 1932. С. 33–57.
- ² Библиотека литературы Древней Руси. СПб, 2000. Т. 9. С. 184–207.
- ³ Там же. С. 216–221.
- ⁴ Скитским уставом Русской редакции мы называем устойчивое собрание глав монашеского содержания, сложившееся в древнерусской книжности в конце XV в. В качестве начальной части этого собрания использован Скитский устав Славянской редакции (см. публикацию: *Белякова Е. Б.* Скитский устав по рукописи РНБ Погод. 876 // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. М., 2003. № 1. С. 63–95). В настоящее время Скитский устав Русской редакции готовится к публикации (нами совместно с Е. В. Беляковой) по списку РНБ. Погодинское собр. № 270. Индекс истинных и ложных книг из этого памятника опубликован: *Грицевская И. М.* Индексы истинных книг. СПб, 2003. С. 174–176.
- ⁵ *Ли Г. Ч.* История инквизиции в средние века. СПб, 1911. Т. 1–3.
- ⁶ *Грицевская И. М.* Индексы истинных книг. СПб, 2003. С. 22–37.
- ⁷ *Бенешевич В. Н.* Древне-славянская Кормчая XIV титулов без толкований. СПб., 1906. Т. 1. Вып. 1. С.
- ⁸ «Шестаго собора правило 63. Иже от враг истинне списаныя мучеником словеса, яко да христовы мученики безчествуют и к неверию приводят слышашаа, в церкви перед людьми не повелеваем чести, но та убо огневи предати. Сия же приемлющая или яко истинным внимающих проклинаем, от сих всех избави нас Сыне Божий Слове, изыми от сети диаволя молитвами тебе рожшиа и всех святых. Аминь». См.: *Грицевская И. М.* Индексы истинных книг. СПб., 2003. С. 175.
- ⁹ В приведенном тексте, как в известной сентенции «казнить нельзя, помиловать», все решает постановка знака препинания. В данной публикации пунктуация следует рукописи.
- ¹⁰ Формат книги 8°. Филигрань первой части точно определить не удалось, однако представляется, что это герб, близкий по очертаниям к знаку, встречавшемуся в документе 1609 г. (E. Laucevicius. Popierius Lietuvoje XV–XVIII a. Vilnius. 1964. № 1316). Филигранные второй части относятся к концу 20-х — началу 30-х гг. XVII в. (Филигранные XVII в. по рукописным источникам // ГИМ. Каталог. М., 1988. №100, 520, 521). Таким образом, первая часть конволюта старше второй. Состояние первых и последних листов обеих частей показывает, что они какое-то время существовали отдельно.
- ¹¹ *Плигузов А. И.* Полемика в русской церкви первой трети XVI столетия. М., 2002. С. 354; *Абеленцева О. А.* Формулярник Новгородского архиепископа Феодосия (РНБ. Q. XVII.50) и его рукописная

- традиция в XVI–XVII вв. // Труды отдела древнерусской литературы. СПб., 2003. Т. LIII. С. 122–158.
- ¹² *Грицевская И. М.* Индексы истинных и ложных книг в Волоколамском монастыре // Книжные центры Древней Руси (в печати). Публикация текста индекса см.: *Грицевская И. М.* Индексы... С. 179–183.
- ¹³ *Грицевская И. М.* Индексы... С. 59–62.
- ¹⁴ *Яцимирский А. И.* Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности. Пг., 1921. Вып. 1. С. 9–10.
- ¹⁵ *Бердников Я. О.* О России в царствование Алексея Михайловича, сочинение Григория Котошихина. СПб., 1840.
- ¹⁶ *Грицевская И. М.* История и современность сейминского старообрядчества. Мир старообрядчества: история и современность. М.: Изд-во МГУ, 1999. Вып. 5. С. 217–242. Представляется, что респондент, не сохранивший реального представления о данном явлении, однако воспитанный в книжных традициях старообрядчества и старообрядческого сопротивления властям, таким образом перетолковывает отмеченный в XIX в. обычай нижегородских старообрядцев выбривать себе на голове «гуменце».
- ¹⁷ *Смирнов С.* Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1912. С. 32–38; *Горчаков М. И.* К истории епитимийных Номоканонов (пенитенциалов) Православной Церкви. Из отчета о XVI присуждении наград графа Уварова. СПб., 1874. (Рецензия на исследование А. С. Павлова Номоканона при Большом Требнике. Изд. 1-е. Одесса, 1872.) С. 98–102.
- ¹⁸ Устюжская Кормчая XIII в. Рум. 230. Л. 122–126, Троицкий сб., Тр. 12. Л. 49–52; Новг. Кормчая, 1280-е годы, Син 137. Л. 547–549.
- ¹⁹ РИБ. СПб., 1880. Т.6. С. 145. Здесь подложное Правило Халкидонского собора издано по сборнику XIV в. ГИМ. Чудовское собр. № 21. Л. 95. Иное издание см.: *Бенешевич В. Н.* Сборник памятников по истории церковного права, преимущественно русского, кончая временем Петра Великого. Пг., 1914. Вып. 1. С. 74–77.
- ²⁰ *Пихоя Р. Г.* Пермская Кормчая // Общественное сознание, книжность и литература периода феодализма. Новосибирск, 1990. С. 171–175; *Пихоя Р. Г.* Пермская Кормчая // Исторический архив. 2001. № 1. С.187–210.
- ²¹ ПСРЛ. Пг., 1915. Т. 4. Ч. 1. Вып. 1. С. 204.

М. С. Черкасова

СЕВЕРНОРУССКИЕ ЕПАРХИИ В XII–XVII ВВ.: АДМИНИСТРАТИВНО-СУДЕБНАЯ И ФИНАНСОВАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ

Становление церковно-административной системы и ее институтов на обширном пространстве Русского Севера было длительным и сложным. До конца XIV в. разные земли края являлись северными территориями наиболее древних епархий — Новгородской и Ростовской. В 1383 г. часть северных земель (главным образом по р. Вычегде) вошла в состав созданной Стефаном Храпом Пермской (с 1492 г. — Пермско-Вологодской) епархии. В 1658 и 1682 гг. в ходе очередного «разукрупнения» образовались три новых епархии — Вятская, Устюжская и Холмогорская¹. В статье проанализированы некоторые недостаточно изученные стороны этого процесса (преимущественно на материале Вологодской епархии и Ростовской митрополии) — они касаются формирования приходской сети, функционирования кормленной системы содержания архиерейских должностных лиц, особенностей статуса городских соборов и института архимандритии.

Ранним письменным источником по истории Церкви на Севере является уставная грамота новгородского кн. Святослава Ольговича Новгородскому дому Св. Софии 1136/37 г. Среди множества прочих погостов в ней фигурирует и погост Векшенга, расположенный в 89 км к востоку от Вологды у впадения реки Векшенги («беличья река») справа в Сухону². Здесь в казну новгородского святителя бралось «два сорочка» (80 беличьих шкурок). Археологическое исследование А. В. Никитина выявило на месте Векшенги небольшое мысовое городище треугольной формы, две стороны которого были образованы оврагами, а третьей служил ров. Незначительный культурный слой свидетельствует о том, что люди на самом городище, скорее всего,

не проживали³. В более поздних источниках (государственных переписных и архиерейских окладных книгах XVII—XVIII вв.) на этом же самом месте известна Векшенская волость и как часть ее — Векшенский *улусец*, что может свидетельствовать о преемственности поселений древнерусского времени и последующей ордынской эпохи (учитывая явный тюркизм термина).

Помимо Векшенского на средней Сухоне (в XVII в. это Тотемский уезд) существовали и другие улусцы: Нутренской, Маниловский, Верхоеденгский, Чаловский, Ихалицкий⁴. Обнаруживаются улусы/улусцы в дозорных, писцовых, переписных, окладных книгах XVII в. соседнего с Тотемским Вологодского уезда, причем как в Заозерской, так и в первой его половине — Ратинский, Софонтьевский, Фоминский, Монзенский, Святогорский. В материалах поземельных описаний (государственных и церковных) улусы/цы фигурируют в значении приходов, волостей или их частей. В окладной книге Вологодской епархии 1691 г. Святогорский улусец отождествляется с приходом церкви Воскресения Христова в урочище Святая гора, а Монзенский — с приходом ц. Успения Богородицы на р. Монзе⁵. В капитальной монографии М. М. Богословского приведены сведения и о других улусцах на Севере — Патлеварском, Палемском, Тордоском (в Чарондской округе). Не давая объяснения происхождению данного термина на Севере, исследователь считал улусцы вторичными волостными подразделениями⁶.

Вл. Даль после длинного перечня значений слова «улус» (как стойбище, становище, собрание жилых хижин, селение, табор, аул, род, поколение под одним старшиной) заметил, что «у нас принято это называть волостью»⁷. К такому пониманию близко указанное Б. Д. Грековым и А. Ю. Якубовским значение улуса как подвластного *населения*⁸. Среди других значений термина «улус» Вл. Даль и М. Фасмер приводят следующее: «ряд прямых полей, пашен в прямых межниках, закоулки» (из псковских и тверских говоров)⁹. И здесь улус неожиданным образом оказывается близким греческому «αυλίσ» — стоянка, улица. Улус как ряд прямых полей соотносим с улицей — чем-то выпрямленным, ровным. На память приходит топонимика Устюга, для которого, как и для всякого северного города, была характерна органическая близость посада и прилегающей сельской округи. В писцовой книге 1623–1625 гг. здесь отмечена Мироносицкая улица, переходящая в Мироносицкое село. Есть и другие улицы —

Пятницкая, Леонтьевская и, вероятно, ставшие их продолжением села, указанные в самом Устюге, — Пятницкое, Леонтьевское, образующие приходы. Любопытно еще и то, что земля в селах и городских улицах учитывалась в писцовых и переписных книгах XVI—XVII вв. *плугами*¹⁰. Такая окладная единица генетически восходит к древнерусской «сохе» (плуг как вдвое более тяжелое орудие по сравнению с сохой), а в ордынскую эпоху — с *поплужным* и его сборщиками *поплужницами*, упоминаемыми в ханских ярлыках русским митрополитам XIII—XIV вв. В городах границы прихода охватывали улицу или квартал, а в сельской местности — исторически сложившуюся волость или ее часть¹¹. Сошлемся на формуляр ставленной грамоты новгородского владыки Геннадия пономарю «в священносцы на которую *улицу имярек святому*» 1503/04 г.¹² В этой фразе также видим отождествление потенциального храмоименования в честь какого-либо святого и улицы — прихода данного храма.

Заслуживает внимания еще одно значение греческого «*συλῖς*» — находящийся, ночующий в поле, сельский. Так могли называться первоначальные остановки архиереев и их должностных лиц (десятильников, доводчиков со своими «людьми»), собиравших еще в домонгольское время церковную дань и судебные пошлины. Первичной формой деятельности и государственной, и церковной администрации в Древней Руси была объездная, а не стационарная¹³. Так слово «*συλῖς*» (возможно, через превращение дифтонга «*ay*» в букву «*y*») могло семантически соединиться с приходом, местом остановки лиц церковной администрации в ходе их поездок по епархии. Архаические элементы такой именно организации управления в виде осенне-зимнего «объезда» сельских приходов Устюжской земли владычными десятильником, доводчиком с их людьми, сбора «полюдного» корма отражены в окладной книге Устюжской десятины Ростовской митрополии 1625 г.¹⁴ Унаследованные от древнерусской эпохи, они, таким образом, продолжали функционировать и в первой четверти XVII в. Все указанные выше тотемские и вологодские улусцы территориально укладываются в первоначальные рамки Ростовской епархии на Севере — и это проливает некоторый свет на формы первоначальной деятельности агентов данной организации на ее северных окраинах.

Другое объяснение происхождения северных улусов/улусцев можно связать с летописным известием о большой ссылке

знатных казанских татар в 1487 г. на Вологду и Белоозеро (точнее, Карголом) — царя Алегама с матерью-царицей Фатимой, женами, сестрами и братьями Мелик-Тагиром и Худай-Кулом. Кроме того, на Вологду в 1480 г. был сослан крымский царевич Хайдар (Айдар), сын Хаджи-Гирея¹⁵. В Устюжском летописном своде отмечено, что вел. кн. Иван III «*татар рассажал по посельским*»¹⁶. Посельские, как известно, управляли дворцовыми (великокняжескими) селами, а Вологодский и Устюжский уезды в XV—XVI вв. вообще были плотно насыщены дворцовым землевладением. Речь, следовательно, должна идти о кормовом обеспечении ссыльной татарской знати с дворцовых селовостей Вологды и Устюга. Такие волости, точнее их часть, могли пониматься как улусы, с которых кормились татары. Допустимо и предположение о переходе части ссыльных татар в православие, что как-то может объяснить позднейшее соединение улусов с приходами как низовой структурой церковной организации. Однако для подтверждения сделанного предположения у нас нет систематических описаний — и государственных, и тем более внутрицерковных — Вологодского и Устюжского уездов конца XV — первой половины XVI в., которые дали бы фактический материал о возможном расселении татар и их массовом крещении здесь.

Помимо улусцев ретроспективное значение для реконструкции процесса формирования церковно-приходской структуры на Севере имеют термины «становища», «погосты, что на стану», также выявляемые в поздних источниках. В повторяющихся записях окладных книг Вологодской епархии XVII в. об уплате церковной дани и пошлин нередко фигурируют: «*погост на стану, а на нем церковь такая-то*»; «*погост, что было становище*». Вологда оказывается в окружении подобных «становищ», отмеченных в волостях Водога, Юг, Янгосар, Тошня, Ракула, Лежский Волок, Авнега, Шилегда, Комела, Обнора, Ухтюга, причем число их значительно превосходит количество известных в XII в. погостов (Тошна и Векшенга). В этом можно видеть дополнительные указания на расширение на протяжении XIII—XVII вв. мест остановок государственных и церковных агентов во время объездов подвластной территории для сбора дани, осуществления административно-судебных прерогатив.

Возможно, именно погост *Рождества Пречистые на стану* в волости Тошне (трактуемой нами вслед за В. А. Кучкиным как

правый приток р. Вологды) был местом сбора «сорочка», указанного в уставной грамоте кн. Святослава Ольговича 1136/37 г. Однако на Тошне археологических памятников до сих пор не обнаружено. На карте А. Н. Насонова Вологда, Векшенга и Тотьма (отождествляемая им с «Тошьней» устава 1136/37 г.) маркируют крайнюю южную кромку «новгородских даней» в Заволочье¹⁷. Отсутствие Вологды в уставной грамоте кн. Святослава Ольговича А. В. Куза объясняет тем, что в этот момент она еще не получила важного значения, но уже через короткий промежуток времени, судя по археологическим данным, переросла в большой населенный пункт вблизи Ростовского рубежа¹⁸. Картографирование волостей белозерско-вологодского рубежа привело А. Л. Грязнова к наблюдению о том, что именно Тошня с ее мытом могла быть центром новгородских владений в районе Вологды. Само же понятие «Вологда» в XII–XIV вв. могло означать совокупность окраинных (более восточных) по отношению к Белоозеру волостей — Маслены, Сямы, Янгосара, Тошни и Пуркаловского околородья¹⁹.

* * *

В становлении и последующем развитии русской церкви большое значение имели городские соборы с состоявшими при них клиросами. Я. Н. Шапов считает их важной формой церковных организаций Древней Руси (до XV в.)²⁰. В них велась ежедневная служба («вседневное пение»), их священнослужители исполняли административно-судебные и налоговые функции в масштабе своего города, они имели значение коллективного органа управления городскими церквями. Духовенство кремлевских соборов Москвы участвовало в земских и церковных соборах XVI–XVII вв.²¹ Возмещение за «бесчестье» соборных протопопов и протодьяконов, установленное Уложением царя Алексея Михайловича 1649 г., значительно превышало аналогичное для рядового белого духовенства²². Между тем соборные церкви северных городов (Белоозера, Вологды, Сольвычегодска, Тотьмы, Устюга) и посадов (Вельска, Верховажья, Лальска, Холмогор, Шенкурска) изучены еще недостаточно и для более раннего периода, и для эпохи Московской Руси.

В связи со сказанным несомненный интерес представляют данные об освящении городских соборов во имя Успения Бого-

родицы на Устюге (в 1290 г. ростовским епископом Тарасием) и в Вологде (в 1303 г. новгородским епископом Феоктистом)²³. Никаких других столь же ранних сведений о существовании городских соборов в изучаемом регионе как будто нет. Отмеченными акциями территориально разграничивалась юрисдикция Новгородской и Ростовской архиерейских кафедр на обширном Сухоно-Двинском пространстве. Рубеж между ними в XII—XIII вв. мог проходить в районе упомянутого погоста Векшенга, а позднее в связи с усиленным потоком населения из «Низовой Руси», уходившего от ордынского разорения, был сдвинут к западу от Шуйского городка, у впадения речки Шуйки в Сухону, ставшего вторым после Устюга опорным пунктом Ростова на Сухоне²⁴. В этих изменениях определенным образом сказалось и действие ордынского фактора: не случайно рядом с Шуйским городком на противоположном, правом берегу Шуйки возникла и до сих пор уцелела деревня Баскаково.

Значение соборных церквей для Вологды и Устюга представляется существенным в связи с тем, что длительное время города эти не являлись кафедральными. С учетом явно окраинного положения Устюга можно со всей определенностью говорить о миссионерском значении его соборного клира. До 1303 г. одним из клириков Успенской церкви был некий Симеон, отец будущего Стефана Пермского, рождение которого было предсказано Прокопием Праведным²⁵. В ней же и сам Стефан когда-то служил причетником. В ходе его миссионерской деятельности на Вычегде именно в Устюге в больших количествах приобреталась церковная утварь, необходимая для новых храмов. Кроме того, какая-то часть устюжского духовенства ушла к Стефану на Вычегду для оказания ему помощи в христианизации зырян²⁶. В 1436 г. в соборной Успенской церкви был похоронен великокняжеский воевода кн. Г. И. Оболенский, убитый Галицким удельным кн. Василием Косым²⁷.

К 1460-м гг. успенскому «протопопу с товарищи» уже принадлежали две старинные домовые деревни — Крилоское и Кушево, на которые при ростовском архиепископе Трифоне (в 1462—1467 гг.) была получена не дошедшая до нас жалованная подтвердительная грамота вел. кн. Ивана III. Деревни служили основой материального обеспечения соборного духовенства и для приобретения материалов к богослужению — «на проскуры, темьян и свечи». Название первой деревни оказалось созвучно

соборному «крилосу» и может указывать на корпоративный способ владения данной землей «крылошанами». Последующей своей грамотой (не ранее 1467 г.) великий князь пытался пресечь захват ростовским архиепископом Вассианом (Рыло) соборных деревень и распространение на их крестьян прерогатив его десятильников и посельских²⁸.

Протопопу с братией предоставлялось право самим «судить и рядить» крестьян упомянутых деревень, следовательно, происходило их интенсивное земледельческое освоение, связанное с порядком новых жильцов. Иван III предписал ростовскому архиепископу Вассиану выдать устюжскому Успенскому собору несудимую грамоту от въезда десятильников и на право суда над причтом великого князя или владыки. Контроль же над исполнением этих принципов Иван III возложил на своего устюжского тиуна Семена Исакова. При последующем подтверждении грамоты дьяком Алексеем Полуектовым был установлен один срок предъявления исков со стороны ростовских десятильников устюжскому протопопу «з братьею» перед великим князем или архиепископом — Сретенье. Налицо компромисс Ивана III и Ростовской архиерейской кафедры в отношении судебного статуса данного собора.

При составлении в 1608 г. описи имущества Успенского собора была отмечена церковная казенная дер. Барсукова, «данная в дом Пречистые на всякое церковное строение»²⁹. В 1617 г. причт Успенского собора и братия Великоустюжского Иоанно-Предтеченского монастыря совершили совместную покупку у крестьянина Огапа Кондратьева части дер. Рагозиной³⁰. Данный участок был необходим для «подскотины», выпаса тринадцати церковных и монастырских лошадей. В этой купчей сделке можно усмотреть элементы «складничества», совместной хозяйственной деятельности двух церковных организаций города — собора и местного монастыря.

Из одной челобитной успенского протопопа на царское имя 1643 г. уясняется финансовый статус собора в первой половине XVII в.: до 1623 г. для него был установлен указной оброк в 10 руб. 28 алт. как эквивалент «четвертным доходам», а в 1626 г. он был увеличен до 16 руб. 23 алт., за которые соборяне освобождались от выплаты обременительных стрелецких денег и сибирских хлебных запасов³¹. В той же челобитной назначение успенских «вотчинок» объяснялось царю так: «вместо

твоей руги и милостыни, а опрочь тех вотчинок иного доходу и руги нет, теми вотчинками всякое церковное строение строится». Городское дворовладение соборного причта облагалось государственными «подымными деньгами» в соответствии со статусом дворовладельца: при разверстке в 1639 г. этого платежа со двора протопопа было установлено 3 руб. 15 алт., со дворов ключаря и протодьякона — по 2 руб. 15 алт., со дворов каждого из четырех попов и каждого из двух дьяконов — по 1 руб. 21 алт. 2 ден.³²

Обращение к позднейшим писцовым книгам по Устюгу 1670–1680-х годов показывает, что содержание соборной Успенской церкви производилось на «казенные деньги Ростовских митрополитов» и доход от церковных деревень в Устюжском и Усольском уезде³³. В структуре земельной собственности соборной церкви корпоративное начало весьма ощутимо дополнялось частнофеодальным: отдельные деревни «Богородской вотчины» отдавались во владение членам причта. В 1628 г. дьякон Гаврило подал челобитную протопопу Василию Кондратьевичу о передаче ему трех деревень умершего протодьякона Нестора Тимофеева. Челобитчик скромно упоминал, о том, что он беспорочно *работает* (именно так, а не «служит»!) в соборе уже 16 лет и полученной когда-то скромной деревеньки ему явно недостаточно³⁴. Из трех просимых деревень Гавриле по соборному приговору были даны две, а третью передали вдове умершего протодьякона³⁵. Когда в 1637 г. из-за весеннего половодья на устье р. Лузы деревня еще одного соборного дьякона была сильно повреждена (поля засыпало песком, дворы и избы снесло льдом), то причт приговором, «сыскав в сердцах своих правду», придал ему еще одну деревню «Богородской вотчины»³⁶. При смене владельцев деревень из числа соборного причта практиковалось также составление хозяйственных описей, подписываемых остальными «соборянами» во главе с протопопом³⁷. Распределение деревень между соборянами называлось «верстанием», и к нему не был безучастен сам ростовский митрополит. Так, с ведома Ионы Сысоевича и с доклада протопопу Максиму в 1678 г. два успенских пономаря поровну поверстались крестьянскими дворами в своих «вытних деревнях» с правом порывать в них половников и вообще «промышлять сами про себя, друг на друга не надеясь»³⁸.

Младшие члены соборного причта получали от начальства фиксированное натуральное и денежное жалование на год «по ряду найму». В 1678 г. просвирне Прасковье Митрофановой было выдано 2 руб и по пол мере разного хлеба — ржи, ячменя и овса³⁹. Дьякон Дмитрий Иванов в 1670 г. по приговору протопопа с братией получил на год по 5 мер ржи и овса и 2 меры ячменя. Хлеб был произведен в Богородской (т. е. домовый) вотчине, вытной деревне Павшиной⁴⁰. И число получаемых домовых деревень, и размеры жалования зависели от места данного священно- или церковнослужителя на иерархической лестнице и его церковных доходов.

За конец XVI—XVII вв. сохранилось несколько порядных записей местных крестьян, поступавших в половники в деревни Успенского собора. Сеньориальный оттенок отношениям зависимости половников от соборного причта придавало то, что оформлялись такие записи на имя протопопа, протодьякона и ключаря, назывались они также и «хозяевами»⁴¹. Некоторые интонации порядных (особенно «послушные» мотивы) находят полные аналогии в современных им записях, например, Спасо-Прилуцкого монастыря (в Тотемских его соляных промыслах) и Николо-Коряжемского монастыря в соседнем Усольском (Сольвычегодском) уезде⁴²: «...И как позовет протопоп з братией на зделье церковное, и нам, половникам, ходить без ослушания... и во всем их, протопопа з братией слушать и не огурятца, и воровских людей у себя не держати, и самим никаким воровством не воровать» (1677 г.)⁴³.

О наследственной закрепляемости соборного духовенства говорит тот факт, что после умершего протопопа Василия Кондратьевича в 1644 г. известен соборный поп, его сын Юрий⁴⁴. Именование на «-вич» и наличие собственной печати, несомненно, подчеркивало и закрепляло его социальный статус. Приобщение детей к отцовской службе в соборе могло начинаться с писарской работы: советную и уложенную память протопопа Василия и ключаря Афанасия 1622 г. писал Куземка Афанасьев, сын Ключарев.

Главными персонами в управлении Успенской соборной церковью были, согласно этой памяти, протопоп и ключарь. Отрасли церковного управления делились на три «ключа» — 1) коробейный, 2) сундучный («ящик денежный») и 3) палатный. Первые два ведались протопопом и относились к регу-

лярному составлению текущей хозяйственной документации, хранению государевых жалованных грамот, всяких церковных и «вотчинных писем». Ценная утварь также делилась между ними: в советной памяти отмечены «ризница протопопова» и «новая ризница ключарская». Ризницу образовывали, скорее всего, ценные вклады — «кузнь прикладная» — в собор. Ключарь занимался покупками всего необходимого, вел счет расходов и составлял расходные книги, ежегодно предоставляемые на проверку протопопу. Приход же ведали они оба, «совет о всем меж себя держа», хотя записывались приходные книги протопопом, но и ключарь прикладывал к ним руку⁴⁵.

Для второй половины XVII в. имеются разнообразные данные о роли соборного духовенства Устюга в административно-судебной организации Ростовской митрополии: успенский протопоп с братией вместе с черным духовенством города (архимандритом Михайло-Архангельского монастыря, игуменами Троице-Гледенского, Иоанно-Предтеченского, Троице-Телегова, Николо-Прилуцкого монастырей) исполняли важные функции церковного суда. На имя соборного протопопа и ключаря подавались явочные челобитные от гражданского населения⁴⁶. Иногда в явках наряду с «соборянами» одновременно в качестве адресатов фигурировали и земские судейки, что свидетельствует об известной переплетенности гражданского и церковного суда.

Называясь «митрополичьими приказными», участники судебной коллегии обладали печатями для заверения выдаваемых документов и освидетельствования («явки») духовных грамот посадских людей и крестьян. За 1665/66 г. сохранилась записная книга троицкого игумена Афанасия и соборного протопопа Владимира Никитина «с наказных и с свидетелствованных духовных дел и с судных дел и пенным денгам»⁴⁷. Пошлины за вступление духовных завещаний в силу зависели от размеров передаваемого по наследству имущества (количества хлеба и денег) и деревенской оценки «пожитков» умершего. С рубля денежной суммы завещания (она называлась «взяткой»⁴⁸) бралась унифицированная пошлина в размере 2 алт. 2 деньги. Кроме того, платились «печатные» (полполтины), митрополичьим подьячим (1 алт.), истопникам и «подвойским» (4 деньги), иногда — казначею (полтина) и дворецкому (рубель), «почести» приказным (8 алт. 2 ден.)⁴⁹. Налицо корпоративный характер присвоения денежных средств

в рамках Ростовской митрополии в результате реализации ее агентами на местах и в резиденции владыки прерогатив духовного суда и управления. Весьма плодотворными оказываются наблюдения Г. П. Енина над системным характером феномена кормления в России XV–XVII вв. на различных уровнях дворцового, приказного, церковного управления⁵⁰.

Записная книга 1665/66 г. отразила выполнение завещательных распоряжений, например взятие денежных и хлебных долгов с упомянутых в изустных памятях лиц, посылку приставов с «наказными», «доездными» и «доправными» памятями в села и деревни, привлечение к этим делам иногда «земских судеек». Размеры пошлин по памятям составляли обычно 5 алт. 2 ден. Их платил, скорее всего, вызываемый в суд. Некоторые записи в книге были связаны с расследованием судебной коллегией ростовской митрополии на Устюге спорных моментов при выполнении завещательных постановлений. Например, вдова подала челобитную на деверей своих (братьев умершего супруга) «в мужних статках по духовной»⁵¹. Имущественные споры по поводу денег, скота, хлеба, хмеля, различных материалов между крестьянами при реализации духовных завещаний могли заканчиваться мировым соглашением, и тогда в митрополичью казну поступали мировые пошлины в размере 1–3 гривен.

Еще одна важная функция соборного протопопа с братией на Устюге была связана с выдачей в новопостроенные или восстанавливаемые храмы антиминсов для их освящения. Согласно благословенной грамоте Ростовского митрополита Варлама, попу церкви Богоявления Господня в Городищенской волости Устюжского уезда Ферапонту от 12 марта 1645 г., построенной взамен сгоревшей, тот должен был взять антиминс у успенского протопопа Стефана, а другой протопоп — Владимир Никитин с попами и дьяконами — должны были эту церковь освятить⁵². В XVI–XVII вв. соборное духовенство Устюга участвовало в освящении городских и сельских церквей Тотьмы и Сольвычегодска и уездов этих городов. Иногда антиминсы на сольвычегодские церкви выдавались соборным протопопом церкви Иоанна Предтечи в самом Ростове⁵³.

Выдавались антиминсы и протопопами Софийского собора Вологды, примеры тому имеются для нижнего Подвинья, в короткие периоды его пребывания в составе Вологодской епархии (1571–1575, 1614–1618 гг.)⁵⁴. Когда в 1646 г. игумен вологодско-

го Корнильево-Комельского монастыря Антоний без благословения владыки Маркелла и не взяв в соборной церкви антиминс, сам освятил в монастырской вотчине несколько храмов, в царской грамоте Алексея Михайловича это было расценено, как бесчестье «богомольца нашего»⁵⁵. Провинившемуся игумену грозил духовный суд.

Существенным результатом деятельности соборной церкви на Устюге в XVI–XVII вв. стала сравнительная полнота ее архива. Он включает как актывые источники, так и делопроизводственную документацию. В ценнейших «Хронологических перечнях иммунитетных грамот XVI в. и до 1610 г.» (начатых С. М. Каштановым, а затем продолженных им же, а также В. Д. Назаровым, Б. Н. Флорей и Д. А. Тебекиным) указано на пожалованные грамоты Успенскому Великоустюжскому собору XVI в.⁵⁶ Наиболее же полная подборка актов соборного архива была опубликована еще в середине XIX в. Н. Румовским⁵⁷. Богатое документальное наследие собора представлено также в «Актах Холмогорской и Устюжской епархий», включенных в 12-й, 14-й и 25-й тома «Русской исторической библиотеки».

* * *

В плане сравнительном приведем теперь сведения о Вологодской соборной церкви Успения и в этой связи — об особенностях формирования церковно-административной структуры города и уезда. Она располагалась в новгородской части старого города. Предположительно ее можно отождествить с позднейшей Успенской *третью* в церковно-административной структуре Вологды XVII в. По более поздним источникам в Вологде ретроспективно известны основанные, возможно, еще новгородцами и существовавшие в XV в. Воздвиженский с ц. Онуфрия Великого и Ильинский с ц. Варлама Хутынского монастыри. В процессе проникновения в Вологду политического влияния Москвы здесь появилась группа церквей митрополичьей юрисдикции, старшим среди которых являлся другой собор — Воскресенский. Впервые в летописи он назван при описании пожара в Вологде в 1486 г.⁵⁸ Ранее его документальное упоминание относится к 1557 г. (в духовной грамоте служилого человека И. Л. Злобина)⁵⁹. С конца XV в. он входил в состав комплекса архиерейских построек (храмовых и административных), расположенного

внутри старой Вологодской крепости догрозненовского времени. Раскопками И. П. Кукушкина здесь были обнаружены элементы линии укреплений второй половины XV — середины XVI в., а керамика с этого места и вовсе датируется началом XV в.⁶⁰ Полагаем, что в связи с московской группой церковей находится формирование еще одной церковно-административной единицы Вологды — Владимирской *трети*, названной по церкви Сретения Владимирской иконы Богоматери. Ее почитание, несомненно, распространялось из Москвы и объяснялось градо-защитной ролью Богородичного образа во время татарских нашествий 1395 и 1521 гг.

Таким образом, фиксируемое позднейшими окладными книгами функционирование Успенской и Владимирской третей в Вологде ретроспективно отражает ее «половинчатый» (по выражению А. В. Кузы, правда, применительно к Торжку и Волоку Ламскому⁶¹), сопредельный статус в XIII—XV вв., совместное владение ею Новгородской республикой и великим Владимирским княжеством. В сфере гражданского управления отмеченная двойственность находила выражение в функционировании на Вологде XIV—XV вв. институтов вологодских посадников и великокняжеских тиунов. Именно из территориального разграничения исходят формулы новгородско-княжеских докончаний о том, чтобы Новгород держал посадника на своей половине, а князь собственного тиуна — на своей половине. Применительно к Вологде такой порядок существовал по крайней мере уже к началу XIV в., когда он впервые документирован в договоре 1305—1307 гг.

На митрополичью принадлежность части вологодских церковей предположительно указывает находка местным археологом И. П. Кукушкиным в старой части города двусторонней прикладной «печати Зазирки», усвояемой им митрополичьему слуге середины XV в. Парфению Зазирке⁶². 1 марта 1492 г., как говорится в Вологодско-Пермской летописи, Иван III по совету с московским митрополитом Зосимой и новгородским владыкой Геннадием передал пошлины с церковью здесь (в городе и на посаде), прежде находившихся под юрисдикцией Новгородского архиепископа, а также митрополичьих церковей в городе и на посаде в ведение епископа Пермского Филофея⁶³. Несмотря на отказ Новгорода от Вологды по Яжелбицкому договору 1456 г., в Коростынском соглашении 1471 г. юрисдикция нов-

городского архиерея над вологодскими церквями еще признавалась («а на Волоце и на Вологде владыце церкви и десятина и пошлина своя ведати по старине»)⁶⁴.

С 1492 г. наметился новый этап формирования церковно-административной и финансовой структуры города и уезда, однако обрисовать его можно лишь в самых общих чертах. Был составлен список церквей, передаваемых в ведение Пермской кафедры. В описи царского архива 1575–1584 гг. упоминается «...ящик 150. А в нем грамота Симона митрополита и Геннадия архиепископа Новгородского Пермскому владыке на церкви»⁶⁵. В пермских актах конца XV в. должностные лица владыки называются «слугами» и «десятильниками»⁶⁶. В одной ставленной грамоте пермского епископа Филофея попу Якиму на ц. Вознесения (уезд неизвестен) 1473 г. в общей форме фигурируют «наместники, десятильники и их прикащики» (применительно и к митрополичьей, и к архиепископской, и к епископской кафедрам)⁶⁷. В годы опричнины церковный центр Вологды был перенесен с Ленивой площадки, где стояла Воскресенская церковь, ниже по течению реки к новому Софийскому собору, ставшему кафедральным.

Однако Воскресенская соборная церковь, утратив свое значение главной, продолжала функционировать. По сметному списку Вологды 1652/53 г. наглядно видно различие в составе соборных причтов: у Воскресенской церкви он включал 4 человек, а у Софийской — 18 человек. Существенно отличались также денежные и хлебные оклады жалованья-«руги» («государевой милостыни» протопопов, дьяконов, пономарей)⁶⁸. Данные сметного списка находят полное подтверждение в царской ружной грамоте таможенному голове А. Оконнишникову о выдаче Софийскому причту денежного и хлебного жалованья из доходов Вологодской таможенной избы от 5 марта 1652 г. (см. приложение).

Оклад протопопа составлял 30 руб. и по 50 четвертей ржи и овса; протодьякона, ключаря и пяти попов — по 12 руб. и по 20 четв. ржи и овса; четырех дьяконов — по 10 руб. и по 15 четв. ржи и овса; шести сторожей — по 1 руб. и по 4 четв. ржи и овса; просвирни — 1 руб. и по 6 четв. ржи и овса. Эта грамота в сочетании со сметным списком наглядно показывает ведущее значение государства в материальном обеспечении соборных церквей Вологды, и хотя кое-какие земельные угодья у них

в ближайшем предместье тоже имелись, их значение было слабее по сравнению с землевладением великоустюжского Успенского собора. Если причт великоустюжского Успенского собора обеспечивался деньгами и хлебом из домовых деревень, то в Вологде он получал их — всякий год по царским грамотам — из доходов местной таможенной избы.

Формирование Вологодского уезда происходило практически одновременно со складыванием его церковно-административной, десятинной структуры. В грамотах пермско-вологодских архиереев 1556 и 1562 гг. фиксируются три десятины — *Околотородняя, Кубенская и Заозерская*⁶⁹. К Кубенской десятине относилась даже часть деревень комплекса Сизьма (Кириллова монастыря), расположенных достаточно далеко от южной оконечности Кубенского озера в белозерскую сторону. Белозерская же часть Сиземского вотчинного комплекса в церковном отношении подчинялась Ростовскому архиерею. Разграничение сиземских деревень на белозерскую и вологодскую группы маркирует как раз исторический рубеж Белоозера и Вологды как обширных территорий. Всего в местности Сизма в результате интенсивного земледельческого освоения к середине XVI в. образовалось шесть приходов. В Белозерской половине это были: Ильинский («в Чаромских»), Кирилловский («на Колинце») и Богородице-Рождественский («в Запогостье»). В Вологодской половине: Николо-Трехсвятительский, Богородице-Рождественский («в Оночисти») и Георгиевский («на Усове»)⁷⁰.

Еще один вотчинный комплекс Кириллова монастыря — Рукина Слободка — также состоял из двух частей — вологодской и белозерской, соответственно и церковная юрисдикция в их приходах была разная — Вологодского и Ростовского архиерея. На Белоозере же администрация Ростовского владыки сложилась намного раньше, будучи представлена десятильниками, доводчиками и данщиками — термины эти в разных сочетаниях и контекстах фигурируют и в Белозерской уставной грамоте 1488 г. (ст.17), и в ряде актов Кириллова монастыря второй половины XV в.⁷¹

Часть территории формирующегося Вологодского уезда (в основном его южные волости — Комела, Обнора, Лежский Волок, исторически тяготевшие к Костромским землям) в церковном отношении подчинялась Московской митрополии. Именно московские митрополиты Фотий (в 1414 г.) и Симон

(в 1501 г.) выдавали грамоты на основание монастырей: соответственно Павлу Обнорскому и Корнилию Комельскому⁷². В жалованной грамоте митрополита Макария церковным причтам в селах Спасо-Прилуцкого монастыря от 25 июня 1542 г. упоминались две десятины — *Вологодская* и *Костромская*, должностные лица которых (десятильники и заезщики) не имели права собирать с причетников церковную дань и другие пошлины (сборное, петровское, рождественское), «ни к старосте поповскому с тяглыми попы не тянут»⁷³. В *вологодскую* десятину московской митрополии входило подмонастырское село Выпрягово с церковью Николая Чудотворца и село Домшино в Воложской волости с Никольской же церковью; в *Костромскую* — церковь Воскресения Христова на р. Великой в волости Авнеге, где в свое время Димитрием Прилуцким была основана первая по его приходе из Переяславля церковь. Десятильники и тиуны Костромской десятины Московской митрополии в собственно Костромском уезде известны по двум более ранним актам — 1496 и 1510 гг.⁷⁴ Таким образом, церковное и административно-территориальное деления формирующегося Вологодского уезда в XV–XVI вв. отнюдь не совпадали. Меньшая однородность церковного деления здесь по сравнению с Устюжской землей была обусловлена наличием прав и реального землевладения на территории уезда по крайней мере трех институций — вологодской епархии, ростовской епархии и московской митрополии.

* * *

Наряду с городскими соборами к числу важных церковных институций относились городские монастыри с их организациями черного духовенства⁷⁵. В научной литературе обосновано значение возникшего не ранее второй половины XII в. института архимандритии* в ряде древнерусских городов (Киеве, Новгороде, Владимире, Ростове, Ярославле). Через него осуществлялась связь между самими монастырями, епископатом, княжеской властью. Например, в Новгороде, где игумен руководящего Юрьева монастыря являлся архимандритом новгородским (главой всего черного духовенства здесь) и входил

* В литературе практикуется двойное написание: и архимандрия, и архимандрития. Нами избрано второе.

в состав важнейших республиканских институтов наряду с посадниками и тысяцкими, функционировавших на выборной и срочной основе, будучи независимым от архиепископа⁷⁶. А как выглядит институт архимандритии в системе церковной организации на Севере?

Наиболее ранними монастырями в рамках изучаемой территории являлись: Михайло-Архангельский в Устюге (основанный преп. Киприаном Устюжским во втором десятилетии XIII в.), Троице-Гледенский (также уже существовавший в XIII в.), в Вологде — Троице-Кайсаров (упомянут в позднем источнике — «Повести о чудесах Герасима Вологодского» — ок. 1147—1178 гг.), в окрестностях — Спасо-Каменный (1260 г., но в литературе высказывается и ряд других дат⁷⁷), Спасо-Прилуцкий (1370—1372 гг.). Вообще скудость письменных известий крайне затрудняет воссоздание исчерпывающей истории основания ранних вологодских и устюжских обителей.

В дальнейшем в Вологодской епархии и на северных окраинах Ростовской митрополии при несомненном наличии городских и обилии сельских монастырей длительное время институт архимандритии отсутствовал. Первым настоятелем, получившим почетный титул архимандрита, в рамках Устюжской десятины Ростовской епархии, стал, вероятно, глава Михайло-Архангельского монастыря (по актовым источникам, не позднее 1510 г.)⁷⁸. Отметим здесь же близость судебного статуса этой обители и соборной Успенской церкви — для обоих в XV — начале XVI в. существовал единый срок по предъявлению гражданских и духовных исков — Сретение. В середине XVI в. произошло не вполне ясное (возможно, кратковременное) переподчинение архимандрита Михайло-Архангельского монастыря Пермско-Вологодскому епископу Киприану: его суд был отмечен в ходе майской ревизии 1551 г. при подтверждении более ранней грамоты 1510 г.⁷⁹ Одновременно был подтвержден суд Ростовского архиепископа над протопопом и клиром Успенской соборной церкви⁸⁰. Чем вызывалась такая разница, пока неясно.

Второй после Михайло-Архангельского монастыря в Устюжском крае была архимандрития во Введенском Сольвычегодском монастыре, установленная не позднее 1605 г. В грамоте Ростовского митрополита Кирилла о поминовении умершего царя Б. Ф. Годунова от 19 марта 1605 г. церковная организация Сольвычегодска и Усольского уезда выглядит вполне сложившей-

ся — помимо Введенского архимандрита в нее входил протопоп соборной Благовещенской церкви, игумены второстепенных монастырей, попы и дьяконы посадских церквей⁸¹. В рамках конкретного города и примыкающей к нему округи институт городского собора в сочетании с архимандритией имели прежде всего организующее остальную часть духовенства (черного и белого) значение.

На пространстве Пермско-Вологодской епархии высокий сан архимандрита впервые был введен для настоятеля Спасо-Каменного монастыря Афанасия не ранее декабря 1560 г. и не позднее мая 1562 г.⁸² Скорее всего, это произошло в связи с ликвидацией владельческих прав ярославских князей (со смертью в 1562 г. последнего представителя их старшей ветви кн. Ив. Вас. Пенкова) на заозерскую часть спасо-каменской вотчины, а также в связи с окончательным переносом на Вологду архиерейской кафедры. Хронологическая грань этого события определяется тем, что в декабре 1560 г. при игумене Афанасии из Москвы в монастырь был привезен колокол⁸³, а в мае 1562 г. в жалованной грамоте Ивана IV тот же Афанасий уже поименован архимандритом. Поскольку в 1558 г. при игумене Афанасии в монастыре строится церковь во имя Усекновения Честные Главы Иоанна Предтечи (небесного патрона царя), то без личного благоволения монарха к настоятелю здесь не обошлось, что могло сыграть роль в получении им высокого звания архимандрита. И хотя Спасо-Прилуцкий монастырь был намного ближе расположен к городу, предпочтение все же было отдано островному, но зато более древнему (первому в Вологодских пределах, как говорилось в «Повести о Троицком Усть-Шехонском монастыре»⁸⁴) Спасо-Каменному монастырю. Допустимо предположение, что тем самым их политический вес в какой-то степени уравнивался: основатель Спасо-Прилуцкой обители Димитрий имел общерусское почитание, а Спасо-Каменный, желаемый «кандидат» которого на такой же статус князь-инок Иоасаф Каменский из-за своей удельнокняжеской принадлежности не имел шансов стать общерусским святым, зато обрел архимандритию. Не исключено, что свою роль сыграл и больший на тот момент экономический потенциал Спасо-Каменного монастыря по сравнению не только со Спасо-Прилуцким, но и с любым другим тогдашним монастырем Вологодской епархии. В. Л. Янин, например, видит прогрессирующий характер новгородской

архимандритии в том, что рост ее земельных богатств был необратим, правда, наблюдения эти относятся к XIII—XV вв.⁸⁵

Окружная грамота митрополита Макария от 26 февраля 1547 г. по поводу московского канонизационного собора была адресована во «*всю Вологодскую и Белозерскую десятину*» и составляющим ее «звеньям» — архимандритам, игуменам, протопопам, градским и сельским попам и дьяконам. Но насколько соответствует действительности упоминание в грамоте именно архимандритов? В тот момент о существовании архимандритии в пределах митрополичьей десятины в Вологде и на Белоозере можно говорить только применительно к домовому Воскресенскому Череповецкому монастырю (в Белозерском уезде), первые архимандриты которого отмечены в справочнике П. Строева под 1461 г. Ни тогда, ни позже архимандритии не имел старейший в Белозерском крае Троицкий Усть-Шехонский монастырь⁸⁶.

Учреждение архимандритии в Спасо-Каменном монастыре (хотя он и не являлся в строгом смысле городским) способствовало сословной консолидации, хотя и поздней, в Вологодской епархии, черного духовенства, воплощало в себе его «представительство». Во всяком случае, спасо-каменские архимандриты присутствовали практически на всех церковных и церковно-земских соборах конца XVI—XVII в. и первыми ставили свои подписи под соборными актами.

Правда, и в более раннее время, при отсутствии института архимандритии, организация черного духовенства Белозерско-Вологодского края была подчинена определенной иерархии. В этом отношении показательна грамота вел. кнг. Марии Ярославны в Кириллов монастырь о поминовении Пафнутия Боровского 1477—1482 гг. В ней Кириллов, Ферапонтов и Спасо-Каменный монастыри получали на поминальную «кормлю» по 3—4 руб. «и с теми, монастырями, которые к ним тянут»⁸⁷. Группа других монастырей в соответствии с получаемой «кормлей» — 1,5 руб. — занимала младшее положение (Павлов-Обнорский, Спасо-Прилуцкий, Николо-Озерский, Покровский Сямженский), а далее указывался Покровский Глушицкий (1 руб.), Никитиский на Шексне и Троицкий Усть-Шехонский (пол — 30 алтын) монастыри.

О существовании епархиальной иерархии монастырей свидетельствует опубликованная В. С. Румянцевой «Вологодская сте-

пень», а составлена была она в архиерейском доме в 1620-х гг⁸⁸. Не случайно в ней на первое место был поставлен именно Спасо-Каменный монастырь, на второе — Спасо-Прилуцкий. Иногда царская власть вмешивалась в соблюдение «субординации» монастырей. В 1647 г. царь Алексей Михайлович предписал Вологодскому архиепископу Маркеллу признавать в рамках «освященного собора» своей епархии старшинство игумена Дионисьево-Глушицкого монастыря над игуменом Корнильево-Комельского, чтобы игумен последнего (упомянувшийся выше Антоний, уже провинившийся, но по другому поводу) не «отымал то место» у глушицкого настоятеля⁸⁹. Такое решение было принято царем на основании разысканной среди документов приказа Большого Дворца более древней «Вологодской степени». Сама же деятельность института соборного представительства в Вологодской епархии XVII в. осуществлялась и в форме соборных заседаний при владыке, и в коллективных богослужениях «о государевом здравии и всего православного христианства».

Когда в 1651 г. архимандрития была наконец учреждена в Спасо-Прилуцком⁹⁰, именно каменный и прилуцкий архимандриты образовали верхушку Духовного приказа архиерейской кафедры во второй половине XVII — начале XVIII в. В опубликованной В. Ундольским книжной описи степенных монастырей 1653 г. три вологодских монастыря расположены в следующем порядке: Спасо-Каменный, Спасо-Прилуцкий, Дионисьево-Глушицкий (Покровский)⁹¹.

Большинство остальных монастырей получили архимандритию сравнительно поздно: устюжский Троице-Гледенский — в 1692 г., вологодский Корнильев-Комельский — в 1683 г., вологодский Павлов-Обнорский — в 1694 г., тотемский Спасо-Суморин — в 1686 г. (последний — наверняка в связи с учреждением Устюжского-Тотемской епархии в 1682 г.)⁹². Тогда-то вся организация черного и белого духовенства в рассматриваемых нами северных епархиях получает законченный и целостный вид. В завещании архиепископа Великоустюжского и Тотемского Александра 1699 г. церковная организация обрисована так: архимандриты (их было уже три — Михайло-Архангельского, Троице-Гледенского и Спасо-Суморина монастырей), игумены Иоанно-Предтеченского, Николо-Прилуцкого и Троице-Телегова монастырей), соборяне (протопоп и ключарь),

градские священники с диаконы»⁹³. Кроме того, имелась должность домового архимандрита, архиерейского казначея старца Иоасафа.

* * *

Таким образом, в статье были рассмотрены некоторые аспекты формирования приходской структуры в северных епархиях, обращено внимание на преемственность древнерусского и последующего периодов в развитии церковно-административных институтов и порядка налогообложения, на организацию делового и судопроизводства в церковных учреждениях городов не только по духовным, но и гражданским делам. В силу большой отдаленности от центров епархий (для Вологды до конца XV в., для Устюга — до конца XVII в.) и крайнего положения, огромной территориальной протяженности многие процессы здесь развивались более замедленно. Редкая сеть городов, длительное и более позднее формирование системы приходов и монастырей (городских, сельских) обусловили особенности возникновения и функционирования соборных церквей, института архимандритии, длительность процесса сословной консолидации черного духовенства. Показано существенное значение церковного землевладения для материального обеспечения соборной церкви в Устюге и более значительная роль государевой руги — для Софийского собора Вологды.

Сыграли свою роль и разная административно-политическая принадлежность отдельных частей Севера в гражданском и церковном отношении (Новгород, великие князья; Новгородская, Ростовская архиепископии, Московская митрополия), и фактор ордынской зависимости Руси в XIII—XV вв. В плане источниковедческом было показано значение ретроспективного анализа поздних источников (писцовых, переписных, окладных книг) для реконструкции процесса формирования церковно-административных структур в городах и уездах (трети, десятины, приходы/улусцы).

В приложении публикуется грамота царя Алексея Михайловича вологодскому таможенному голове А. Оконнишникову 1652 г. о выплате причту соборной Софийской церкви денежного и хлебного жалованья-руги. Оригинал грамоты находится в коллекции А. П. Гранкова в ОР РГБ и представляет собой

столбец на пяти составах, отмеченных в публикации. Скреплявшая акт черновосковская печать ныне утрачена. В Вологодском гос. архиве сохранился список этой грамоты XVIII в.

Приложение

1652 г. марта 5. Указная с прочетом грамота царя Алексея Михайловича на Вологду таможенному голове Артемию Оконнишникову о выдаче денежного и хлебного жалованья-руги причту Софийского собора.

(сст. 1) От царя и великого князя Алексея Михайловича всея Руси на Вологду таможенному голове Ортемью Оконнишникову с товарищи. Бил нам челом богомолец наш Маркел, архиепископ Вологодцкой и Великопермской, по нашему, де, указу вологодцкому соборные церкви Софеи Премудрости Божии протопопу з братиею дают наше денежное и хлебное жалованье на Вологде ис таможенных доходов вполы их окладов и им, де, будучи на Вологде у соборные церкви Софии Премудрости Божии, oprичь нашего денежного и хлебного жалованья, прокормица нечем. И нам бы его пожаловати, велети им наше денежное жалование и хлебную ругу на нынешней на 160 год дати и вперед давать на Вологде ис таможенных доходов без московские // (сст. 2) волокиты по окладом их сполна.

И мы по челобитью богомольца нашего Маркела, архиепископа Вологодцкого и Великопермского, пожаловали вологодцкия соборные церкви Софеи Премудрости Божии протопопу Иродиона з братиею, велели наше жалование ругу денги на нынешней на 160 год дасть полные их оклады, а за хлеб дати денег по вологодцкой по меньшей цене из наших ис таможенных доходов и вперед давать ежелет по тому ж и без московския волокиты. И о том велели им дать на Вологду нашу грамоту. А по окладу нашего жалованья вологодцкому соборные церкви Софии Премудрости Божии протопопу денег тритцати рублей да хлеба в нашу отдаточную меру пятдесят четвертей ржи, овса тож, прото// (сст.3) дьякону да ключарю да пяти человеком попом по двенатцати рублей человеку. Им же хлеба по дватцати четвертей ржи, овса по тому ж человеку, дьяконом чetyрем человеком по десяти рублей да хлеба по пятнатцати четвертей ржи, овса по тому ж человеку.

Шти человеком сторожем денег по рублю да хлеба по чetyре четверти ржи, овса по тому ж человеку, просwirне денег рубль

да хлеба шесть четвертей ржи, овса тож. А дают им наше жалование за хлеб* денгами на Вологде за нашу отдаточную меру из наших из вологодских доходов по вологодской // (сст. 4) по торговой по меньшей цене. В Софийской же собор нашего жалования на свечи два пуда воску да на просвиры двенадцать четей пшеницы в отдаточную меру да к просвирам по пуду соли по окладу сполна.

И как к вам ся наша грамота придет, и вы б вологодскому соборные церкви Софеи Премудрости Божии протопопу Иродиону з братиею наше жалование ругу денги на нынешней на 160 год дали полные их оклады, а за хлеб денги по вологодской по меньшей цене на Вологде из наших ис таможенных доходов по вологодской по торговой по меньшей цене за нашу отдаточную меру да и вперед таможенным головам давати ежелет по тому же без московския волокиты. А на свечи воск и на просвиры пшеницу и соль давати по прежнему по окладу сполна, да ту дачю писати // (сст. 5) в таможенные книги имянно себе статьею.

А прочет сю нашу грамоту, велети списать список слово в слово да тот список оставили у себя, и сю нашу грамоту отдали бы есте вологодскому соборные церкви Софеи Премудрости Божии протопопу Иродиону з братиею вперед для наших таможенных голов.

Писана на Москве лета 7160-го марта в 5 де[нь].

На об. сст. 1: Царь и великий князь Алексей Михайлович всеа Руси

По склейкам: Дияк Андрей Немиров

Справил Еустратко Иванов.

Подл.: ОР РГБ. Ф. 711. (Коллекция А. П. Гранкова.) Оп. 1. № 195.

Список XVIII в.: ГАВО. Ф. 1260. Оп. 1. № 1000.

Упом. в сметном списке Вологды 1652/53 гг. (РГАДА. Ф. 137. Оп. 1. Вологда 2. Л. 62).

¹ *Покровский И.* Русские епархии в XVI–XIX вв., их открытие, состав и пределы. Опыт церковно-исторического, статистического и географического исследования. Казань, 1897, Т. 1.; *Камкин А. В.* Православная Церковь на Севере России. Очерки истории до 1917 г. Вологда, 1992.

* Слово написано над строкой.

- ² Древнерусские княжеские уставы XI—XV вв. / Изд. подг. Я. Н. Шапов. М., 1976. С.148; *Кучкин В. А.* Формирование государственной территории Северо-Восточной Руси в X—XIV вв. М., 1984. С. 89—прим. 257.
- ³ *Рыбаков Б. А.* отметил, что из всех погостов устава кн. Святослава археологически изучена только Векшенга (*Рыбаков Б. А.* Киевская Русь и русские княжества XII—XIII вв. М., 1982. С. 318).
- ⁴ РГАДА. Ф. 236 (Патриарший дворцовый приказ). Оп. 1. Кн. 76. Л. 846, 878, 883, 884, 887, 894; *Водарский Я. Е.* Вологодский уезд в XVII в. (К истории сельских поселений) // Аграрная история Европейского Севера СССР. Вологда, 1970. С. 301; Писцовые книги Русского Севера / Отв. сост. Н. П. Воскобойникова. М., 2000. С. 326, 330, 332; Спас на Стрелице. Исследования и материалы по истории одного севернорусского православного прихода / Под ред. А. В. Камкина. Вологда, 2003. С. 112—113; *Суворов Н.* Несколько топографических и статистических сведений о бывшей Великоустюжской епархии // Вологодские епархиальные ведомости. 1872. Прибавления к № 17. С. 518 (далее — ВЕВ).
- ⁵ Государственный архив Вологодской области (далее — ГАВО). Ф. 1260 (Коллекция столбцов XVI—XVII вв.). Оп. 1. № 6972, 6973; *Суворов Н. И.* Несколько статистических и топографических сведений о Вологодской епархии от начала XVII в. до настоящего времени // ВЕВ. 1865. Прибавления к № 21. С. 814.
- ⁶ *Богословский М. М.* Земское самоуправление на Русском Севере в XVII в. М., 1909. Т. 1. С. 42.
- ⁷ *Даль Вл.* Словарь живого великорусского языка. М., 1980. Т. 4. С. 489.
- ⁸ *Греков Б. Д., Якубовский А. Ю.* Золотая Орда и ее падение. М.—Л., 1950. С. 473.
- ⁹ *Даль Вл.* Словарь...Т. 4. С. 489; *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1987. Т. 4. С. 160.
- ¹⁰ *Шляпин В. П.* Акты Великоустюжского Михайло-Архангельского монастыря. Вып. 1. Великий Устюг. 1912. С. 147. Здесь и далее всюду выделено курсивом мною. — *М. Ч.*
- ¹¹ *Камкин А. В.* Православная Церковь на Севере... С. 7.
- ¹² Акты юридические, или собрание форм старинного делопроизводства (далее — АЮ). СПб., 1836. № 388.
- ¹³ Подробнее см.: *Назаров В. Д.* Полюдь и система кормлений. Первый опыт классификации нетрадиционных актовых источников // Общее и особенное в развитии феодализма в России и Молдавии. Проблемы феодальной государственной собственности и государственной эксплуатации (Ранний и развитой феодализм).

- Чтения, посвящ. памяти акад. Л. В. Черепнина. Тезисы докл. и сообщ. М., 1988. Вып. 1. С. 163–170.
- 14 *Черкасова М. С.* Устюжская десятина Ростовской митрополии в XV–XVII вв. // Сообщения Ростовского музея. Ростов, 2008. Вып. 15 (в печати).
- 15 *Худяков М.* Очерки по истории Казанского ханства. М., 1991. С. 47–48.
- 16 Устюжский летописный свод (Архангелогородский летописец) / Подг. к печ. и ред. К. Н. Сербиной. М.-Л., 1950. С. 96 (далее — УЛС).
- 17 *Насонов А. Н.* «Русская Земля» и образование территории Древнерусского государства. Монголы и Русь. М., 2002. Карта между с. 160 и 161. Я. Н. Шапов также видит в погосте «Тошме» Тотьму (*Шапов Я. Н.* Княжеские уставы и церковь в Древней Руси. М., 1972. С. 162).
- 18 *Куза А. В.* Новгородская земля // Древнерусские княжества. М., 1975. С. 191–192.
- 19 *Грязнов А. Л.* Картографирование территории Белозерского, Вологодского и Пошехонского уездов по материалам писцовых описаний XVI–XVII вв. // Материалы XV Всеросс. науч. конф. «Писцовые книги и другие массовые источники XVI–XX веков». К столетию со дня рождения П. А. Колесникова. М., 2008. С. 110–111.
- 20 *Шапов Я. Н.* Соборные церкви и монастырские организации в русском городе до XV в. // *Шапов Я. Н.* Очерки русской истории, источниковедения, археографии. М., 2004. С. 61–66.
- 21 *Шапошник В. В.* О представительстве белого духовенства на церковных и земских соборах середины XVI — начала XVII в. // Русская религиозность: Проблемы изучения / Сост. А. И. Алексеев, А. С. Лавров. СПб., 2000. С. 115–120.
- 22 Соборное Уложение 1649 года / Руковод. авт. кол. А. Г. Маньков. Л., 1987. С. 37 (гл. X, ст. 85, 87).
- 23 *Кучкин В. А.* Формирование государственной территории... С. 125–126 и прим. 6; УЛС. С. 49.
- 24 Подробнее см.: *Черкасова М. С.* Землевладение Ростовской митрополичьей кафедры в Вологодском уезде в XVI–XVII вв. // История и культура Ростовской земли. 2005. Ростов, 2006. С. 249–263.
- 25 *Верюжский И.* Исторические сказания о жизни святых, подвизавшихся в Вологодской епархии. М., 1880. С. 68.
- 26 Там же. С. 154.
- 27 УЛС. С. 76.
- 28 Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV — начала XVI в. М., 1964 (далее — АСЭИ). Т. 3. № 281.

- 29 Акты Холмогорской и Устюжской епархий. Ч. 1. Раздел. Б // Русская историческая библиотека. СПб., 1890. Т. XII. № 15 (далее — РИБ. Т. XII).
- 30 Там же. № 17.
- 31 Там же. № 47.
- 32 Там же. № 38.
- 33 Устюг Великий. Материалы для истории города XVII и XVIII столетий. М., 1883. С. 47.
- 34 РИБ. Т. XII. № 30.
- 35 Там же. № 32, 33.
- 36 Там же. № 38.
- 37 Там же. № 31.
- 38 Там же. № 72.
- 39 Там же. № 69.
- 40 Там же. № 49.
- 41 Там же. № 12, 41, 53, 54, 67, 81.
- 42 Вологодский гос. историко-архитектурный и художественный музей-заповедник. Сектор письменных источников. Ф. 4 (Никола-Коряжемский монастырь). Оп. 1. № 36, 57, 64, 69, 76, 79—82, 92, 93 и мн. др.
- 43 РИБ. Т. XII. № 67.
- 44 Там же. № 49.
- 45 Там же. № 25.
- 46 РИБ. Т. XXV. Ч. 2. № 1—251.
- 47 ГАВО. Ф. 883 (Краеведы И. Н. и Н. И. Суворовы). Оп. 1. Кн. 245.
- 48 У Вл. Даля «взятка» определяется как приношения, дары, поборы, гостинцы, плата или подарок должностному лицу (*Даль Вл. Словарь...* М., 1978. Т. 1. С. 197).
- 49 ГАВО. Ф. 883. Оп. 1. Кн. 245. Л. 3 об., 5 об.
- 50 *Енин Г. П.* Кормление церковного аппарата управления в XVI—XVII вв. и система кормлений // *Русская религиозность: Проблемы изучения ...* С. 121—128.
- 51 ГАВО. Ф. 883. Оп. 1. Кн. 245. Л. 6 об.
- 52 ОР РГБ. Ф. 353 (Архангельское собрание). № 1.4.
- 53 *Черкасова М. С.* К изучению церковного строительства в Ростовской митрополии в XVI—XVII вв. // *Сообщения Ростовского музея.* Ростов, 2005. Вып. XV. С. 144—145.
- 54 РИБ. Т. XXV. Ч. 1. Стб. 177—178.
- 55 Вологодские акты 1613—1672 г. (публ. Н. И. Суворова) // *Летопись занятий Археографической комиссии за 1862—1863 гг.* СПб., 1862. Вып. 2. С. 65 (далее — ЛЗАК).
- 56 *Кашианов С. М.* Хронологический перечень иммунитетных грамот XVI в. Ч. 1 // *АЕ за 1957 г.* М., 1958. № 57, 79, 141; *ХП—2 // АЕ*

- за 1958 г. М., 1960. № 598; ХП—3. № I—239; *Тебекин Д. А.* Перечень иммунитетных грамот 1584—1610 гг. Ч. 1 // АЕ за 1978 г. М., 1979. № 203, 224; Ч. 2 // АЕ за 1979 г. М., 1981. № 371, 681, 707.
- 57 *Румовский Н.* Описание Великоустюжского Успенского собора. Вологда, 1862.
- 58 *Клосс Б. М.* Вологодско-пермские летописцы XV в. // Летописи и хроники. 1976 г. М. Н. Тихомиров и летописеведение. М., 1976. С. 269.
- 59 ОР РНБ. Собр. Санкт-Петербургской духовной академии. А1/17. Л. 3 об. — 6 об. Упом.: *Енин Г. П.* Описание документов XIV—XVII вв. в копийных книгах Кирилло-Белозерского монастыря, хранящихся в ОР РНБ. СПб., 1994. № 672. С. 116.
- 60 *Кукушкин И. П.* Вологодское городище // Вологда. Краеведческий альманах. Вып. 2. Вологда, 1997. С. 38—41.
- 61 *Куза А. В.* Указ. ст. С. 163.
- 62 *Кукушкин И. П.* Первая находка прикладной печати в Вологде // Послужить Северу. Историко-художественный и краеведческий сборник. Вологда, 1995. С. 75—78; *Макаров Н. А., Суворов А. В.* Новые находки каменных образов и матрицы прикладной печати из Вологды и Белоозера // Российская археология. 2001. № 3. С. 116.
- 63 Полное собрание русских летописей. Т. 26. Вологодско-Пермская летопись. М.—Л., 1959. С. 287—288; Т. XXXIII. Холмогорская летопись. Двинской летописец. Л., 1977. С. 128.
- 64 Грамоты Великого Новгорода и Пскова. М.—Л., 1949. № 26. С. 46. В московском противне Коростынского договора этого постановления нет.
- 65 Акты Археографической экспедиции. СПб., 1836. Т. 1. № 289. С. 346 (далее — ААЭ).
- 66 АСЭИ. Т. 3. № 291, 291 а, 291 б.
- 67 РИБ. Т. 6. № 105 (в издании отмечено, что грамота была подписана «зырянскими буквами»).
- 68 РГАДА. Ф. 137 (Городовые и боярские книги). Оп. 1. Вологда 2. Выражаю благодарность И. В. Пугачу, указавшему мне на данный источник (М. Ч.).
- 69 РИБ. Т. 32 (Архив П. Строева. Т. 1.). Пгд., 1915. № 197, 217.
- 70 1544 г. февраля. — Сотная из писцовых книг Ф. Ф. Хидырщикова и Г. Л. Клементиева на земли Кирилло-Белозерского монастыря в Белозерском уезде (публ. Л. С. Прокофьевой) // Материалы по истории Европейского Севера СССР: Северный археографический сборник. Вологда, 1972. Вып. 2. С. 184—206; 1544 г. — Сотная с писцовых книг Т. А. Карамышева на земли Кирилло-Белозерского монастыря в Вологодском уезде (публ. Л. С. Прокофьевой) // Социально-правовое положение северно-

- го крестьянства (досоветский период). Вологда, 1981. С. 91–92; *Барашкова В. С., Дмитриева З. В., Прокофьева Л. С.* Писцовая книга езовых дворцовых волостей Белозерского уезда 1585 г. // Крестьянство севера России в XVI в. Межвуз сб. науч. тр. Вологда, 1984. С. 32–129.
- 71 АСЭИ. М., 1958. Т. 2. № 22, 161, 174–176, 183, 291.
- 72 Амвросий (Орнатский). История российской иерархии. М., 1806. Ч. IV. С. 659–661.
- 73 Сборник князя Хилкова. СПб., 1879. № 2. С. 2–3. Выражаю признательность научному сотруднику Димитриева Спасо-Прилуцкого монастыря А. П. Анишиной, указавшей мне на эту грамоту (М. Ч.).
- 74 АСЭИ. Т. 3. № 246, 473.
- 75 *Бълхова М. И.* Монастыри на Руси XI — середины XIV века // Монашество и монастыри в России. XI–XX века. Исторические очерки. М., 2002. С. 25–56.
- 76 *Щапов Я. Н.* Соборные церкви... С. 66–71; *Янин В. Л.* Из истории высших государственных должностей в Новгороде // *Янин В. Л.* Очерки комплексного источниковедения. Средневековый Новгород. М., 1979. С. 136–149. В приложении к статье Янина приведен список новгородских архимандритов (34–47 человек) по трем летописным вариантам.
- 77 См.: *Турилов А. А.* К вопросу о времени и обстоятельствах возникновения Спасо-Каменного монастыря (Из истории ярославских уделов) // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2007. № 3(29). С. 110–111.
- 78 *Строев П.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви. М., 2007. Стб. 740.
- 79 *Шляпин В. П.* Акты... Ч. 1. С. 138.
- 80 *Каштанов С. М.* Финансы средневековой Руси. М., 1988. С. 133.
- 81 ААЭ. СПб., 1836. Т. 2. № 31, 32.
- 82 *Строев П.* Списки иерархов и настоятелей... Стб. 742; *Суворов Н.* Описание Спасокаменного, что на Кубенском озере, монастыря. Вологда, 1893. С. 62–64; ХП–2. № № 820.
- 83 Святые подвижники и обители Русского Севера / Изд. подг. Г. М. Прохоров и С. А. Семячко. СПб., 2005. С. 44.
- 84 Святые подвижники и обители... С. 319.
- 85 *Янин В. Л.* Из истории высших государственных должностей... С. 148.
- 86 *Шляпин В. П.* Акты... Ч. 1. С. 137; *Строев П.* Списки иерархов и настоятелей... Стб. 83, 85.
- 87 АСЭИ. Т. 2. № 249.

- ⁸⁸ *Румянцева В. С.* Опыт классификации монастырей в России XVII в.: Вологодская степень // Церковь в истории России. М., 1997. Сб. 1. С. 95–96.
- ⁸⁹ *Суворов Н.* Глушицкий монастырь Вологодской епархии // Вологодские епархиальные ведомости. 1876. Прибавления к № 21. С. 83–84.
- ⁹⁰ *Строев П.* Списки иерархов и настоятелей... Стб. 738.
- ⁹¹ Опись книгам, в степенных монастырях находившимся, составленная в XVII веке (публ. В. Ундольского) // Чтения ОИДР. 1848. № 6. С. 26–27, 45.
- ⁹² *Строев П.* Список иерархов и настоятелей... Стб. 773.
- ⁹³ *Румовский Н.* Описание Великоустюжского Успенского собора. С. 124–126.

А. В. Морохин

**ПОЛИТИКА СВЯТЕЙШЕГО СИНОДА В ОТНОШЕНИИ
СТАРООБРЯДЧЕСТВА В 1725–1729 гг.
(НЕКОТОРЫЕ ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ)**

В истории русского старообрядчества эпоха Петра I традиционно считалась и считается временем наиболее жестких преследований сторонников старой веры. Однако последовавший после смерти первого российского императора период коротких царствований Екатерины I (1725–1727) и Петра II (1727–1730) некоторые исследователи старообрядчества и церковные историки характеризуют как время «некоторого ослабления» по отношению к «расколу», когда этот вопрос «отошел на второй план»¹. Это утверждение во многом связано с той политикой, которую проводил в отношении сторонников старой веры верховный орган по управлению делами Русской Православной Церкви — Святейший Синод.

Со времени своего учреждения в 1721 г. Синод руководил большинством дел, касающихся «раскольников». Ко времени смерти Петра I ключевыми фигурами Духовной коллегии являлись три церковных иерарха — Феодосий (Яновский), архиепископ Новгородский и Великолуцкий (1721–1725), Феофан (Прокопович), епископ Псковский и Нарвский (1718–1725) и Феофилакт (Лопатинский), епископ Тверской и Кашинский. Именно эти три человека, занимаясь делами Синода, рассматривали и дела о «расколе».

Архиепископ Феодосий, входивший в ближайшее окружение Петра I, еще будучи архимандритом Александро-Невской лавры, принимал активное участие в заседаниях Тайной розыскных дел канцелярии по делам «раскольников», допрашивал и увещевал их, распоряжался, в какой монастырь отправить на содержание, стараясь сослать обвиняемого подальше. При рассмотрении «раскольнических дел» мнение Феодосия

являлось решающим. В монастыре у Феодосия была своя тюрьма, где содержались присылаемые из Тайной канцелярии колодники². Своих взглядов на жестокую и бескомпромиссную борьбу со старообрядчеством Феодосий не поменял и после того, как возглавил новгородскую епархию и стал вице-президентом Синода. В начале 20-х гг. владыка Новгородский выступал активным сторонником разорения знаменитого Выговского старообрядческого общежития в Поморье, хлопотал перед Петром о рассылке «пастырских увещаний» к старообрядцам и считался одним из наиболее радикально настроенных церковных иерархов, который «к раскольникам... относился очень строго, считая необходимым против них крутые, решительные меры и протестуя не раз против укрывателей и защитников их — гражданских чиновников, из которых некоторые служили даже в Кабинете Его Величества»³. К 1725 г. Феодосий являлся одним из немногих влиятельных представителей российского епископата, кто был сторонником продолжения жесткой политики Петра против сторонников старой веры.

Другой не менее влиятельный член Духовной коллегии — Феофан Прокопович, являвшийся, так сказать, официальным рупором церковной политики Петра, не мог обойти своим вниманием вопросы отношения официальной церкви к проблеме «раскола». В обширном литературном наследии Феофана известно пять трактатов о «расколе», написанных в период с 1722 по 1725 г. Однако, как отмечали исследователи творчества Феофана, его «деятельность против раскола имела оригинальный характер», а в его сочинениях наблюдалось «больше уступчивости в пользу раскола, больше гуманности в отношении к заблудшим чадам церкви»⁴. В связи с этим вряд ли можно согласиться с мнением историка Е. В. Анисимова, который отнес Феофана к числу тех церковных иерархов, которые сыграли «особо зловещую роль в преследовании старообрядцев»⁵. Вполне вероятно, что в силу своей религиозной беспринципности (прежде чем стать известным церковным иерархом, на которого обратил внимание Петр, Феофан некоторое время был униатом, а затем не скрывал и своих симпатий к протестантизму), Прокопович был просто равнодушен к проблеме «раскола», хотя и был вынужден заниматься различными религиозными вопросами, включая «раскол», заседая в Синоде.

Тверской архиерей Феофилакт Лопатинский, принимая участие в работе Синода, непосредственно курировал «раскольнические дела». В 1721 г. он был одним из инициаторов создания «увещательных пунктов для вразумления раскольников», опубликованных в июле того же года⁶. В феврале 1722 г. при Синоде была учреждена «Раскольнических дел канцелярия», которую возглавил Феофилакт. Значение этой организации в борьбе с «расколом» постепенно увеличивалась, свидетельством этому является и увеличение штата канцелярии в марте 1722 г.⁷ Возглавляя Раскольническую канцелярию, Феофилакт, обладая неплохим литературным талантом, видимо, поначалу больше склонялся к литературной полемике со старообрядцами, нежели к их открытым преследованиям. Не случайно именно тверской епископ в 20-х гг. занимался подготовкой «Обличения неправды раскольническая» на знаменитые «Поморские ответы» и в частных беседах даже выражал желание «быть... на Олонце, и противу раскольников говорить на их присланные ответы»⁸. В декабре 1724 г. Феофилакт подготовил также послание Синода к населению России с предостережением от «сращения в раскол»⁹. Однако, несмотря на неплохие литературные способности Феофилакт не обладал такими качествами, которые могли способствовать его лидирующему положению в Духовной коллегии. Как отметил один из биографов Лопатинского, «все уважали его (Феофилак-та. — А. М.) честность и прямоту, но своею непрактичностью и патриархальностью отношений он отталкивал от себя даже тех, которые были расположены в его пользу. Феофилакт не имел находчивого и изворотливого ума, не имел железной воли, настойчивости и непреклонности в достижении своей цели»¹⁰. Таким образом, в руководстве Духовной коллегией еще при жизни Петра не было единого мнения по поводу отношения к старообрядчеству. Но данное обстоятельство отнюдь не мешало Синоду выступать при жизни Петра послушным исполнителем воли монарха как относительно частных, так и общих вопросов, касающихся «раскола». Имевшие же место разногласия среди членов Синода подавлялись жесткой рукой первого российского императора.

Однако после смерти Петра ситуация коренным образом изменилась. Борьба за власть придворных группировок затронула и духовное ведомство Российской империи. Уже вскоре

после кончины императора обострились противоречия между Феодосием и Феофаном.

При жизни Петра ничто не выдавало соперничества этих двух «сильных персон» Синода. Будучи верным соратником Петра, Феодосий в силу ряда личных качеств был неспособен провести институциональную реформу русской церкви. В связи с этим Петр и прибег к помощи Феофана, которого вызвал в Петербург и несмотря на возражения части высшего духовенства поставил на Псковскую епископскую кафедру. Приехав в Россию, Прокопович сразу же зарекомендовал себя одним из главных апологетов петровских преобразований, теоретиком новых реформ и панегиристом достижений первого российского императора. Постепенно он становится и центральной фигурой в церковной политике последних лет царствования Петра¹¹. Отношения Феофана с Феодосием сложились весьма удачно. В письме к Якову Марковичу от 27 января 1717 г. Прокопович так отозвался о Феодосии: «Об отце архимандрите Невском (Феодосии, который в то время был настоятелем Александроневской лавры. — *А. М.*)... хорошо знаю от достовернейших лиц, что он чтитель истины и сильный враг ханжей и всякаго суеверия, почему и мне обещают в нем единственного друга, каковым он уже и есть; ибо везде доселе превозносил мое имя и, говорят, ожидал моего прибытия с величайшим желанием...»¹² Характеризуя отношения двух иерархов при жизни Петра, историк И. Чистович отметил, что «с Феодосием Феофан был уклончив, уступал ему повсюду первенство и во всем преимущество. Но зато Феофан первенствовал повсюду, где нужна была живая речь, ораторский талант и ум, широко образованный»¹³. После смерти Петра соперничество двух иерархов приняло острейшую форму и привело к вражде, проявившейся в обоюдных подкопах и доносах. В итоге в этой борьбе победил Феофан, который подал на новгородского архиепископа, совершившего ряд оскорбительных выходок против Екатерины I и А. Д. Меншикова, донос, обвинявший Феодосия в произношении слов «противных и молчания не терпящих». Феодосий был арестован. Прусский посланник Г. Мардефельд объяснял арест новгородского архиепископа его намерением «сделаться незаметным образом патриархом»¹⁴. В ходе следствия были обнаружены и хищения из сокровищниц новгородских монастырей. Указом Екатерины I от 11 мая 1725 г. Феодосий был выведен из состава Синода, лишен

сана архиепископа и сослан в Николо-Корельский монастырь в устье Двины, где вскоре и скончался¹⁵. Вскоре новгородскую кафедру возглавил Феофан.

Прокопович был не единственным архиереем, давшим на следствии показания против Феодосия. Падению новгородского архиепископа способствовал и Феофилакт Лопатинский, также свидетельствовавший против Феодосия во время судебных разбирательств. Это обстоятельство отнюдь не означало, что тверской архиерей был сторонником Прокоповича. Напротив, у Феофана и Феофилакта имелись серьезные идейные разногласия. Лопатинский отличался антипротестантскими взглядами и неоднократно обвинял Прокоповича в приверженности к «люторству». Еще в 1712 г. Феофилакт при поддержке Стефана Яворского впервые выступил против Прокоповича, написав полемический трактат «Иго Господне благо, и бремя его легко» в ответ на сочинение Феофана «Об иге неудобосимом». Спустя несколько лет, в 1718 г., он вместе с Гедеоном Вишневым вновь обвинил Прокоповича в неправославии, пытаясь тем самым воспрепятствовать его посвящению в епископы. В дальнейшем разногласия двух архиереев сохранялись. Феофан называл Лопатинского «орудием Стефана Яворского», а Феофилакт именовал Прокоповича «защитником Люторским»¹⁶. Но, несмотря на это, два церковных иерарха выступили против Феодосия. Одна из причин этого, на наш взгляд, заключалась в личных качествах Феодосия, который обладал сварливым характером и отличался нетерпимостью к тем, кто не разделял его взгляды, и неразборчивостью в средствах достижения цели. Это и могло сблизить таких непримиримых антагонистов, какими являлись Прокопович и Лопатинский. Сохранилось известие о негативном отношении Феофилакта к Феодосию, которого тверской архиерей именовал змеей и говорил: «Когда бы, де, тая змия больше на своем престоле посидела, то б много скорпий высидела»¹⁷. Реакцию высшего петербургского общества на отставку Феодосия передает в своем дневнике камер-юнкер герцога Голштинского Ф.-В. Берхгольц: «удивительно, что об нем (Феодосии — А. М.), сколько слышно, никто не сожалеет...»¹⁸. Однако падение Феодосия привело к важным последствиям. Во-первых, свержение столь влиятельного церковно-политического деятеля, каковым являлся новгородский архиерей, во многом способствовало изменению

отношений между Синодом и Сенатом. Во-вторых, отставка Феодосия была воспринята в старообрядческих кругах как знак ослабления преследований сторонников старой веры.

Со времени своего учреждения Синод формально стоял на одном уровне с Сенатом. Форма отношений двух учреждений регулировалась ведениями¹⁹. Однако стычки Синода с Сенатом из-за прерогатив власти в течение первой половины 20-х гг. были регулярными. Разногласия двух органов власти указом от 6 сентября 1721 г. решали совместные конференции Сената и Синода.

Борьба двух учреждений с новой силой вспыхнула после смерти Петра I. Уже в первые месяцы 1725 г. Сенат потребовал от Синода передачи права сбора денег с «раскольников» и сразу же натолкнулся на сопротивление духовного ведомства. Синод выразил свое несогласие с этим решением, ссылаясь сначала на именную указ Петра I от 19 ноября 1721 г., давший Синоду эти полномочия, а затем на деятельность специально созданной Раскольнических дел канцелярии²⁰. Ярым противником передачи Сенату части полномочий Синода был новгородский архиепископ Феодосий, не раз заявлявший, что Синод «в духовном деле равную власть имеет как Сенат, и респект и послушание ему равное отдавать надлежит»²¹. Видимо, пользуясь своим влиянием в правительственных кругах, Феодосий смог сохранить за Синодом право денежного сбора с «раскольников». Лишь после падения новгородского архиепископа императрица Екатерина I решила этот вопрос не в пользу духовного ведомства, указав 7 февраля 1726 г. «тому сбору быть при Сенате»²².

Отставка Феодосия вызвала ликование в среде старообрядцев, видевших в архиепископе своего главного недоброжелателя и гонителя. Староверы считали, что «Феодосей епископ разорял церкви святых и образы обирал, оклады отымал и ругался святым иконам». После ссылки архиепископа, по словам старообрядцев, «весь мир возрадовался» и благодарил императрицу Екатерину I за то, что «повелела Феодосия ижженуть»²³. Подобные разговоры среди староверов сохранялись и позднее. В 1738 г. купец-старообрядец Афанасий Лузин говорил о «великом гонении и смущении всему народу российскому», среди виновников которого он называл и Феодосия, которого обвинял в том, что он «расказнил христианский закон и водить стал пыточные обычаи, которые отнюдь не надлежат и не приличе-

ствуют христианскому чину, со святых икон оклады и привесы ободрал, малыя иконы из церквей вон выносить повелевал, а резныя ломал, свечи тонким концем кверху пред образы ставил, повелевал часовни ломать, гробы умерших равнял, камение з гробов в воду ввергал и в земл вкапывал, повелевал брады брити христианскому народу... попом и дьяконом усы постригать повелевал».²⁴ Одним из следствий отставки Феодосия стала активизация старообрядчества в ряде регионов, например в нижегородской епархии, которой руководил ближайший сторонник Феодосия архиепископ Питирим. Нижегородский архиерей сообщал в 1727 г. о «немалой дерзости» местных «раскольников», многие из которых стали распространять слухи о его скорой отставке и отказывались платить двойной оклад²⁵.

На смену Феодосию в Синод приходят новые люди. Указом Екатерины I от 12 июля 1726 г. ростовский епископ Георгий (Дашков) был назначен «третьим архиереем» в Синод. В тот же день Георгий получил сан архиепископа²⁶. Вслед за этим в состав Синода были введены глава Коломенской епархии Игнатий (Смола) и архимандрит Горицкого монастыря Лев (Юрлов), вскоре возглавивший Воронежскую епархию. Новые члены Синода принадлежали к консервативной партии российского высшего духовенства и сразу же занялись интригами против Феофана. Во главе этой группы в Синоде, которую иностранные наблюдатели именовали «старорусской партией», стоял архиепископ Георгий, который смог потеснить Феофана и занять в духовном ведомстве лидирующее положение²⁷. Георгий, в отличие от Феофана, был человеком малообразованным, но при этом весьма энергичным и волевым, обладал, видимо, неплохими организаторскими способностями и одновременно с этим, по свидетельству современников, «малороссийцев (церковных иерархов-малороссов. — А. М.) весьма ненавидел»²⁸. Членом Синода ростовский архиерей стал при поддержке А. Д. Меншикова, пытавшегося противопоставить Георгия Прокоповичу. Факт близости ростовского архиепископа к светлейшему князю подтверждается и «Повседневными записками» А. Д. Меншикова, в которых были отмечены частые визиты Георгия в дом «полудержавного властелина»²⁹. На следующий день после смерти Екатерины I, 7 мая 1727 г., архиепископ Георгий, единственный из «духовных персон», присутствовал при обнаружении «Тестамент» (завещания) покойной императрицы³⁰. Присутствие

на церемонии ростовского архиерея лишний раз демонстрировало окружающим, кому из членов Синода покровительствует светлейший князь, являвшийся в те дни фактическим правителем Российской империи. После свержения А. Д. Меншикова архиепископ Георгий пользовался поддержкой князей Долгоруковых и одновременно с этим сохранял тесные связи с окружением вернувшейся из заточения первой супруги Петра I — Евдокии Лопухиной. С именем Георгия иностранные наблюдатели связывали и попытку восстановления в России патриаршества. В 1729 г. ростовский архиепископ подавал прошение об этом, но получил отказ³¹. В условиях господства в Синоде так называемой «старорусской партии» Феофан, по выражению одного из исследователей, «притих»³². Впоследствии Прокопович не раз упоминал «о лаях» архиепископа Георгия, «наваждением» которого «многие делались на Синод и на других, вне Синода, духовных властей нападения»³³. Что касается Феофилакта Лопатинского, то он не примкнул к сторонникам Георгия и не был замечен в интригах против Феофана, но в рамках попыток высшего духовенства реконструировать патриаршество был одним из инициаторов издания в 1728 г. сочинения Стефана Яворского «Камень веры», в котором обличались те «ереси», в которых враги обвиняли и Прокоповича³⁴. В этой обстановке постоянных интриг и подсиживаний руководство Синода стало лишаться части полномочий, в том числе и в «раскольнических» делах, все больше отходявших в компетенцию власти светской.

Уже в первые месяцы царствования Екатерины I Синод столкнулся с тем, что многие инициативы духовной власти по борьбе с «расколом» отвергались властью гражданской. Незадолго до своей отставки новгородский архиепископ Феодосий говорил, что «Габинет (Кабинет Ее Императорского Величества. — А. М.) де раскольщиком убежище и заступление»³⁵. 2 июня 1725 г. Феофилакт Лопатинский «словесно» предложил Синоду провести розыск беглых «раскольников» на Выге. Инициатива тверского архиерея была поддержана Синодом, который предложил провести совместную конференцию с Сенатом и выступить на ней с предложением отправить на Выг военную команду для следствия и розыска над старообрядцами, которых предполагалось «допрашивать со всяким обстоятельством». На состоявшейся в начале июля 1725 г. совместной конференции Сената и Синода архиепископ Феофилакт озвучил предложе-

ние духовного ведомства, мотивировав его тем, что «от того б той расколнической прелести возымелось пресечение, и от прибытия их в прежняя жилища обывающим тамо жителем и вотчинником была б немалая во всем польза». Однако эта инициатива не получила поддержки³⁶. Действовавший на Выге миссионер Неофит на протяжении 1725—1726 гг. неоднократно уведомлял Синод о бездействии светских властей и их «потворстве расколу», однако никаких мер также не было принято³⁷. На политику в отношении «раскола» оказало влияние и изменение полномочий высших государственных органов власти.

Положение Сената и Синода значительно изменилось после учреждения в феврале 1726 г. нового органа власти — Верховного Тайного Совета, который не только контролировал деятельность всех государственных учреждений, но и значительно понизил статус и Сената, и Синода. Сначала из подчинения Сенату были выведены три главные коллегии — Военная, Адмиралтейская и Иностранных дел, которые стали подвластны только Верховному Тайному Совету. Затем императрица распорядилась Сенату «отныне писаться Высокий сенат, а не Правительствующий, для того, что слово сие “Правительствующий” непристойно»³⁸. В результате влияние Сената на ход государственных дел значительно ослабло. Еще в худшем положении оказался Синод. Ранг духовного ведомства также понизился — указом от 14 июля 1726 г. вместо Правительствующего Синод стал именоваться Святейшим³⁹. Затем Синод был разделен на два департамента. Первый занимался исключительно «духовными делами», а второй управлял принадлежавшими монастырям и епархиям вотчинами. В каждый из департаментов входило шесть персон, причем в первом заседали исключительно духовные иерархи, а во втором — светские чины, назначаемые гражданской властью. И тем и другим жалованье платило государство, члены первого департамента лишались права пользоваться доходами с вотчин⁴⁰. При Петре II политика по отношению к духовному ведомству стала еще более неблагоприятной. Синод жаловался, что «в уничижении быть значитися»: его всеподданнейшие доклады не рассматривались, зато дважды проводилась ревизия этого учреждения и проверялась его отчетность по денежным сборам.⁴¹ Религиозная политика гражданской власти, в отличие от политики Синода, была более терпимой. В 1728 г. Сенат, а затем и Верховный Тайный Совет рассматривали обвинения

некоторых смоленских дворян, перешедших в католичество и отдавших детей в польские школы: ослушникам пригрозили казнью за «совращение» в другую веру и запретили иметь учителей «римской веры». Верховный Тайный Совет приговорил провинившихся дворян отправить в ссылку, но затем Петр II своим именованным указом простил их⁴². Более толерантным стало и отношение светских властей к «раскольникам». Так, казанский архиерей Сильвестр в 1727 г. сообщал о том, что «в казанской епархии явилось многое число раскольников» и предлагал провести «сыск» в местах, где беглые староверы проживали «многолюдно». Однако Верховный Тайный Совет, рассмотрев челобитную Сильвестра, оставил ее без внимания, порекомендовав лишь казанскому губернатору «чтоб в том имел всегдашнее попечение ко удержанию от побегов»⁴³. И этот случай был не единственным. Синод неоднократно жаловался, что многие из проживавших на территории Стародубья старообрядцев отказываются платить двойной оклад⁴⁴. Вслед за духовным ведомством украинский гетман Д. Апостол в 1728 г. ходатайствовал о выселении «раскольников» с территории Украины, мотивируя свою просьбу тем, что староверы «ересей своих сеют плевелы и прельщают народ малороссийский». Однако Верховный Тайный Совет при обсуждении этого вопроса «по важным резонам» отказал Д. Апостолу, признав невозможной предложенную им меру, и постановил для наблюдения и суда над старообрядцами «особое доверенное лицо» при гетмане, каковым и стал представитель российского правительства тайный советник Ф. Наумов⁴⁵. В связи с вышеуказанными действиями гражданской власти неудивительным кажется и тот факт, что законодательство в отношении «раскола» в период с 1725 по 1729 г. также не претерпело значительных изменений. Светская власть продолжала выстраивать свои отношения с «раскольниками» на основании законов, принятых при Петре I, которые неоднократно переиздавались⁴⁶.

Таким образом, «некоторое смягчение» политики государства в отношении старообрядцев в период коротких царствований Екатерины I и Петра II было вызвано целым рядом факторов и обстоятельств. Среди них в первую очередь следует отметить изменение статуса Синода и отнятие у духовного ведомства ряда функций и обязанностей (в частности права сбора денег с «раскольников»), которыми это учреждение обладало

при Петре I. Непрерывающаяся на протяжении всех этих лет борьба за власть между «сильными персонами» в Синоде также способствовала тому, что светская власть, продолжив подчинение себе власти церковной, нашла более удобным использовать принцип веротерпимости в интересах государства и отказаться от радикальных мер в отношении к «расколу», которые предлагались Синодом.

- ¹ *Смирнов П. С.* История русского раскола старообрядства. СПб., 1895. С. 175; *Покровский И. М.* Русские епархии в XVI—XIX вв., их открытие, состав и пределы. Казань, 1913. Т. 2. С. 159.
- ² *Есипов Г.* Раскольнические дела XVIII столетия, извлеченные из дел Преображенского приказа и Тайной розыскных дел канцелярии. СПб., 1861. Т. 1. С. 234—235; *Морошкин И. Я.* Феодосий Яновский, архиепископ Новгородский // Русская старина, 1887. № 10. С. 44. См. также: *Анисимов Е. В.* Дыба и кнут. Политический сыск и русское общество в XVIII веке. М., 1999. С. 142.
- ³ *Чистович И.* Феодан Прокопович и его время. СПб., 1868. С. 163; *Синайский А. Л.* Отношение русской церковной власти к расколу старообрядства в первые годы Синодального управления при Петре Великом (1721—1725 гг.). СПб., 1895. С. 342.
- ⁴ *Архангельский А.* Духовное образование и духовная литература в России при Петре Великом. Казань, 1883. С. 143.; *Синайский А. Л.* Указ. соч. С. 334.
- ⁵ *Анисимов Е. В.* Указ. соч. С. 141
- ⁶ *Синайский А. Л.* Указ. соч. С. 17
- ⁷ Собрание постановлений по части раскола, состоявшихся по ведомству Святейшего Синода (далее — СПР). СПб., 1860. Кн. 1 С. 77.
- ⁸ *Макарий*, арх. Извлечение из следственного дела о тверском архиепископе Феофилакте Лопатинском и о соприкосновенных к нему лицах, в особенности об иеромонахе Иосифе Решилове и архимандрите Иоасафе Маевском // ЧОИДР. 1863. Кн. 4. С. 55.
- ⁹ *Синайский А. Л.* Указ. соч. С. 24.
- ¹⁰ *Морошкин И. Я.* Феофилакт Лопатинский, архиепископ тверской // Русская старина. 1886. № 1. С. 22.
- ¹¹ *Живов В. М.* Из церковной истории времен Петра Великого: исследования и материалы. М., 2004. С. 56—57.
- ¹² *Петров Н.* Интимная переписка Феофана Прокоповича с Яковом Марковичем // Киевская старина. 1882. № 7. С. 504.
- ¹³ *Чистович И.* Указ. соч. С. 88.

- 14 Сборник Императорского Русского Исторического Общества (далее — Сб. РИО). СПб., 1875. Т. 15. С. 284.
- 15 Новые материалы для истории царствования Екатерины I (1725 г.). Подлинное дело новгородского архиепископа Феодосия // Русский архив. 1864. Кн. 2. С. 120–161. Подлинник см.: РГАДА. Ф. 6. Оп. 1 Ед. хр. 158. Ч. 1–2. См. также: *Есинов Г. В.* Чернец Федос // Отечественные записки. 1862. № 6. С. 18–32.
- 16 *Морошкин И. Я.* Феофилакт Лопатинский... С. 7; *Макарий*, арх. Извлечение из следственного дела... С. 56.
- 17 *Макарий*, арх. Указ. соч. С. 61
- 18 Дневник камер-юнкера Берхгольца. М., 1860. С. 148–149.
- 19 Духовный Регламент. М., 1904. С. 93. См. также: *Верховской П. В.* Учреждение Духовной Коллегии и Духовный Регламент. Ростов-на-Дону, 1916. Т. 1. С. 548–549.
- 20 Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи (далее — ПСП и Р.) СПб., 1876. Т. 4. № 1450.; СПб., 1881. Т. 5. № 1507.
- 21 ПСП и Р. Т. 5. № 1498.
- 22 Там же. № 1730.
- 23 Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода (далее — ОДДАСПС). СПб., 1897. Т. 5. № 251.
- 24 РГАДА. Ф. 7 Оп. 1. Ед. хр. 616. Л.28–28об.
- 25 *Морохин А. В.* Старообрядцы и податная реформа Петра I в Нижегородском Поволжье // Религии мира: История и современность М., 2004. С. 121.
- 26 *Баранов П.* Опись высочайшим указам и повелениям, хранящимся в С.-Петербургском Сенатском архиве за XVIII век. СПб., 1875. Т. 2. № 1805, 1806. См. также: ОДДАСПС. Т. 5. № 204.
- 27 *Корсаков Д. А.* Воцарение императрицы Анны Иоанновны. Казань, 1880. С. 56.
- 28 *Чистович И. А.* Феофан Прокопович и Феофилакт Лопатинский // Православное обозрение. 1860. № 9. С. 51.
- 29 Повседневные записки делам князя А. Д. Меншикова. М., 2004. С. 459, 462, 478, 508, 563.
- 30 Сб. РИО. СПб., 1888. Т. 63. С. 474.
- 31 Сб. РИО. СПб., 1870. Т. 5. С. 327. См. также: *Брикнер А. Г.* Русский двор при Петре II // Вестник Европы. 1896. № 2. С. 592–593.
- 32 *Корсаков Д. А.* Указ. соч. С. 53.
- 33 Георгий Дашков. Материалы для истории первой половины XVIII в. // Православное обозрение. 1863. № 1. С. 52; ПСП и Р. Т. 5. № 1915. См. также: *Титлинов Б. В.* Правительство импера-

- трицы Анны Иоанновны в его отношениях к делам православной церкви. Вильно, 1905. С. 52.
- 34 *Тальберг Н.* История русской церкви. М., 1994. Т. 2. С. 557.
- 35 Новые материалы для истории царствования Екатерины I... С. 138.
- 36 ПСП и Р. Т. 5. № 1561, 1609. См. также: *Синайский А. Л.* Указ. соч. С. 266; *Чистович И. А.* Выговская раскольничья пустынь в первой половине XVIII столетия // ЧОИДР. 1859. Кн. 3. С. 166.
- 37 ПСП и Р. СПб., 1876. Т. 4. № 1400. СПб., 1881. Т. 5. № 1564, 1728.
- 38 Сб. РИО. СПб., 1886. Т. 55. С. 90.
- 39 Сб. РИО. СПб., 1886. Т. 56. С. 473.
- 40 ПСП и Р. Т. 5. № 1819; Сб. РИО. Т. 55. С. 478—479.
- 41 *Барсов Н. И.* Черты русской истории и быта эпохи императора Петра II // Исторический Вестник. 1891. № 11. С. 414—415; *Курукин И. В.* Эпоха «дворских бурь»: Очерки политической истории послепетровской России, 1725—1762 гг. Рязань, 2003. С. 142.
- 42 Дневные записки малороссийского подскарбия Якова Марковича. М., 1859. Ч. 1. С. 291. См. также: *Курукин И. В.* Указ. соч. С. 142.
- 43 Сб. РИО. СПб., 1888. Т. 63. С. 195.
- 44 ПСП и Р. Т. 5. № 1669.
- 45 *Бантыш-Каменский Д. Г.* История Малой России от водворения славян в сей стране до уничтожения гетманства. Киев, 1993. С. 440; (*Неизвестный автор*) Раскольничьи слободы в Черниговщине в первой половине XVIII в. // Киевская старина. 1886. № 10. С. 399; См. также: *Волошин Ю.* Государевы описные малороссийские раскольничьи слободы (XVIII в.). Историко-демографический аспект. М., 2005. С. 65.
- 46 *Плотников К. Н.* История русского раскола, известного под именем старообрядчества. Петрозаводск, 1898. С. 172.

Н. Ю. Сухова

ЦЕРКОВНОЕ ПРАВО В ПРАВОСЛАВНЫХ ДУХОВНЫХ АКАДЕМИЯХ РОССИИ: ПРОБЛЕМЫ И ТРАДИЦИИ

Церковное право являлось и является одной из значимых областей науки и в теоретическом, и в историческом, и в практическом аспектах. В российской истории в 1863–1917 гг. церковное право входило, с одной стороны, в состав православного духовного образования, с другой стороны, в состав юридических факультетов российских университетов, т. е. занимало место и в комплексе богословских наук, и в комплексе наук правовых. Специфика отношений Церкви и государства в это время — так называемый синодальный период Русской Православной Церкви — придавала особую остроту вопросу о соотношении церковного и государственного права.

Однако путь развития церковного права был непрост, причем наряду с собственно исследовательскими вопросами вставали серьезные проблемы методологического характера. Само название предмета и то долго не могло установиться — церковное законоведение, церковное правоведение, церковное право, каноническое право, и этот поиск отчасти отражал разные подходы к определению области предмета, состава, источников, методов.

Заявить весь комплекс проблем, связанных с историей церковного права в России, в рамках доклада невозможно, к тому же эта тема в целом имеет обширную историографию¹. Поэтому внимание будет уделено лишь некоторым проблемам, которые возникали в связи с развитием церковного права в системе богословских наук в православных духовных академиях. В качестве основных выделим два вопроса:

1) Как влиял богословский контекст на постановку церковного права, методы исследования и преподавания?

2) Какой вклад вносило церковное право в богословскую науку?

В дореволюционной истории церковного права в российских духовных школах можно выделить четыре периода:

1) до начала XIX в. (преимущественно XVIII в.);

2) с начала XIX в. до 1860-х гг.;

3) с 1860-х гг. до конца XIX в.;

4) с начала XX в. до 1917 г. (условно, ибо и после 1917 г. духовные академии некоторое время продолжали свою деятельность).

Обоснование этой периодизации будет дано в самом рассмотрении проблематики.

Церковное право как таковое было унаследовано Россией от Византии вместе с христианской верой и всей богословской традицией. Однако актуализация и конкретизация этого наследования представляла собой длительный и неоднородный процесс. Вопрос о специальном изучении церковного права не ставился довольно долго, хотя, разумеется, ситуации, требующие канонических познаний, возникали в церковной жизни нередко и даже самая элементарная подготовка духовенства включала отдельные элементы практического церковного права.

Мысль о необходимости преподавания церковного права как *особой* составляющей духовного образования была выражена в царствование Федора Алексеевича (1676–1682) в проекте Академии, однако этот проект так и не был осуществлен². В самом начале XVIII в. в связи с активизацией духовно-образовательного процесса начала церковного права так или иначе стали включаться в систему российского богословия. Примером может служить учебно-богословское сочинение ректора Славяно-греко-латинской академии архимандрита Феофилакта (Лопатинского) «Наука священная»³, в которую он ввел раздел «О праве и праведности» с изложением начал светского и церковного права.

Разумеется, речь в эти годы не шла о научном изучении церковного права, его истории и источников — акцент ставился на практической значимости. Но и эта задача не решалась удовлетворительно. Наиболее надежное место в духовном образовании практические элементы церковного права получили в московских духовных школах при митрополите Платоне (Левшине). В его «Инструкции», составленной в 1776 г. для Московской

Славяно-греко-латинской академии, «церковное законоведение» включалось в богословский курс, но сводилось в основном к чтению и объяснению Кормчей книги, а также к примерам ее практического применения в приходском служении⁴. Этот опыт был закреплен указом Святейшего Синода 1798 г. (так называемая академическая реформа), согласно которому во всех духовных академиях под названием «каноническое право» вводилось чтение и объяснение Кормчих книг и Книги о должностях приходского священника⁵.

Однако системный подход к постановке богословского образования был предпринят лишь в начале XIX в. В процессе проведения реформы духовной школы в 1808–1814 гг. высшая духовная школа была выделена в особую ступень со своими задачами и методами, а стержень духовного образования — богословский курс — был осмыслен по своей структуре, определено место и значение каждой его составляющей. В процессе составления проекта реформы вставал вопрос о правовой составляющей образования. При этом не высказывалось сомнений в ее обязательном включении в курс «учения богословского», но четкого указания на место и задачи не давалось. Интересно, что отдельно упоминаются две части: «каноническое и церковное право греко-российской церкви»⁶.

Первые соображения о месте и значении правовой составляющей в духовной школе, а также о ее внутренней структуре и методах преподавания были даны в 1814 г. ректором СПбДА архимандритом Филаретом (Дроздовым) в сочинении «Обозрение богословских наук»⁷. Святитель Филарет выделял богословие правительственное, или право каноническое (*Jus Canonium*) в числе семи главных разделов «Богословского учения». При этом он делал оговорку, что право «далее всех прочих частей отстоит от средоточия Богословских познаний»⁸, недавно «получило право гражданства в духовной учености Российской» и имеет в нашем отечестве лишь практическую традицию: опыт церковного благоустройства и церковных судилищ. Поэтому каноническое право требует для своей разработки четких указаний и особых усилий со стороны преподающих. Святитель Филарет, называя предмет «каноническим правом», тем не менее выделял в нем две составляющие: каноническое право в строгом смысле слова — «непременное» — т. е. «каноны или правила Священного Писания» и церковное право — приме-

нение правил Священного Писания к определенным обстоятельствам — определения Соборов и мнения Отцов Церкви, относящиеся к христианскому благонравию, благочестию и обрядам. Последнее «заимствует свою силу не столько от Божественной власти Священного Писания, сколько от Церковного согласия и постановления»⁹. Относительно метода преподавания святитель делает особое указание: несмотря на то что древний и первоначальный образ изложения канонического права был «собираательный», постепенный, т. е., исторический, в настоящее время он неудобен и недостаточен, ибо правила Вселенских и Поместных Соборов, отцов Церкви, гражданские законы, внесенные в церковное право, имеют неодинаковую важность. Кроме того, возникает, с одной стороны, необходимость защищать древние правила от произвольных и опасных нововведений, с другой стороны, допускать «с благоразумием» новые частные правила по современным проблемам церковной жизни. Поэтому святитель Филарет рекомендовал не историческое, а систематическое изложение, причем основанное на строгом научно-церковном исследовании. Начальный — пятичастный — вариант такой системы приведен в этом же труде:

- 1) предварительные понятия о Церкви, Соборах и преданиях;
- 2) церковное чиноначалие (Hierarchia);
- 3) церковное чиноположение (Hierurgia);
- 4) церковное Домостроительство (Economia Ecclesiastica);
- 5) церковное судопроизводство (Juridica Ecclesiastica)¹⁰.

В течение следующих пятидесяти лет (до 1860-х гг.) с церковным правом как учебным предметом и научно-богословской областью произошли серьезные изменения. Прежде всего шел процесс уточнения его места в богословском курсе, определяющего в значительной степени и метод преподавания. При этом наметились три основных варианта. С одной стороны, каноническое право включалось, как и показано в сочинении святителя Филарета, в курс фундаментального богословия — на основании этого некоторые преподаватели принимали за основу метод изучения «богословский», или «догматический». С другой стороны, практическая предназначенность канонического права для пастырского служения, подкрепленная старой традицией, требовала отнести его к предметам прикладным, или к «пастырской подготовке». Наконец, сам характер канонического права,

отражающий исторический путь Церкви Христовой, составление и утверждение канонов в связи с конкретными проблемами на этом пути, побуждали включить эту дисциплину в комплекс церковно-исторических наук. Оригинальное решение вопроса предложил новатор богословского образования святитель Иннокентий (Борисов): в своей преподавательской практике и в записке, поданной в 1837–1840 гг. в Святейший Синод, он относил каноническое право вместе с литургией к «екклезиастике», т. е. к особой науке о Церкви¹¹.

Еще одной характерной чертой этого периода является начало собственно научных исследований в области церковного права. Заметным импульсом к этому послужило издание в 1839 г. «Книги правил».

В 1840 г. каноническое право без значительных споров выделилось из общего курса богословия в самостоятельную дисциплину, и дискуссия о его месте в духовном образовании и характере преподавания и изучения несколько изменила свое направление. Был поставлен главный вопрос: должна ли эта наука иметь характер более богословский или юридический? Большинство академических канонистов тех лет понимали свой предмет в смысле богословской науки, «церковного законоведения». Один из первых преподавателей этой науки в МДА иеромонах Гавриил (Воскресенский) писал: «Церковное право есть *богословие*, раскрытое в законах и законоправильных, особенно обрядовых и таинственных действиях, составляющих видимую жизнь Церкви»¹². Однако некоторые исследователи задавались вопросом: в качестве «общества, организованного канонически и юридически», Церковь становится юридическим институтом. В таком случае церковное право становится наукой юридической, изучающей в юридической стороне церковного строя не *jus divinum*, а *jus humanum*, учитывающей всю юридическую специфику и логику, но теряющей самобытность¹³.

Еще одной значимой чертой этого периода стало включение церковного законоведения в богословские курсы российских университетов — не для всех студентов, а лишь для слушателей юридических факультетов. Так как курсы богословия в университетах читали преподаватели или выпускники духовных академий, составление программ церковного законоведения было возложено на выпускника МДА и инспектора СПбДА архимандрита Иоанна (Соколова) и выпускника и бывшего профессора

МДА И. Н. Аничкова-Платонова. Оба они имели опыт преподавания этого предмета в академиях, но составленные ими программы были раскритикованы святителем Филаретом и потребовали основательной переработки. Отметим то, что важно для темы доклада. Архимандрит Иоанн определял предмет законоведения — «управление Церкви в целом ее составе», святитель Филарет настаивал на включении также учения Церкви, церковного суда, законов о церковной собственности¹⁴. Автор вводил в программу обширный раздел «О Церкви» с рассмотрением ее четырех существенных свойств — единства, святости, соборности, апостольности, причем без особых комментариев, в каком отношении эти свойства применимы к каноническому праву. Святитель Филарет критиковал «посягательство» на области догматического богословия и настаивал на более целенаправленном выделении собственно области канонического права. Архимандрит Иоанн пытался разделить «права Церкви» на Божественные, церковные, человеческие — святитель Филарет усматривал в этом некорректность. Во-первых, «человеческие права» подразумевают возможность гражданской власти давать Церкви права, которых она не имела, а следовательно, и отнимать — это неверно, можно говорить лишь о гражданских правах званий и лиц. Во-вторых, само понятие «церковные права», вошедшее в новую науку через римский язык, корректнее заменить на «законы и обязанности». Второй вариант программы также был раскритикован святителем Филаретом. Определение предмета исследования — «непреложные основания» законов церковных — недопустимо сужает область церковного законоведения, которое изучает и сами законы церковные. Рекомендация синтезировать в преподавании все три подхода — богословский, исторический и церковно-практический — не была исполнима, святитель Филарет настаивал на выделении основного (систематического). Нечетко, с точки зрения святителя, была определена область церковного законоведения: автор программы «залезал» то в область догматического богословия (в разделе «Существенные свойства Церкви»), то в область литургики (в разделе «Богослужение»). Все эти замечания подтверждают, что постановка дисциплины и в духовной школе требовала напряженной работы.

Следует отметить, что законоведение в этот период вообще служило связью духовной школы и университетов. Ярким

примером этого явилось создание М. М. Сперанским при II отделении Императорской канцелярии «школы профессоров российского права», в которую наряду с выпускниками университетов были привлечены и выпускники столичных духовных академий — СПбДА и МДА. Школа создавалась в преддверии кодификации Свода законов Российской империи, и Сперанскому было дано разрешение на привлечение любых полезных кадров¹⁵. При особом положении Православной Российской Церкви в империи в комиссии по кодификации были необходимы лица с высшим богословским образованием, но получившие и лучшую по тому времени юридическую подготовку. В 1827 г. были отобраны по три лучших студента из СПбДА и МДА¹⁶, в 1829 г. — еще пять. Все они прошли обучение при II отделении Собственной Е. И. В. Канцелярии и в Санкт-Петербургском университете, затем были командированы в Берлинский университет, где в течение трех лет под руководством Савиньи занимались энциклопедией и философией права, историей и теорией государственного права, правами римским, германским, прусским и европейским международным. По возвращении из-за границы они были допущены к экзамену прямо на степень доктора права. Хотя эти питомцы духовных академий были потеряны для богословской науки, они на личном уровне осуществили синтез богословско-правового образования и применили его в своей деятельности¹⁷. Но это была специфическая ситуация, и положение церковного законовещения в целом она не определяла.

В этот период появился ряд учебников и лекционных курсов по церковному праву. Один из них «Записки по церковному законовещению» протоиерея Иоанна Скворцова, который читал каноническое право в Киевском университете Святого Владимира¹⁸. Попытку научного изложения системы церковного права предпринял выпускник МДА, преподаватель и инспектор СПбДА архимандрит Иоанн (Соколов), будущий ректор КазДА и СПбДА, епископ Смоленский и Дорогобужский¹⁹. За этот труд в 1853 г. он был удостоен ученой степени доктора богословия. В курсе епископа Иоанна делался акцент на богословском подходе к интерпретации древних канонов, проводилась попытка научно-критического анализа источников.

Новый этап обсуждений места церковного права в научно-образовательном богословском комплексе и методов его изуче-

ния начался в связи с разработкой Устава духовных академий в конце 1850—1860-х гг. Прежде всего следует обратить внимание на мнение самих духовно-академических корпораций, представленных в проектах нового устава в 1867 г. В целом академии не сомневались в твердом месте канонического права — а именно так оно именуется теперь во всех проектах — в системе богословских наук. Но если одни проекты настаивали на общеобязательности канонического права (проекты СПбДА, два из четырех проектов КДА, проект КазДА), т. е. его необходимого изучения в системе высшего духовного образования, то другие предлагали его на выбор студентам, причем в качестве альтернативы церковной археологии (проект МДА, один из четырех проектов КДА). Были высказаны и предложения о соединении канонического права в одну кафедру, причем с разными дисциплинами: с греческим языком (проект МДА) или с литургией (один из проектов КДА)²⁰.

Комитет, составивший официальный проект нового устава, предложил жесткую систему отделений в академиях (богословское, церковно-историческое, философское), с очень скудным общеобязательным курсом²¹. Церковное право (а в этом проекте дисциплина именовалась именно так) было отнесено к специальным дисциплинам, но отнесение его к тому или иному отделению вызвало долгие споры: пытались учесть и его богословский аспект, и церковно-исторический. В результате оно было отнесено к специальным предметам богословского отделения.

В окончательном варианте устава сохранялись главные идеи проекта, но менялся состав отделений. Церковное право было переведено из богословского отделения в церковно-практическое (оно заменило философское): главным аргументом была его связь с пастырским блоком дисциплин, т. е. с пастырским богословием, гомилетикой и историей проповедничества, церковной археологией и литургией²². «Пастырский аргумент» был выдвинут архиепископом Макарием (Булгаковым) в отзыве на проект устава²³. Но, видимо, роль сыграл не только «пастырский аргумент» преосвященного Макария, но и пример европейских теологических факультетов: опубликованный в 1869 г. в журнале «Христианское чтение» Устав теологического факультета Берлинского университета не дает сомневаться в этом. Согласно этому уставу, церковное право относилось к «практическому богословию»²⁴.

«Пастырская направленность» церковного права была подтверждена соединением его, согласно «Положению об испытаниях на ученые степени» 1874 г., в единую группу магистрантской специализации с пастырским богословием, гомилетикой и литургикой²⁵.

Однако научный пафос, определявший деятельность академий с 1860-х гг., в значительной степени отразился и на церковном праве. Активизировались исторические исследования в области каноники, представлявшие и чисто научный, и церковно-практический интерес. Актуальные проблемы, встававшие в церковной жизни, требовали научно-богословского изучения опыта Церкви, предания, а это давало импульс развитию самой церковно-правовой науки, требовало выработки методов исследования. Приведем лишь несколько примеров. В 1870–1873 гг., вслед за судебной реформой 1864 г., в России разрабатывалась реформа церковного суда. Специалисты по церковному праву — преподаватели и выпускники духовных академий — были включены в состав Комитета, председательствовал в котором архиепископ Литовский и Виленский Макарий (Булгаков)²⁶. Работа Комитета была связана со значительными проблемами и разногласиями, приведшими к отказу от проведения этой реформы, но и обсуждения на самих заседаниях комитета, и осмысление главных аргументов и возражений оппонентов побудили участников к проведению новых исследований²⁷.

В тех же 1860–1870-х гг. в ходе бурных дискуссий встал вопрос о необходимости научно-критической разработки вопроса о монашестве православного епископата. Святейший синод в 1861 г. предложил ректору МДА архимандриту Савве (Тихомирову) побудить академическую профессорскую корпорацию к авторитетной разработке именно этого вопроса. Реакцией на просьбу Синода были два серьезных исследования выпускников МДА: профессора той же академии А. В. Горского и ректора КазДА архимандрита Иоанна (Соколова)²⁸.

Научно-исследовательскому развитию церковного права способствовало и то, что в 1863 г. на юридических факультетах российских университетов были учреждены особые кафедры церковного законоведения²⁹. Включение церковного права в контекст правовых наук предоставляло возможность изучать специальные вопросы церковного права, требующие юридиче-

ской компетентности. Однако университетское церковное право лишалось связи со всем комплексом научного богословия, а студенты, специализирующиеся по этим кафедрам, не получали полноценного богословского образования. Таким образом, рвалась естественная для богословского образования связь церковного права с догматическим богословием, патристикой, нравственным богословием, отчасти с литургическим богословием. Даже церковная история, теснейшим образом связанная с церковным правом, была в этом же году введена в университетах, но на других — историко-филологических — факультетах. Так что студенты-юристы не изучали и ее, основываясь в своих церковно-исторических познаниях лишь на гимназическом курсе Закона Божия.

Каким образом можно было восполнить эту недостаточность? Главным связующим звеном университетского церковного права и богословского образования являлись преподаватели, занимавшие эти кафедры. Именно они, сознавая место церковного права в системе богословского знания, учитывая в своих учебных курсах и научных исследованиях его связь с конкретными областями богословской науки, должны были донести это и до своих слушателей. Сразу после введения Устава 1863 г. в университетских и духовно-академических кругах развернулась дискуссия по вопросу о требованиях, которые должно предъявлять к кандидатам на кафедры церковного законоведения³⁰. Было решено предъявлять особые требования к преподавателям на церковно-правовые кафедры, замещая их преимущественно магистрами и докторами богословия. Требовалось, конечно, и понимание специфики факультета. Поэтому идеальным вариантом было сочетание обеих составляющих — богословия и истории, филологии, юриспруденции. Таким условиям могли удовлетворить лишь отдельные лица. Так, выпускник и магистр СПбДА (1865 г.) М. И. Горчаков получил магистерскую степень юридического факультета столичного университета (магистр государственного права) и в 1868 г. с полным правом занял там кафедру церковного законоведения. В дальнейшем он, уже протоиерей, получил и две докторские степени: доктора государственного права (в Санкт-Петербургском университете в 1871 г.) и доктора богословия (в КДА в 1881 г.)³¹.

Но ученость в обеих областях науки, засвидетельствованную системой научной аттестации, могли представить отнюдь не все

претенденты на замещение кафедр церковного законоведения. Некоторые университеты очень охотно приглашали на кафедры церковного законоведения (церковного права) профессоров духовных академий. Такая традиция сложилась, например, в Казанском университете. Профессор А. С. Павлов, выпускник (1858) и бакалавр церковного законоведения и литургики КазДА (1859—1864), много сделал для пробуждения у студентов интереса к изучению канонических систем и практики Древней Церкви, разработал интересный и доступный студентам курс каноники³². В 1864 г. он перешел на новоучрежденную кафедру церковного законоведения в Казанский Императорский университет, став одним из первых авторов историко-критического подхода к изучению церковно-правовых источников, учитывающего их происхождение³³. Одна из немалых его заслуг состоит и в квалифицированном введении в научный оборот славянских рукописей церковно-правового и иного содержания из Соловецкой библиотеки, хранившейся в КазДА³⁴. А. С. Павлов был профессором церковного права в Казанском, Новороссийском, Московском университетах, основавшим научную школу канонистов.

Преемником А. С. Павлова в КазДА, а затем и в университете стал И. С. Бердников³⁵. Но он и при преподавании в университете не оставлял Академии, напротив, именно там видел основное место изучения церковного права, в тесной связи с историей Церкви, догматическим богословием, патристикой. В 1885 г., проходя конкурс на должность штатного экстраординарного профессора в Казанском университете, И. С. Бердников читал вступительную лекцию «Церковное право как особая самостоятельная правовая область и его отношение к общей системе права»³⁶. В этой лекции он постарался изложить свой взгляд на церковное право и его место в системе наук: особой — синтетической — дисциплины на стыке богословской, исторической и юридической наук. Впоследствии этот взгляд был положен в основу его курсов церковного права³⁷. В университете И. С. Бердникову предлагались не всегда простые дискуссии по отношению церковного права к комплексу юридических наук, соотносению богословского и правового элементов. Иногда коллеги-юристы укоряли его как выпускника духовной академии, не имевшего правового образования, в недостаточной юридической компетентности³⁸. Но это была особая точка

зрения И. С. Бердникова: он смотрел на право и науку вообще с позиции богословского мировоззрения, не приемлющего секулярного подхода к решению церковно-правовых проблем. По его мнению, внецерковный подход к решению проблем, возникших в византийском и русском праве, не учитывал проявления глубоких реалий Церкви, превращая все в выхолощенную схему. Наука, с его точки зрения, не могла отвергать церковности, но, напротив, естественным образом выступала как одно из средств богопознания. Одной из важнейших заслуг профессора И. С. Бердникова было то, что он и в КазДА, и в Казанском университете сумел воспитать целую плеяду талантливых канонистов: под его руководством было защищено более тринадцати магистерских и несколько докторских диссертаций.

Но, конечно, университетским факультетам была удобнее организационная самостоятельность и возможность замещать кафедры своими же выпускниками. Поэтому, согласно неоднократным ходатайствам университетов перед Министерством народного просвещения, в январе 1873 г. кафедры церковного законовещения получили право замещения своими выпускниками, но при условии сдачи этими выпускниками дополнительного экзамена по богословию³⁹. Какие именно предметы должны быть включены в состав экзамена, постановлением не оговаривалось — это право предоставлялось высшим богословским школам, духовным академиям. Но была оговорка — экзамен этот был обязателен «для лиц, не прошедших *семинарского* обучения», а также заранее определенный состав комиссии — кроме университетского профессора богословия, в нее должен быть включен главный наблюдатель по преподаванию Закона Божия — показывали, что отношения университетского церковного права с *высшим* богословским образованием так и не были решены. В столичном университете уже в том же 1873 г. был оставлен для подготовки к кафедре ее же выпускник Н. С. Суворов, в будущем известный канонист. Однако в этом случае ситуация была проще и понятнее: Н. С. Суворов до поступления в университет окончил Костромскую духовную семинарию (1868), т. е., имел среднее богословское образование — и ему этот дополнительный богословский экзамен держать не пришлось. В 1877 г. Н. С. Суворов защитил магистерскую диссертацию, в 1884 г. — докторскую, был профессором церковного права в ярославском Демидовском лицее, а с 1899 г. — в Московском университете⁴⁰.

Но вопрос о критериях, предъявляемых к кандидатам на кафедры церковного права, оставался актуальным и продолжал обсуждаться⁴¹. Богословская ученая степень, свидетельствующая о компетентности автора во всем комплексе духовно-академического образования, позволяла изучать церковно-правовые проблемы в адекватном для них контексте научного богословия. Кроме того, эта компетентность предоставляла возможность сравнивать разные подходы к изучению церковного права и выработать более эффективные методы.

В 1884 г. новый Устав духовных академий дифференцировал богословскую докторскую степень, одним из направлений стало церковное право⁴². Отчасти в этом решении отразилась неоднократно обсуждаемая специфика церковно-правовых исследований, отчасти — «университетская» перспектива: предоставление университетам специализированных кандидатов для замещения кафедр церковного права. Но все ситуационные нюансы не умаляли главного: попытки определить, с одной стороны, место и роль церковного права в системе высшего богословского знания, с другой стороны, выявить основания для самостоятельного присутствия и творческого сотрудничества церковного права с комплексом юридических наук. В дальнейшем на кафедры церковного права приглашались и выпускники духовных академий, и выпускники юридических факультетов, причем стал естествен «взаимообмен» канонистами между духовными академиями и университетами. Так, Михаил Красножён — выпускник Московского университета, оставленный в университете приват-доцентом при кафедре церковного права, но с условием сдачи экзамена по богословию. При этом ограничиться решением 1873 г. о богословском экзамене сочли непродуктивным, ибо ситуация с церковным правом после введения специальной докторской степени и в самих академиях стала несколько иной. Поэтому было решено разработать программу специального экзамена по *церковному праву*. В 1893 г., когда М. Е. Красножён был готов защищать магистерскую диссертацию⁴³, была разработана программа для этого экзамена. Автором ее являлся профессор церковного права А. С. Павлов⁴⁴. После благополучной сдачи экзамена и защиты диссертации М. Е. Красножён был назначен профессором канонического права в Юрьевском университете.

Выпускник и кандидат СПбДА 1886 г. Платон Соколов решил окончить полный курс университета. По окончании

в 1893 г. столичного университета он сдал магистерский экзамен по программе, разработанной А. С. Павловым для М. Е. Красножёна⁴⁵. В дальнейшем он преподавал церковное право в Киевском университете⁴⁶.

Выпускник юридического факультета Санкт-Петербургского университета 1897 г. В. Н. Бенешевич был оставлен при кафедре церковного права для приготовления к профессорскому званию. В 1897—1900 гг. он стажировался в германских университетах, в 1900—1905 гг. изучал славянские и византийские письменные источники в библиотеках Европы и Ближнего Востока. С 1905 г. основным местом службы В. Н. Бенешевича был Петербургский университет, где он вел занятия по греческой палеографии и истории Византии на историко-филологическом факультете, с 1910 г. читал церковное и государственное право на юридическом факультете. В 1906 г. он был приглашен преподавать в СПбДА, и хотя это служение длилось недолго, до 1909 г., включение университетского канониста в корпорацию богословской школы позволило увидеть новый ракурс в церковном праве, по-иному поставить некоторые вопросы, связанные с церковной историей Византии, формированием русского церковного права. Этот взаимообмен преподавателями еще раз подтвердил единство научно-образовательного российского пространства и позволил поставить важные исследовательские проблемы в сочетании богословского и правового аспектов⁴⁷.

Для церковного права этот период — последняя треть XIX в. — стал эпохой бурного развития, как научного, так и учебно-методического. Какие бы сложности ни вставали, церковное право постепенно становилось одной из наиболее методически разработанных дисциплин в духовных академиях. К концу 1880 — началу 1890-х гг. эта дисциплина была обеспечена хорошими и разными по подходам, структуре, глубине учебными пособиями, в числе которых были и курсы профессоров церковного права духовных академий — И. С. Бердникова, Н. А. Заозерского и их коллег из университетов или из специальных институтов — Н. К. Соколова, М. А. Остроумова, Н. С. Суворова, А. С. Павлова, протоиерея М. П. Альбова⁴⁸. Выпускник и профессорский стипендиат МДА 1896—1897 уч. г. Владимир Тихомиров, специализировавшийся по кафедре церковного права, посвятил свой «стипендиатский» год систематическому знакомству с предметом специализации, причем на

основе фундаментальных курсов отечественных канонистов. Его стипендиатский отчет представляет систематизированную и проанализированную с методической и содержательной точек зрения палитру русского церковного права. Методом сравнительного анализа он попытался выделить особенности «богословского» и «правового» подходов к его изучению. И эта палитра свидетельствует о вполне достойном уровне развития русского церковного законоведения, осмысления его проблем и разработки его методологии⁴⁹.

Однако и в эти годы среди канонистов неоднократно возникали традиционные дискуссии о соотношении церковного права с юриспруденцией, с одной стороны, с богословием — с другой. Иногда эта традиционная тема принимала специфические оттенки. Примером может служить дискуссия профессора КДА П. А. Лашкарева, настаивавшего на «античной» основе церковного права, и оппонировавшего ему профессора КазДА И. С. Бердникова⁵⁰.

Были и другие «болевые» точки в научных изысканиях канонистов — не только, разумеется, представителей духовной школы, — ставившие вновь вопрос о пространстве церковного права, но уже не в исследовательском, а в жизненном варианте. Одной из непростых тем в синодальный период была тема отношений церковной и государственной власти.

Особенно этот вопрос обострился в последний из выделенных нами периодов — в начале XX в. Для этого обострения было несколько причин. С одной стороны, ситуация в стране, поставившая вопрос об отношениях Церкви и государства. Повышенное внимание к вопросам церковного права со стороны общественности, серьезные изменения в законодательстве, которые с начала века готовились, а вскоре и осуществились, разнообразие вероисповедные законопроекты. Стало изучаться церковное право других стран.

Главными вопросами стали положение разных вероисповеданий в Российской империи, зависимость правового статуса подданных Империи от их вероисповедания, положение старообрядцев, гражданский брак, развод.

С другой стороны, самосознание Церкви, оформившееся за двести лет синодальной эпохи, богословская наука, позволившая не только ставить вопросы, но и отвечать на них на основе научно-богословских, церковно-исторических исследований

и их церковно-практической апробации. Вопросы возрождения прихода, прав правящих архиереев, их отношений с епархиальным духовенством и т. д. (М. Е. Красножён, И. С. Бердников, Н. А. Заозерский и др.). Вопрос о церковном соборе, вставший с особой актуальностью в 1905 г., потребовал изучения многовекового опыта Церкви, анализа ее соборной деятельности и канонических постановлений. Это обогатило церковно-правовую науку рядом серьезных исследований по разным аспектам «соборной» темы. Канонисты были востребованы и на глобальных церковных форумах начала XX в. III Отдел Предсоборного Присутствия (работавший под председательством архиепископа Ярославского Иакова (Пятницкого)), посвященный реформе церковного суда и пересмотру законов по делам брачным вообще и смешанным бракам в частности, объединил в своих заседаниях лучшие канонические силы России. К его работе были привлечены историки-канонисты из университетов: протоиерей Михаил Горчаков, М. Е. Красножён, Н. С. Суворов, профессор церковного права из МДА Н. А. Заозерский, церковный историк из КДА протоиерей Феодор Титов, бывший профессор КазДА А. И. Алмазов, профессор КДА А. А. Дмитриевский. И хотя принятие решений — не дело таких обсуждений, сама полемика представляла собой очень значимое и научно-продуктивное развитие вопроса.

Священный Собор Православной Российской Церкви (Поместный Собор) в двух своих отделах — О церковном суде, работавшем под председательством архиепископа Владимирского и Шуйского Сергия (Страгородского), и О церковной дисциплине, работавшем под председательством митрополита Киевского и Галицкого Владимира (Богоявленского) — занимался, несмотря на экстремальную обстановку, формированием новых направлений научного развития церковного законоведения⁵¹.

Священный Собор Православной Российской Церкви был венцом синодальной эпохи, апогеем развития церковного права в дореволюционной России. Вскоре после 1917 г. развитие церковного права было прервано. Только в 1945–1946 гг., когда в Москве и Ленинграде были возрождены духовные школы, в них снова началось преподавание церковного права. Однако его научное развитие претерпевало немалые сложности. Гуманитарная наука в университетах, в академических институтах, хотя и не без проблем, но обладала более широкими возможностями

заниматься отдельными вопросами церковного права и в них имела значительные успехи.

В наши дни ситуация меняется коренным образом. Духовная школа переживает период качественного совершенствования и бурного научного развития. Светская наука имеет возможность заниматься всем спектром проблем церковного права. Появляются кафедры церковного права в российских университетах и специализированных институтах, а в духовные школы приходят специалисты-правоведы, историки. В этой ситуации опыт наших предшественников востребован как никогда, и область церковного права является одной из богатых наследниц русской науки. С другой стороны, современная ситуация не тождественна той, при которой работали профессора XIX — начала XX в.: она разнообразнее и сложнее. Поэтому вопросы, поставленные ими и актуальные ныне, получают иное преломление. При решении вопросов церковного права — научных и практических — на современных канонистов, богословов, правоведов ложится сугубая ответственность: правильного подхода к традиции, понимания ее генезиса, исторического формирования и непреложного основания.

¹ В статье использованы стандартные сокращения в названии духовных учебных заведений: СПбДА — Санкт-Петербургская духовная академия (до 1914 г.); ПгДА — Петроградская духовная академия (с 1914 г.); МДА — Московская духовная академия; КДА — Киевская духовная академия; КазДА — Казанская духовная академия; ДС — духовная семинария; ДУ — духовное училище.

См.: *Заозерский Н. А.* Право Православной Греко-Восточной Русской Церкви как предмет специальной юридической науки. М., 1888; *Остроумов М. А.* Введение в православное церковное право. Харьков, 1893. Т. 1.; *Заозерский Н. А.* О сущности церковного права. Сергиев Посад, 1911; *Цытин В. А.* Церковное право: Учебное пособие. М., 1996. С. 5–27; *Акчурина Н. В.* Историческое направление в русском правоведении XIX века: Автореф. дис. ... д-ра. юрид. наук. Саратов, 2000; *Дорская А. А.* Церковное право в системе юридического образования России конца XVIII — начала XX в. // Правоведение. 2005. № 3. С. 213–227 и др.

² Учебный план проектируемой Академии содержал не только привычные для западных школ XVIII в. грамматику, пиитику, риторику, диалектику и философию (умозрительную, естественную

и нравственную), но и богословие созерцательное (догматическое) и деятельное (нравственное), каноническое и гражданское право, греческий, латинский, славянский, польский языки и «прочие свободные науки». Смерть царя Федора Алексеевича в 1682 г. приостановила реализацию проекта. См.: *Прилежаев Е. М.* Школьное дело в России до Петра В. и в начале XVII в. // Странник. 1881. № 1; *Левницкий В.* Симеон Полоцкий // Православное обозрение. 1860. № 10–11; *Смирнов С. К.* История Московской Славяно-греко-латинской академии. М., 1855. С. 12.

3 Scientia Sacra (Наука священная в богословских состязаниях, по учению святой Церкви Восточной, Святого Писания, соборов и Отцов, умозрительно и с сопровождением противных мнений, изложенная в московской коллегии царя Петра Алексеевича) (лат., рук.)

4 См.: *Смирнов С. К.* История Московской Славяно-греко-латинской академии. М., 1855. С. 294.

5 См.: Полное собрание законов Российской империи. Т. XV. № 18726. П. 4. Ср.: *Смирнов С. К.* История Московской Славяно-греко-латинской академии. М., 1855. С. 296.

6 Журналы Комитета о усовершенствовании Духовных Училищ 1807 и 1808 гг. (РГИА. Ф. 802. Оп. 17. Д. 1. Л. 55); Начертание правил о образовании духовных училищ и о содержании духовенства при церквях (ПСЗ. Т. XXX. № 23122). § 83; Устав духовных училищ 1809 г. Ч. I. § 137–142 (РГИА. Ф. 802. Оп. 16. Д. 1. Л. 63–64 об.)

7 См.: *Филарет (Дроздов)*, архим. Обзорение богословских наук в отношении преподавания их в высших духовных училищах // Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам, изданное под редакцией преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского: В 5 т. СПб., 1885–1888. Т. I. С. 123–151 (Далее: *Филарет (Дроздов)*, свт. Собрание мнений).

8 Согласно системе святителя Филарета, *Architectonica Theologica* состоит из: чтения Священного Писания, богословия толковательного (Hermeneutica), созерцательного (Dogmatica), деятельного или нравственного (Practica), обличительного (Polemica), собеседовательного (Homiletica) и правительственного (Jus Canonicum) (см.: *Филарет (Дроздов)*, свт. Собрание мнений. Т. I. С. 127–128).

9 *Филарет (Дроздов)*, свт. Собрание мнений. Т. I. С. 146–148.

10 См.: Там же. С. 149.

11 Епископ Иннокентий предлагал следующий «круг богословских наук»: А. Науки пригготовительные (1) систематическое введение в круг богословских наук, 2) библиология, 3) символика, или введение в учение православной Церкви, 4) патрология, 5) священная герменевтика, 6) церковная география и статистика,

- всеобщая и русская, 7) церковная история, всеобщая и русская); Б. Система богословия (1) религиозистика (догматика и нравоучение), 2) еkkлезиастика (литургика и право каноническое)); В. Науки прикладные (1) богословие пастырское, включая церковное красноречие, 2) богословие обличительное, 3) богословская педагогика) (ГАРФ. Ф. 1099. Оп. 1. Д. 925. Л. 16–16 об.)
- ¹² *Гавриил (Воскресенский), архим.* Понятие о церковном праве и его история. М., 1844. С. 4.
- ¹³ «Юридического» направления придерживался бакалавр, а с 1866 г. экстраординарный профессор КДА П. А. Лашкарев, позднее — выпускник СПбДА 1861 г. М. И. Горчаков. См. также: *Иоанн (Соколов), архим.* Опыт курса церковного законоведения. СПб., 1851.
- ¹⁴ См.: *Филарет (Дроздов), свт.* Собрание мнений. Т. IV. С. 27–32.
- ¹⁵ 22 января 1828 г. М. М. Сперанский представил Николаю I записку о необходимости реорганизации системы подготовки юристов, для чего требовалось специальное обучение будущих профессоров. Одновременно был представлен доклад «О кандидатах законоведения» с предложением привлечь и из духовных академий (Санкт-Петербургской и Московской) по три студента, «по дарованию и поведению лучших и вполне окончивших курс». См.: *Баршев Я. И.* Историческая записка о содействии Второго отделения Собственной Е. И. В. канцелярии развитию юридических наук в России. СПб., 1876. С. 3–31; Краткий очерк деятельности II-го Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1826–1876. СПб., 1876; *Майков П. М.* Второе Отделение Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1826–1882. Исторический очерк. СПб., 1906; *Томсинов В. А.* Государственная власть и юриспруденция России: уроки истории // Законодательство. 1998. № 2.
- ¹⁶ В 1827 г. были отобраны: из СПбДА — С. О. Богородский, С. Н. Орнатский, А. Пешехонов, из МДА — А. А. Благовещенский, В. П. Знаменский, К. А. Неволин. В 1829 г.: из СПбДА — Н. И. Крылов, А. В. Куницын и А. А. Федотов-Чеховской; из МДА — И. В. Холмогоров-Платонов и братья С. И. и Я. И. Баршевы.
- ¹⁷ См.: Письма Знаменского В. П., Благовещенского А. А. и Неволлина К. А. к протоиерею Ф. А. Голубинскому // Богословский вестник. 1914. № 10/11. С. 276–313.
- ¹⁸ См.: *Скворцов И., прот.* Записки по церковному законоведению. Киев, 1848.
- ¹⁹ См.: *Иоанн (Соколов), архим.* Опыт курса церковного законоведения. СПб., 1851.
- ²⁰ Свод мнений Конференций духовных академий хранится в архивном фонде Канцелярии обер-прокурора Святейшего Синода,

в деле о преобразовании академий 1869 г.: РГИА. Ф. 797. Оп. 37. 1 отд. 2 ст. Д. 1. Л. 109–120 об. Свод был напечатан: Северная почта. 1867. № 143–146. Тексты самих «соображений»: Христианское чтение. 1867. Ч. II. С. 273–345 (СПбДА и МДА), 446–470 (КДА), 610–648, 817–848 (КазДА).

- 21 К общеобязательным были отнесены: общее богословие, Священное Писание Ветхого и Нового Заветов, философский курс (история философии, метафизика, психология, логика), педагогика, один древний и один новый языки. Все остальные науки распределялись по отделениям и изучались лишь частью студентов (РГИА. Ф. 797. Оп. 37. 1 отд. 2 ст. Д. 1. Л. 369–398 об.).
- 22 Устав православных духовных академий 1869 г. § 112. См. также: РГИА. Ф. 797. Оп. 37. 1 отд. 2 ст. Д. 1. Л. 367–368.
- 23 РГИА. Ф. 797. Оп. 37. 1 отд. 2 ст. Д. 1. Л. 236–244 об., 447–449 об.
- 24 Т. С. Богословский факультет Королевского Берлинского университета // Христианское чтение. 1869. Т. II. № 8. С. 342–354. По предположению автора диссертации, статья составлена протоиереем Т. Ф. Серединским, настоятелем посольской церкви в Берлине. В статье кратко изложен Устав теологического факультета: Statuten der theologischen Facultät der Königlich-schönenbergischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. 1838. Практическое богословие: практическое богословие общее, катехетика, литургика, гомилетика, пастырское богословие и церковное право.
- 25 По Положению Синода 1874 г. было предложено 8 специальных групп для четвертого курса с целью подготовки к магистерскому экзамену и к преподаванию в семинариях. Одной из групп была: пастырское богословие, гомилетика, литургика и каноническое право. См.: Положение об испытаниях на ученые степени. Казань, 1874.
- 26 В состав Комитета были включены кроме преосвященного председателя пять протоиереев — выпускников духовных академий: магистр СПбДА и доктор богословия протоиерей Михаил Богословский; магистр КДА протоиерей Петр Лебединцев, член Киевской духовной консистории; магистр КДА и доктор богословия протоиерей Назарий Фаворов, ординарный профессор Университета Св. Владимира; магистр МДА протоиерей Иоанн Рождественский, член Московской духовной консистории; магистр СПбДА протоиерей Николай Содальский, член Санкт-Петербургской духовной консистории, а также магистр и профессор церковного законоведения МДА А. Ф. Лавров-Платонов.
- 27 Проект основных положений преобразования духовно-судебной части и объяснительная записка к этому проекту были опубликованы для обсуждения: Христианское чтение. 1873. Ч. II. № 8. С. 618–691.

- Один из активных членов Комитета 1870—1873 гг. профессор МДА А. Ф. Лавров-Платонов (впоследствии — епископ Алексей, викарий московской епархии) — сторонник сохранения судебной власти за архиереями, с выборной коллегией пресвитеров — подвигаясь в связи с работой в Комитете в 1870—1872 гг. на написание ряда научных статей, объединенных в сборник: *Лавров-Платонов А. Ф. Предполагаемая реформа церковного суда: В 2 т.* СПб., 1873—1874. С работой комитета и обсуждаемыми в нем проблемами связаны и дискуссии в духовных академиях. См.: Речь, читанная в торжественном собрании СПбДА 17 февраля 1873 г. Т. В. Барсовым о духовном суде ввиду предположенной духовно-судебной реформы // ХЧ. 1873. Ч. I. № 3. С. 355—486.
- 28 См.: *Горский А., прот.* О сане епископском в отношении к монашеству в Церкви Восточной (Историческое обозрение). М., 1862 (Извлеч. из: Прибавления к изданию Творений святых Отцов в русском переводе. 1862. Кн. 3); *Иоанн (Соколов), архим.* О монашестве епископов // *Православный собеседник*. 1863. Т. I, II.
- 29 См.: Высочайше утвержденный 18 июня 1863 г. Общий Устав Императорских российских университетов // ПСЗ II. СПб., 1866. Т. XXXVIII. Отд. 1. № 39752. С. 621—638.
- 30 См.: Предположения относительно кафедр церковной истории и церковного законовещения в университетах // *Православное обозрение*. 1864. Т. XIII. № 1. С. 93—104; Усовершенствование преподавание богословия в университетах // *Православное обозрение*. 1865. Т. XVIII. № 9. С. 22—23; По вопросу о преподавании богословских наук в университетах // *Православное обозрение*. 1865. Т. XVIII. № 12. С. 111—113; По вопросу о допущении в преподаватели университетов воспитанников духовных академий // *Православное обозрение*. 1866. Т. XX. № 7. С. 151—152.
- 31 Степень магистра богословия М. И. Горчакову была присуждена за сочинение «О церковных историках первых восьми веков христианства» (1865); степень магистра государственного права — за диссертацию «Монастырский приказ (1649—1725 гг.). Опыт историко-политического исследования» (СПб., 1868). Степень доктора государственного права он получил за работу «О земельных владениях всероссийских митрополитов, патриархов и Святейшего Синода» (СПб., 1871); степень доктора богословия — за диссертацию «О тайне супружества. Происхождение, историко-юридическое значение и каноническое достоинство 50-й главы Печатной Кормчей» (СПб., 1880).
- 32 См.: *Знаменский П. В.* История Казанской духовной академии в дореформенный период ее существования (1842—1870): В 3 вып. Казань, 1892. Вып. 2. С. 319; *Харламович К. В.* Казанская духов-

- ная академия новая: 1842—1907 гг. // Православная богословская энциклопедия. СПб., 1907. Т. VIII. Ст. 729.
- 33 См.: О Кормчей // Записки Казанского университета. 1864; Личные отношения супругов по римскому праву // Там же. 1865; Об участии мирян в делах Церкви // Там же. 1866; Первоначальный славяно-русский Номоканон // Там же. 1869; Очерк секуляризации церковных земель в России // Записки Новороссийского университета. 1871; Номоканон при Большом Требнике // Там же. 1872; Наказной список по Стоглаву // Записки Академии наук. 1873; Критические опыты по истории древнегреческой полемики против латинян // XIX Отчет Академии наук о присуждении Уваровских наград 1878 г. 50-я глава Кормчей книги. М., 1887; Книги законные, содержащие в себе в древнерусских переводах византийские законы. М., 1888; и др.
- 34 См.: Протоколы заседаний Совета КазДА за 1875 г. С. 123; *Терновский С. А.* Историческая записка о состоянии Казанской духовной академии после ее преобразования. 1870—1892. Казань, 1892. С. 42—49.
- 35 *И. С. Бердников* в 1871—1878 гг. был временным преподавателем Казанского университета, в 1885—1895 гг. — штатным профессором, в 1895—1902 гг. — сверхштатным профессором (см.: *Лалин П. Д.* Профессор *И. С. Бердников* // Православный Собеседник. 1914. № 11. С. 571).
- 36 См.: *Бердников И. С.* Церковное право как особая самостоятельная правовая область и его отношение к общей системе права. Казань, 1885.
- 37 См.: *Бердников И. С.* Краткий курс церковного права. 2-е изд., дополн. и перераб. Казань, 1888; Там же, 1903.
- 38 См.: *Павлов А. С.* Продолжающиеся недоумения по вопросу о восприимчивости и духовном родстве. М., 1895. С. 90.
- 39 Постановление Совета министра Народного просвещения от 17 января 1873 г. // Сборник распоряжений по Министерству народного просвещения. СПб., 1881. Т. V. 1871—1873 гг. № 268.
- 40 Магистерская диссертация: О церковных наказаниях. СПб., 1876; докторская диссертация: Объем дисциплинарного суда и юрисдикции Церкви в период Вселенских Соборов. Ярославль, 1884.
- 41 См.: Мнение священника *Иванцова-Платонова* о замещении кафедр по церковной истории // Православное обозрение. 1874. Т. III. № 2. С. 100—104 и др.
- 42 См.: Устав 1884 г. § 141—142.
- 43 См.: *Красножён М. Е.* Толкователи канонического кодекса восточной Церкви — Аристин, Зонара и Вальсамон. М., 1892.
- 44 РГИА. Ф. 733. Оп. 150. Д. 978. Об испытании на ученые степени по церковному праву. 1893. Л. 7.

- 45 Там же. Л. 8–12.
- 46 См.: *Соколов П. П.* Архиерей из Византии и право его назначения до начала XV века. Киев, 1913. Работа осталась мало известной ввиду обстоятельств — начавшаяся в 1914 г. война. Но специалисты отзывались об этом труде очень высоко.
- 47 Так, например, В. Н. Бенешевич со своими университетскими и духовно-академическими учениками разрабатывал новый подход к изучению юридических памятников, решал задачи по воссозданию истории греко-римского права с опорой на источники, получившие каноническое значение в Церкви.
- 48 См.: *Соколов Н. К.* Из лекций по церковному праву. М., 1875. Вып. I. Введение в церковное право. Вып. II. Система канонического права.; *Альбов М. П., прот.* Курс церковного права. СПб., 1882; *Богословский М. И.* Курс общего церковного права. М., 1885; *Бердников И. С.* Курс церковного права. Казань, 1888; *Заозерский Н. А.* Историческое обозрение источников права Православной Церкви. М., 1891. Вып. 1.; *Остроумов М.* Введение в православное церковное право. Харьков, 1893. Т. 1.; *Павлов А. С.* Курс церковного права. Сергиев Посад, 1902; *Суворов Н. С.* Учебник церковного права. Сергиев Посад, 1908; и др.
- 49 См.: Журналы заседаний Совета МДА за 1897 год. С. 340–341.
- 50 См.: *Лашкарев П. А.* Право церковное в его основах, видах и источниках. Киев, 1889; *Бердников И. С.* Архаическое направление в церковном праве. Казань, 1896. В своем сочинении П. А. Лашкарев проводил главную мысль: «право нашей Церкви, образовавшееся на почве греко-римской и отчасти, пожалуй, византийской, есть продукт так называемой античной цивилизации, резко отличающейся от современной нам цивилизации народов европейских, есть продукт древней жизни и науки». Таким образом, все «церковное право» есть очередная модификация, выражение старых религиозно-юридических норм, лишенных особой христианской глубинной независимости. Работа представлялась на докторскую ученую степень, но степень Советом КДА не была присуждена. И, хотя сам профессор Лашкарев, объясняя свою неудачу сложными отношениями с корпорацией КДА, апеллировал к Синоду, решение Совета было подтверждено и высшей инстанцией (ОР РНБ. Ф. 253. Оп. 1. Д. 779. Л. 1–3 об., 5 об.—7).
- 51 См.: *Белякова Е. В.* Проблема церковного суда в России в пореформенное время и попытка ее решения на Поместном Соборе 1917–1918 годов // Исторический вестник. № 1 (16). 2002; *Она же.* Церковный суд и проблемы церковной жизни. М., 2004 (серия «Церковные реформы: Поместный Собор 1917–1918 гг. и предсоборный период»).

А. Л. Беглов

ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ О ПРАВОСЛАВНОМ ПРИХОДЕ К НАЧАЛУ 1890-х гг. (ОБЗОР ОСНОВНЫХ ЗАКОНОДАТЕЛЬНЫХ АКТОВ)*

Приходский вопрос был одним из самых болезненных вопросов церковной жизни в Российской империи в последние предреволюционные десятилетия. Вынесенный на повестку дня еще в середине 1860-х гг. в связи с попытками решить проблему обеспечения приходского духовенства через организацию приходских попечительств, он не терял своей актуальности вплоть до 1917 г. А с начала 1890-х гг. не только в обществе, но и среди бюрократии обсуждались возможные варианты приходской реформы. При этом любой вариант подобных преобразований предполагал пересмотр или даже отмену уже действовавших законодательных актов, регламентировавших жизнь низовой церковной единицы.

Особенностью российского законодательства о приходе было отсутствие единого законодательного акта, который бы регулировал приходскую жизнь. Создание такого акта станет целью реформаторов прихода в 1906–1917 гг. Но в конце XIX в. приходское законодательство не представляло собой единого целого, а было рассеяно по разным законодательным актам. Главными из них были Инструкция церковным старостам 1808 и 1890 гг. издания, Устав духовных консисторий 1841 и 1883 гг., Инструкция благочинным приходских церквей 1775 и 1858 гг., Положение о приходских попечительствах 1864 г. Кроме того, как Синодом, так и епархиальными властями постоянно издавались различные пояснения и уточнения к этим основным документам.

Причем при реализации на практике тех или иных положений этих документов духовенству и прихожанам надлежало

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре».

согласовывать свои действия и с гражданскими узаконениями империи — от правил о кредитных операциях до лесного устава. Многообразие и сложность действовавшего тогда законодательного материала, с одной стороны, вела к регулярным случаям вольных или невольных неправомерных действий духовенства или церковных старост, которые просто не могли учесть все нюансы действовавшего законодательства. С другой стороны — вызвала к жизни особый жанр справочной литературы — сборники документов, в которых их составители стремились свести воедино соответствующие законы, как церковные, так и гражданские, и снабдить их справочным аппаратом¹. Эти сборники пользовались неизменной популярностью среди приходского духовенства и приходских должностных лиц.

В этом разделе мы рассмотрим упомянутые законодательные акты только в одном аспекте — с точки зрения того, какие институты и их взаимоотношения были сформированы этими актами в православном приходе империи. Вопросы о ведении приходского хозяйства, делопроизводства, отношений с вышестоящим начальством и подобное будут затронуты нами лишь в той мере, в какой они помогают понять внутреннюю жизнь прихода, обусловленную соответствующим законодательством.

Одним из первых законодательных актов, непосредственно касавшихся православного прихода и во многом определивших последующее законодательство в этой сфере, была *Инструкция церковным старостам* 1808 г., утвержденная императором Александром I 17 апреля 1808 г. Она появилась в контексте деятельности Комиссии духовных училищ и была призвана, с точки зрения законодателя, обеспечить бесперебойное поступление сумм, вырученных от продажи церковных свечей, на финансирование созданной трудами Комиссии системы духовного образования. Позднейшие авторы, размышлявшие о судьбах прихода в России, так оценивали ее значение:

«Инструкция 1808 г., несмотря на свою кажущуюся незначительность в ряду других исторических документов, имеющих своим предметом церковное устройство, в судьбах Православия на Руси имеет едва ли не большее значение, чем Духовный регламент и даже Изложение Большого Московского собора 1667 года, так как последние законодательные акты касаются главным образом общей организации Церкви и ее внутренних

отношений, Инструкция же ц^керковны^м старостам касается внутренних, хозяйственных отношений прихода — этой, как справедливо называют его славянофилы, клеточки церковного организма: малейшая неисправность в отправлениях этих клеточек является большим органическим злом в жизни всей церкви, слагающейся из этих клеточек»².

Вместе с тем тот же неустановленный автор, писавший в 1890 г., подчеркивал, что Инструкция имела самые пагубные последствия для жизни приходов, была «актом, лишаящим их самостоятельности и самодеятельности», отчуждала духовенство от паствы³.

Инструкция церковным старостам состояла из 19 статей, к семи из которых были сделаны примечания⁴. Староста определялся в ней как «поверенный прихожан церкви, выбранный из числа их, доверия достойный человек, для хранения и употребления церковных денег, и вообще для сохранения всякого церковного имущества» (ст. 1). Он должен был выбираться прихожанами на три года с возможностью перевыборов (ст. 3). Выборы проходили в присутствии, «при посредстве» благочинного и с согласия причта приходской церкви и утверждаться архиереем (ст. 2). Примечание к этой статье указывало на то, что благочинный при выборах рассматривался законодателями как своего рода третейский судья между причтом и прихожанами, который был обязан «отвращать всякое пристрастие» между ними. Между тем можно предположить, что в большинстве случаев при наличии разногласий благочинный в силу корпоративной солидарности занимал сторону причта.

На старосту, согласно инструкции, возлагались хозяйственно-финансовые и отчасти контрольные функции. В его обязанности входило «в обыкновенное при священнослужении время» продавать, зажигать и гасить свечи, принимать приношения от прихожан — в виде денег или вещей и продуктов; следить за сохранностью церковных денег и церковного имущества, наблюдать за чистотой в церкви (ст. 5, 7). С согласия причта староста мог иметь одного или нескольких помощников из «людей благонадежных», которые в том числе могли заниматься продажей свеч, если старосте — например, купцу или дворянину — это было делать неудобно. Но ответственность за правильность операций при этом лежала на одном только старосте, а не на его помощнике (прим. к ст. 7).

Кроме забот о собственно храмовом хозяйстве староста должен был собирать доход с «экономических церковных заведений», сдававшихся в аренду, и «прилагать попечение о приращении доходов» храма (ст. 11). На него возлагались покупки нужных для церкви вещей, «подряды, починки, постройки», но «не иначе как с предварительного согласия священнослужителей и почетнейших прихожан». Кроме того, в случае необходимости произвести «значущие издержки», а также предпринять ремонт внутри алтаря церкви нужно было испрашивать разрешение епископа (ст. 12). На старосте же лежал и присмотр за домами для причта, построенными на церковные деньги, а также забота об их постройке, на что также требовалось дозволение архиерея (ст. 13). При этом в Инструкции не был закреплен ни механизм выражения согласия прихожан на действия старосты, ни размер «значущих издержек», на которые требовалась санкция епархиальной власти.

Инструкция регулировала порядок отчетности старосты, причем оговаривала, что она должна вестись в присутствии священно- и церковнослужителей, которые «обязаны ответственность за исправность» записей, сделанных старостой (ст. 15, прим. к ст. 15). Под наблюдением причта староста должен был вести опись церковного имущества (ст. 5). Ежемесячно в присутствии причта и «почетнейших из прихожан, буде они от того не отрекутся», он должен был производить освидетельствование и запись в приходно-расходные книги поступивших и израсходованных церковных сумм (ст. 9, 10). Характерно, что присутствие поверенных от прихожан при этой процедуре, согласно приведенной формулировке, было почти необязательным. В некоторых епархиях такие поверенные не были известны вплоть до конца XIX в.⁵ В конце года итоговую отчетную ведомость староста должен был представить вместе с приходно-расходными книгами благочинному (ст. 17).

Во всех своих действиях староста подлежал контролю со стороны причта (ст. 19) и со стороны благочинного (ст. 16). Члены причта имели в этом отношении самые широкие полномочия, так как поводы, по которым они должны были доносить на старосту благочинному или архиерею, были сформулированы предельно обобщенно. Такими поводами были и несоблюдение старостой Инструкции, и нерадение о своих обязанностях, и «непопечительность его о выгодах церковных» (ст. 19).

С другой стороны, Инструкция возлагала и на старосту определенные функции контроля над хозяйственными действиями причта. Так, староста должен был следить за соблюдением церковной монополии на продажу свеч, причем объектом его наблюдения в этом отношении были и члены причта, которым запрещалось торговать свечами в розницу (ст. 7). Кроме того, староста должен был следить за тем, как члены причта используют лес (если таковой был у церкви), поскольку торговать им было запрещено (ст. 14). Инструкция содержала категорический запрет и причту, и старосте брать церковные деньги на свои нужды, уносить их из церкви домой, ссужать ими кого-либо, пусть даже и другие церкви (ст. 18).

Как видим, согласно Инструкции 1808 г., церковный староста был поставлен под перекрестный контроль — причта, благочинного, епархиальной власти. Причем голос причта здесь оказывался самым значимым; на практике, видимо, даже более значимым, чем голос епархиальной власти. Роль прихожан сводилась только к его выборам; их контроль деятельности старосты не носил обязательного характера и по существу был чисто декларативным. Соответственно, несмотря на утверждение статьи 1, староста скорее выступал как поверенный причта в хозяйственных делах, чем как поверенный прихода. В этой ситуации контроль со стороны старосты за действиями причта, предписанный ему Инструкцией, также был иллюзорным. Законодатели понимали, что в этих условиях привлечь кого-либо к исполнению обязанностей старосты можно, только посулив награды и освобождение от других повинностей. Это и было сделано в Распоряжении Синода, сопутствовавшем изданию Инструкции 1808 г.⁶

В описанном нами виде Инструкция церковным старостам действовала в течение 82 лет, пока не была пересмотрена в 1890 г. в обер-прокурорство К. П. Победоносцева. Исходя из того что тремя годами позже по инициативе того же обер-прокурора была предпринята попытка пересмотра Положения о приходских попечительствах 1864 г., можно полагать, что исправление Инструкции 1808 г. и Положения 1864 г. было двумя шагами единой приходской реформы, проектировавшейся под началом К. П. Победоносцева и призванной исправить очевидную тогда уже неудачу приходской реформы 1860-х гг.

Новая редакция Инструкции церковным старостам была утверждена Александром III 12 июня 1890 г.⁷ Она состояла теперь из 58 статей. Такое существенное расширение ее произошло в основном за счет включения в состав Инструкции тех положений, что были введены в действие законодателем за время действия прежней ее редакции. С этой точки зрения новая Инструкция представляла собой более современный и юридически выверенный документ. Кроме того, в ней содержались некоторые новые положения, которые, видимо, отражали воззрения на дальнейшую судьбу прихода, существовавшие в определенных кругах обер-прокуратуры.

Церковный староста определялся теперь как «поверенный прихода, избираемый к каждой приходской церкви для совместного с причтом приобретения, хранения и употребления церковных денег и всякого церковного имущества, под надзором и руководством благочинного и епархиального начальства» (ст. 1). Так, в новой редакции более отчетливо обозначалось подчиненное положение старосты клиру приходской церкви и епархиальным властям.

Инструкция вводила ряд ограничений на занятия этой должности. Старостой не мог быть мужчина моложе 25 лет, сектант, не исповедующийся и не причащающийся, подвергавшийся по суду тюремному заключению или более строгому наказанию, несостоятельный должник или состоящий под опекой за расточительность, исключенный из службы по суду или снявший с себя священный сан, содержатель, приказчик и сиделец питетных заведений и волостные старшина и писарь, пока они состоят в этих должностях (ст. 7).

Наряду с этим Инструкция содержала положения, которые явно предполагали более активное участие прихожан в приходских делах. В Инструкции описывалось приходское собрание, которое избирало церковного старосту, — его состав и процедура проведения (ст. 11–16). В собрание включались живущие в пределах прихода лица не моложе 25 лет, имеющие право участвовать в собраниях органов местного и сословного самоуправления, т. е. как правило обладающие статусом самостоятельных домохозяев (ст. 8). Инструкция предлагала городским причтам заранее составлять списки возможных участников такого приходского собрания (ст. 10). Такие списки были одним из прообразов приходской книги,

введение которой обсуждалось в контексте реформы прихода в 1906—1917 гг.

Характерно, что упоминание о согласии причта на избрание старосты в новой инструкции было опущено. Теперь выборы должны были проходить только «в присутствии причта и под наблюдением благочинного» (ст. 12)⁸. Тем самым роль прихожан в избрании старосты как будто усиливалась. Интересно, что теперь староста и помощников мог приглашать себе, также не испрашивая согласия причта (ст. 24). Кроме того, новые постройки могли теперь осуществляться в приходе только с согласия общего собрания прихожан (ст. 36) — причт и староста должны были ходатайствовать перед архиереем о разрешении их только после приговора общего собрания. Впрочем, расходы староста по-прежнему осуществлял с согласия причта (ст. 34).

Согласно ст. 2, староста мог избираться и к приписным церквям, у которых не было своих причтов. Утверждалось положение, действовавшее с 1872 г.⁹, об избрании старост к домовым церквям разных ведомств начальством этих ведомств с согласия причта домовых церквей; этот выбор, как и в других случаях, требовал утверждения со стороны епархиального архиерея (ст. 3).

С 1858 г. старосты бесприходных городских церквей (соборных, кладбищенских) избирались городскими думами «на общем основании выборов в городские должности» по представлению благочинных¹⁰. Для этого благочинные (т. е. фактически — причты этих церквей) представляли в думы список возможных кандидатов, из которых городские гласные производили выборы; результаты их представлялись на утверждение архиерея. Инструкция 1890 г. закрепила этот порядок, сделав важное дополнение: «В городах, в коих городское управление состоит преимущественно из лиц неправославного исповедания, выборы производятся непосредственно православными обывателями, созываемыми городским головою» (ст. 18). В любом случае значение городских обществ при таком порядке выбора старост возрастало¹¹. Вместе с тем Инструкцией предусматривалось проведение повторных выборов, если архиерей не утверждал избранного собранием кандидата, а в случае и повторного неутверждения староста мог быть назначен решением епархиальной власти по представлению причта, причем им мог быть и один из членов причта (ст. 17).

Важным отличием новой редакции Инструкции церковным старостам было то, что она сделала обязательным избрание на срок в один год двух представителей прихожан для участия в ежемесячных поверках церковных сумм (ст. 42)¹². Они должны были удовлетворять тем же требованиям, что предъявлялись по новой Инструкции к церковному старосте. Одним из косвенных следствий этой новой нормы было то, что теперь становился обязательным хотя бы ежегодный созыв приходского собрания для избрания этих поверенных лиц. В этом тоже проявлялась попытка законодателя возвысить роль прихожан в приходских делах. Однако если представители от прихода не являлись на освидетельствование дохода и расхода, то это освидетельствование, согласно Инструкции, «не останавливалось», хотя о неявке их и делалась специальная отметка (ст. 46). Тем самым складывалась двойственная ситуация: избрание приходских представителей было необходимо, но их присутствие — не вполне обязательно.

Обязанности старосты в 1890 г. были по-новому систематизированы, но в целом остались в прежнем своем круге. Разве что новой обязанностью старосты было наблюдение за порядком среди богомольцев во время богослужений и крестных ходов (ст. 22 п. 10).

Инструкция 1890 г. конкретизировала параметры денежного оборота в приходах и тем самым ужесточала финансовые требования в отношении приходских церквей. Так, сумма наличных денег, которая могла оставаться в церкви, не должна была превышать 200 руб. (ст. 30)¹³; остальные деньги должны были отсылаться в Государственный банк (ст. 32). Четко оговаривался размер суммы, на расходование которой староста мог не испрашивать разрешение епархиального начальства (ст. 34): в столицах и в кафедральных соборах староста мог тратить по своему усмотрению до 300 руб. в год, в остальных городских церквях — до 150 руб., в селах — до 50 руб. в год. Также разрешения епархиальной власти требовали теперь не только ремонтные работы в алтаре, но и работы по изменению иконостаса и росписи храма, возведение любых новых церковных построек (колоколен, приделов, оград, домов), любые строительные и ремонтные работы в древних церквях (ст. 35). Покупка недвижимого имущества для обеспечения причта обуславливалась санкцией Синода (ст. 38), как то требовал Устав духовных

консистерий. Разрешение выдавать ссуды из церковных денег другим церквам или причтам было обусловлено разрешением архиерея (до 300 руб.) и Синода (более 300 руб.) (ст. 39). В церкви не могли помещаться на хранение деньги, документы и вещи ни старосты, ни причта, ни иных лиц (ст. 33).

В Инструкцию были включены упоминания обо всех видах поощрения церковных старост, которые ранее вводились отдельными законодательными актами. В частности, старосты-крестьяне освобождались от общественных повинностей и от телесных наказаний (ст. 54); старостам, не принадлежавшим к крестьянскому сословию, предоставлялось право носить мундир духовного ведомства 9-го класса, старостам соборов — 10-го класса, а старостам из крестьян — кафтан, аналогичный кафтану хоругвеносцев московских соборов (ст. 55, 56); старосты могли награждаться медалями по представлению епархиальной власти (ст. 57). Подобные формы поощрения по-прежнему, как и за 80 лет до этого, рассматривались как главный способ привлечь прихожан к исполнению должности церковных старост.

Таким образом, в Инструкции церковным старостам 1890 г. можно проследить тенденцию к усилению роли прихожан, конечно, не всех, а только «благонадежных» цензовых элементов. Такие прихожане должны были собираться как минимум раз в год на приходское собрание, избирать уже без санкции причта старосту и своих уполномоченных для проверки его деятельности. Также Инструкция демонстрировала попытку привлечь к делам соборных и кладбищенских церквей городские общества. Между тем и новая Инструкция не создавала механизм контроля над деятельностью старосты со стороны прихожан. Отчетность старосты перед приходским собранием не предусматривалась, пристальный надзор за ним со стороны причта и благочинного сохранялся. Положение старосты как представителя причта, а не прихода качественным образом не изменилось. Приходская «реформа» К. П. Победоносцева, если и предполагала усилить роль прихожан, была проведена так робко и непоследовательно, что в действительности не могла иметь сколько-нибудь значимых последствий¹⁴.

Некоторых сторон приходской жизни касалась и *Инструкция благочинным приходских церквей*, выпущенная митрополитом Московским Платоном (Левшиным) в 1775 г. и затем исправленная в 1858 г.¹⁵. В таком виде она действовала до конца

синодального периода. Согласно Инструкции, благочинный рассматривался как представитель епархиального управления в той части епархии (благочинническом округе), которая была вверена его надзору и попечению. Он выступал как «глаза и уши» архиерея, доводил распоряжения вышестоящей власти до приходского духовенства и контролировал его деятельность.

Собственно приходской жизни касались лишь несколько статей Инструкции. Статья 41 жестко ограничивала полномочия священника границами его прихода. Совершать священнодействия в другом приходе он мог только в случае болезни или «законной отлучки» местного священника. Статья 43 подробно описывала действия благочинного по надзору за церковным старостой. Еще две статьи предписывали благочинному наблюдать за благочестием прихожан. Так, он должен был «увещевать прихожан, чтобы во все четыре поста, по долгу христианскому, исповедовались и Святых Таин приобщались», а также чтобы они посещали храм по воскресным и праздничным дням «и жили честно, по евангельским заповедям» (ст. 46). Кроме того, благочинный должен был внушать прихожанам, чтобы они учили своих детей «основным правилам веры и благочестия» или же отдавали их для обучения священнослужителям (ст. 48).

Еще одним значимым для приходской жизни нормативным актом, действовавшим к концу XIX в., был *Устав духовных консисторий*, впервые изданный в 1841 г. и несколько переработанный в 1883 г.¹⁶ Устав регламентировал практически все сферы церковной жизни епархиального и приходского уровней. Непосредственно прихода касались его разделы «О духовенстве» (Разд. 2. Гл. 4), «О приходе» (Разд. 2. Гл. 5) и «О хозяйстве церквей» (Разд. 2. Гл. 6. Отд. 3). В Устав были включены и конкретизированы многие положения Инструкций церковному старосте и благочинному. Вместе с тем эти, а также иные положения были изложены в Уставе в систематическом виде, что делало этот документ центральным правовым источником по приходскому вопросу.

Так, именно Устав духовных консисторий определял порядок назначения приходских клириков. Решение по этому вопросу принимал епархиальный преосвященный, но все материалы по делу о назначении готовила консистория, роль которой, таким образом, оказывалась довольно значительной: «Рукоположение в священный сан есть дело, принадлежащее непосред-

ственному рассмотрению и решению Епархиального Архиерея, который удостоверяется в достоинстве ищущего посвящения и по рукоположении снабжает его грамотою за своим подписанием: в прочем дела об определении на священно-служительские и причетнические места и о посвящении входят в Консисторию, как для составления справок и собрания сведений о месте и лице, ищущем занять оное, так и для прочего, по существу и обстоятельствам сих дел, производства» (ст. 70¹⁷). Назначение клириков осуществлялось строго в соответствии со штатным расписанием данного прихода, которое могло быть изменено только с разрешения Синода (ст. 71). Также епархиальная власть принимала решение об увольнении священнослужителей со своих мест. Оно осуществлялось по суду, по собственной их о том просьбе или по распоряжению епархиального начальства «в случае достоверно дознанной неспособности их к дальнейшему прохождению службы по преклонной старости или болезням» (ст. 78).

Открытие новых приходов, равно как и упразднение существующих, происходило только с разрешения Святейшего Синода, причем штат нового прихода (если речь шла об открытии новых причтовых вакансий, а не о перемещении клириков из одного прихода в другой) утверждался Синодом отдельно (ст. 92)¹⁸. Изменение границ приходов представлялось крайне нежелательным явлением, поскольку рассматривалось как повод к «расстройству приходов и к замешательству церковных актов». Поэтому Устав специально оговаривал, что границы прихода не могут изменяться только по причине недовольства прихожан на священника (ст. 93). Последний должен был действовать строго в границах своего прихода. Отступление от этого правила допускалось только в случае необходимости без промедления напутствовать Таинствами больного или крестить младенца при опасении за его жизнь (ст. 97, 98).

Прихожане упоминались в Уставе духовных консисторий в основном в связи с записью актов гражданского состояния, которые должны были вести члены причта. Устав наделял прихожан правом проверять относящиеся к ним записи метрических книг, получать на основании этих записей свидетельства, оговаривал форму таких свидетельств (ст. 99–101). Кроме того, в Уставе говорилось о возможности сношения прихожан с епархиальной властью (ст. 54), о возможности обеспечения

прихожанами сверхштатных диаконов (прим. к ст. 71) и о возможности удаления члена причта по просьбе большей части прихожан (ст. 191). Несколько статей Устава были посвящены церковным старостам (ст. 94–96). Они повторяли положения, закрепленные в Инструкции церковным старостам, а также принятые законодателем после ее издания; все эти положения нашли свое отражение в редакции Инструкции 1890 г.

Значительное внимание Устав духовных консисторий уделял хозяйственной деятельности приходов. Он возлагал на епархиальное начальство обязанность наблюдать, чтобы расходование церковных средств происходило «с должною осмотрительности»: «Причет, испрашивая разрешения Преосвященного на приобретение чего либо для церкви на церковную сумму, объясняет подробно все ее нужды и средства, а епархиальное начальство разрешает предположенное приобретение тогда, когда церковь имеет уже самонужнейшие предметы, принадлежащие к Богослужению, когда нет в виду других важнейших нужд, и когда предположенный расход соразмерен средствам церкви» (ст. 130, ср. также ст. 138). Устав, как и Инструкция церковным старостам, предписывал оставлять в церкви минимум наличных денег, а «лишние суммы» отправлять в кредитные учреждения (ст. 131). О всех пожертвованиях, ценность которых превышала 100 руб., приходы должны были трижды в год (с 1852 г. — один раз в год) сообщать в епархию, которая, в свою очередь, извещала об этом Синод (ст. 134)¹⁹.

Церковное имущество также было объектом неусыпного контроля епархиальной власти: «Все имущество церквей, состоит ли оно в недвижимом имении вообще, или в капиталах, должно быть подробно известно епархиальному начальству, действующему в надзоре за оным чрез Благочинных или других доверенных лиц» (ст. 133). Поэтому принадлежащие храму земля, оброчные угодья и капиталы должны были показываться в клировых ведомостях (ст. 135). Описи имущества «значительнейших по имуществу церквей» в копиях должны были представляться в духовную консисторию (ст. 136). В компетенции епархиального архиерея находилось и разрешение на сдачу в оброк или в аренду принадлежавших церкви угодий. Причем, прежде чем направить соответствующий доклад архиерею, предполагаемую сделку с точки зрения ее законности и выгоды для церкви рассматривала духовная консистория (ст. 137).

Епархиальное начальство также наблюдало, чтобы священно- и церковнослужители пользовались всеми назначенными им способами содержания и «пользовались оными так, как уставлено» (ст. 132).

При этом некоторые из хозяйственных операций приходских церквей подлежали контролю не только епархиальной, но и высшей — церковной и светской власти. Только с разрешения Синода епархиальное начальство могло дать разрешение на вырубку части леса, принадлежавшего приходской церкви (равно как и монастырю или архиерейскому дому). Только с «высочайшего соизволения», которое испрашивалось через Святейший Синод, приходская церковь могла приобрести недвижимое имущество вне зависимости от того, собиралась ли она купить его на собственные средства или принять в дар по завещанию. Предполагаемую сделку с точки зрения ее законности предвзительно также рассматривала консистория (ст. 137).

Соответствующие положения Устава станут предметом дискуссий в начале XX в. Тогда их обременительность для приходской жизни будет уже слишком очевидна. В частности, IV отдел Предсоборного присутствия указывал, что, накладывая жесткие ограничения на хозяйственную деятельность церквей, это положение не дает им никаких преимуществ. Сделки совершаются долго, продавцы на этом основании отказываются иметь дело с церквями, последние теряют право на получение дара, если даритель умирает прежде, чем бывает получено высочайшее разрешение на это приобретение. Вследствие этого церкви приобретают имущество по завышенным ценам. Парадокс состоял и в том, что общества, организованные при церквях, или братства могли приобретать недвижимое имущество без императорского разрешения, а монастыри и церкви — нет. Кроме того, существовал запрет ходатайствовать перед императором об отчуждении или приобретении мелких участков земли (до одной десятины). Получалось, что церковь могла купить или продать крупный участок, а небольшой — нет. При таком порядке особенно страдали церковно-приходские школы: церкви не могли передать им часть своей земли, так как речь в таких случаях шла об участках менее десятины. Поэтому школы поневоле устраивались на земле, не принадлежавшей церквям, и — как следствие — подвергались опасности закрытия или передачи их здания другим ведомствам. Помимо всего прочего, члены

Предсоборного присутствия отмечали, что высочайшее соизволение стало простой формальностью: отказов в приобретении собственности церквами не встречается. Кроме того, они указывали на то, что в таких условиях страдает авторитет Православной Церкви, поскольку другие исповедания не связаны такими ограничениями при приобретении имущества²⁰.

Наконец, последний законодательный акт, касавшийся прихода и ставший предметом обсуждения на рубеже веков, — это *Положение о приходских попечительствах при православных церквах* 1864 г.²¹. Положение достаточно описано в литературе²², и здесь мы коснемся только самых главных его характеристик.

Состав попечительств формировался из неперменных членов, к которым относились священнослужители прихода и церковный староста, а также волостные старшины или головы (в сельских приходах), и из членов попечительств, избираемых прихожанами (ст. 2). Выборы этих членов проходили на общем собрании прихожан. В него входили все домохозяева прихода и те, кто домами в приходе не владели, но имели право участвовать в собраниях местного городского или сельского общества, или дворянского собрания (ст. 9). Тем же приходским собранием избирался и председатель попечительства (ст. 3). Последнее должно было ежегодно отчитываться перед общим собранием прихожан (ст. 8), а собрание могло избирать уполномоченных для проверки деятельности попечительств (ст. 13). Цели деятельности попечительств, на которые они могли тратить собранные ими средства, согласно Положению, ограничивались тремя основными направлениями: заботой о нуждах приходской церкви, заботой о нуждах прицта, а также — о благотворительной и просветительской деятельности (ст. 5). Источником средств были добровольные пожертвования прихожан (ст. 6).

Попечительства не оправдали возлагавшихся на них ожиданий ни иерархии, ни духовенства, ни прихожан, ни светской бюрократии, надеявшейся с их помощью решить проблему материального обеспечения приходского духовенства. Причинами этого были опасения священников (отчасти оправданные), что выборные председатели постараются оттеснить их от ведения церковно-приходского хозяйства; недостаток средств прихожан, особенно на селе, и соответственно — очень скромные возможности попечительств; медленное распространение по-

печительств и разногласия внутри них. Многие попечительства вели активную работу только в течение какого-то периода, например во время строительства храма или стихийного бедствия, когда они помогали потерпевшим, а потом — числились только на бумаге. В итоге организация попечительств не привела к возрождению приходской жизни. С 1893 г. планировалась их реформа, которая, однако, не состоялась вплоть до 1905 г.²³, когда уже был поставлен вопрос не о реформировании, а о ликвидации попечительств.

Итак, вслед за Ф. Д. Самариным²⁴ мы можем выделить четыре должности и института, которые к концу XIX в. были сформированы имперским законодательством на уровне прихода²⁵. Это были: 1) причт, 2) церковный староста, 3) представители прихода при освидетельствовании церковных сумм, 4) приходское собрание.

Причт, как мы видели, полностью зависел от епархиальной власти и подлежал ее всестороннему и детальному контролю. С другой стороны, он — в лице прежде всего священника-настоятеля — был главным распорядителем церковных сумм на уровне прихода, если, конечно, такие суммы оставались после выплаты всех необходимых епархиальных и общецерковных сборов. Церковный староста был фактическим уполномоченным причта, но не прихода по ведению церковного хозяйства. Он находился под тщательным контролем со стороны причта, благочинного и по крупным тратам — епархиальной власти. Однако механизм контроля его деятельности и деятельности причта со стороны прихожан отсутствовал. Староста оказывался прежде всего помощником причта в сборе и высылке в епархию необходимых отчислений, в том числе и тех, что шли на сословные нужды духовенства. Представители от прихода, обязательно избиравшиеся с 1890 г., были «не более, как понятия, которые не имеют ни какого голоса в деле, а только удостоверяют, что вся сумма, оказавшаяся налицо при высылке денег из церковных ящиков и кружек, занесена на приход»²⁶.

Круг участников приходского собрания был заметно ограничен. В некоторых случаях, по наблюдению современников, из его состава были исключены лица «наиболее влиятельные и полезные» для приходского дела. Так, по точному смыслу действовавших законов, право участия в собрании принадлежало одним домовладельцам, тогда как в городах

большинство прихожан состояло из квартирантов; на селе от участия в собрании оказывались отстранены все, кто не принадлежал к дворянскому или крестьянскому сословию, например «земледелец из купцов, мещан или из потомственных почетных граждан»²⁷. Компетенция приходского собрания оказывалась очень узкой. У него не было иных полномочий, кроме избрания церковного старосты, двух представителей от прихода и санкционирования новых построек. Также предполагалось, очевидно, Уставом духовных консисторий его участие при решении прихожан об обеспечении сверхштатного диакона, отстранении по их просьбе члена причта и сношении епархиальной власти с прихожанами. Но механизм участия собрания прихожан в этих мероприятиях никак не был детализирован.

Такое состояние прихода тяготило все стороны. Если в 1880-х гг. епископат еще опасался смещения «центра тяжести церковной» вниз, от Синода и архиереев — к приходам, попечительствам и братствам²⁸, то на рубеже XIX—XX вв. и духовенство, и прихожане, и иерархия — все говорили о необходимости «оживления прихода» и соответственно — о необходимых для этого реформах.

¹ См., напр.: Устав Духовных консисторий... с приложением... / Под ред. Ф. В. Ливанова. СПб., 1871; Церковное хозяйство или правила и постановления касательно благоустройства храмов и церковного имущества, извлеченные из Свода законов и указов Святейшего Правительствующего Синода протоиереем Иоанном Чижевским. Харьков, 1875; Обзорение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству (применительно к Уставу духовных консисторий и Своду законов) с историческими примечаниями и приложениями. Справочная книга / Сост. Я. Ивановский. СПб., 1883; Краткий Свод Законоположений, относящихся до церковных старост / сост. Г. Я. Ивановский. СПб., 1883; Новая инструкция церковным старостам (высочайше утвержденная 12 июня 1890 года), дополненная руководственными по предмету церковного хозяйства Указами Святейшего Синода и разъяснительными распоряжениями епархиального начальства / Сост. В. А. Маврицкого. М., 1896; Инструкция благочинному приходских церквей, изъясненная указами Св. Синода, распоряжениями епархиального начальства,

- сводом законов и церковной практикой / Сост. благочинный протоиерей Александр Малевинский. СПб., 1910; и др.
- 2 РГИА. Ф. 799. Оп. 31. Д. 579. Лл. 1а–1а об.
- 3 РГИА. Ф. 799. Оп. 31. Д. 579. Л. 16 об.; *Курляндский И. А.* Законодательство Российской империи и проблемы церковной благотворительности (1700–1917 годы) // *Религии мира: История и современность.* М., 2004. С. 175–176.
- 4 ПСЗ(1). Т. 30. 17 апреля 1808 г. № 22971; Инструкция церковным старостам, с присовокуплением всех вообще форм. М., 1847.
- 5 См., например: Правила о порядке выбора представителей от прихожан для поверки церковных сумм, предложенные Преосвященным Викарием Подольской епархии Епископом Димитрием и утвержденные Преосвященнейшим Донатом Епископом Подольским и Брацлавским // *Права и обязанности благочинного приходских церквей.* М., 1900. С. 62–64.
- 6 Распоряжения Синода в связи с именованным указом от 11 июня 1808 г. // Инструкция церковным старостам, с присовокуплением всех вообще форм. М., 1847. С. 9–12.
- 7 ПСЗ(3). Т. 10. Отд. 1. 12 июня 1890 г. № 6923.
- 8 Курсив в цитате наш. — *А. Б.*
- 9 Указ Св. Синода от 8 августа 1872 г. № 42. См. также: Инструкция церковным старостам (Высочайше утвержденная 17 апреля 1808 года) и последовавшие с того времени законоположения, относящиеся к обязанностям их / Сост. протоиерей Иоанн Чижевский. Харьков, 1883. С. 9–10.
- 10 ПСЗ(2). Т. 33. Отд. 2. 13 декабря 1858 г. № 33888; Указ. Св. синода от 12 января 1859 г. № 406. См. также: Инструкция церковным старостам ... и последовавшие с того времени законоположения... С. 9.
- 11 Несколько иную интерпретацию этих положений см. в: *Полунов А. Ю.* Под властью обер-прокурора. Государство и церковь в эпоху Александра III. М., 1996. С. 93.
- 12 См.: Правила о порядке выбора представителей от прихожан для поверки церковных сумм, предложенные Преосвященным Викарием Подольской епархии Епископом Димитрием и утвержденные Преосвященнейшим Донатом Епископом Подольским и Брацлавским // *Права и обязанности благочинного приходских церквей.* М., 1900. С. 62–64.
- 13 В 1865–1890 гг. эта сумма не могла превышать 100 руб. См.: Устав духовных консисторий. СПб., 1883. Ст. 131. С. 52.
- 14 Ср.: *К. И.* Что такое церковный староста? Опыт историко-критического исследования о происхождении и развитии института церковных старост в России. СПб., 1902; *Полунов А. Ю.* Под властью обер-прокурора. С. 93.

- 15 Права и обязанности благочинного приходских церквей. По действующим церковно-гражданским законоположениям, руководственным указам Святейшего Синода и распоряжениям Епархиального Начальства. М., 1900.
- 16 ПСЗ(2). Т. 16. Отд. 1. 27 марта 1841 г. № 14409; ПСЗ(3). Т. 3. 9 апреля 1883 г. № 1495; Устав духовных консисторий. СПб., 1841; Устав духовных консисторий. СПб., 1883.
- 17 Нумерация статей дается по редакции 1883 г.
- 18 Эта норма действовала с 1871 г. и была закреплена в редакции Устава 1883 г.
- 19 В редакции Устава 1841 г. содержалась также статья, позднее из него исключенная, об особом внимании епархиального начальства к доходам от продажи церковных свечей. Консистория должна была тщательно рассматривать поступающие к ней ведомости о свечном доходе и если оказывался «ущерб в доходе против прежнего времени», то делать «распоряжение об открытии причин сего упадка, и виновных по сему в небрежении, беспорядке или злоупотреблении» подвергать суду, тех же священников и церковных старост, которые будут содействовать увеличению свечных доходов, — представлять к наградам (ст. 147).
- 20 См.: Мотивированный доклад № 5 IV Отдела Высочайше утвержденного при Святейшем Синоде для разработки подлежащих рассмотрению на поместном Церковном Соборе вопросов Предсоборного Присутствия. По вопросу о порядке приобретения и отчуждения церковной собственности // РГИА. Ф. 796. Оп. 445. Д. 201. Лл. 22–26 об.
- 21 ПСЗ(2). Т. 39. Отд. 1. 2 августа 1864 г. № 41144.
- 22 См., например: *Римский С. В.* Российская Церковь в эпоху Великих реформ (Церковные реформы в России 1860–1870-х годов). М., 1999. С. 328–362; *Федоров В. А.* Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период. 1700–1917. М., 2003. С. 211–215; *Курляндский И. А.* Законодательство Российской империи и проблемы церковной благотворительности (1700–1917 годы) // *Религии мира: История и современность.* 2004. М., 2004. С. 178–180 и др.
- 23 См.: РГИА Ф. 796. Оп. 174. Д. 1292. Ч. 1, Ч. 2.
- 24 РГИА. Ф. 796. Оп. 445. Д. 202. Л. 315.
- 25 Помимо приходских попечительств, которые, по замечанию современников, существовали как бы «при приходе», а не внутри него.
- 26 РГИА. Ф. 796. Оп. 445. Д. 202. Л. 315 об.
- 27 РГИА. Ф. 796. Оп. 445. Д. 202. Л. 315 об.
- 28 *Полунов А. Ю.* Под властью обер-прокурора. С. 91.

С. Н. Баконина

ЦЕРКОВНОЕ УПРАВЛЕНИЕ НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ В КОНЦЕ ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ (1921–1922 гг.)

Во время Гражданской войны положение Православной Церкви в бывшей Российской империи напрямую зависело от менявшейся политической обстановки. Если в местах, где устанавливалась советская власть, неизбежно начинались открытые гонения на Церковь, то на территориях, занятых белыми, сохранялась свобода церковной жизни. Однако в обстановке военных действий эти территории оказывались отрезанными от всероссийской церковной власти, поэтому епископы, от которых зависела организация церковной жизни на местах, испытывали большие трудности, особенно в вопросах, превышавших полномочия епархиальных архиереев. Это стало причиной того, что в двух главных областях, находившихся под контролем антибольшевистских сил (на Восточном фронте Сибирь и Дальний Восток, на Южном — Крым), были образованы временные церковные управления для епархий, оказавшихся в одинаковых условиях. Первый опыт создания такого самоуправления относится к осени 1918 г. 14 ноября на церковном совещании в Томске было образовано Временное Высшее церковное управление Сибири (Сибирское ВВЦУ). Несколько позже, в мае 1919 г., на Поместном Соборе Юга России в Ставрополе было образовано Юго-Восточное ВВЦУ, просуществовавшее до ноября 1920 г. и передавшее свои полномочия Временному Высшему церковному управлению за границей (ВВЦУ).

Сибирское ВВЦУ открылось в г. Омске 25 ноября 1918 г. после торжественного богослужения, на котором присутствовал Верховный правитель адмирал А. В. Колчак¹, Кабинет министров, дипломатический корпус и военные чины. В тот же день правительством было принято постановление о создании Главного управления по делам вероисповеданий при Министерстве

внутренних дел. Приказом начальника штаба Верховного главнокомандующего № 56 от 28 декабря 1918 г. «для обслуживания духовных потребностей в войсках армии и флота, для поднятия в них религиозно-нравственного состояния и развития в защитниках Родины чувства патриотизма и преданности долгу» были введены должности главного священника армии и флота с управлением при Ставке Верховного главнокомандующего, а также священников фронтов, армий, отдельных корпусов и отдельных армейских групп, священно-церковнослужителей стрелковых, пехотных, казачьих и кавалерийских полков, госпиталей и лазаретов. В марте 1919 г. Управление было переведено из Ставки в штаб Верховного главнокомандующего, а в октябре 1919 г. при Военном министерстве была введена должность епископа армии и флота. В ноябре вместе с отступавшими белыми частями Управление покинуло Омск и обосновалось в Иркутске. В январе 1920 г., после падения правительства А. В. Колчака, Управление главного священника армии и флота и Управление епископа армии и флота прекратили свое существование. В феврале 1920 г. архиереи — члены Сибирского ВВЦУ были арестованы советской властью по обвинению в пособничестве Белой армии и антисоветской пропаганде. Из 13 преосвященных — участников Томского совещания 1918 г. трое оказались в эмиграции в Китае. Все они эмигрировали под угрозой репрессий.

Архиепископ Оренбургский и Тургайский Мефодий (Герасимов)², прежде чем покинуть Россию, предпринял ряд безуспешных попыток сохранить управление своей епархией. Когда Оренбург заняли большевики, архиепископ сначала перебрался в Челябинск. В сентябре 1918 г. Челябинское викариатство было преобразовано в самостоятельную епархию, однако до сентября 1919 г. кафедра оставалась без правящего епископа, так как первый епископ Челябинский и Троицкий Гавриил (Чепур)³ так и не смог добраться до Челябинска, в 1920 г. он эмигрировал за границу из Крыма. Оказавшись в Челябинске, архиепископ Мефодий 26 февраля 1919 г. сформировал там Временное Епархиальное управление⁴. Однако в сентябре 1919 г. на Челябинскую кафедру был назначен епископ Дионисий (Прозоровский),⁵ который и прибыл на место служения. С наступлением Красной армии оставшийся не у дел архиепископ Мефодий выехал на восток и в феврале 1920 г. оказался

в Харбине, где Приходским советом Свято-Никольского собора был приглашен для совершения воскресных и праздничных богослужений.

В августе 1920 г. в Харбин перебрался епископ Забайкальский и Нерчинский Мелетий (Заборовский)⁶, покинувший свою епархию вместе с отступавшими из Читы войсками атамана Семенова. Оказавшись за границей, он обратился к главе Российской духовной миссии в Китае епископу (с 1921 г. архиепископу) Иннокентию (Фигуровскому)⁷, который предоставил ему убежище на Харбинском подворье миссии, назначив на пост наблюдателя за делами подворья. Почти два года епископ Мелетий пытался управлять оставленной им епархией из Харбина.

Несколько позже, в 1923 г., в Харбин приехал епископ Владивостокский Михаил (Богданов)⁸, выехавший из Владивостока с последней волной беженцев осенью 1922 г. и поселившийся в Японии на правах беженца.

Помимо этих трех иерархов в эмиграции оказался Владивостокский vikарий — епископ Камчатский и Петропавловский Нестор (Анисимов)⁹. После захвата Петропавловска большевиками он также поначалу перебрался в Японию (февраль 1920 г.), где прожил больше года. Затем из-за невозможности вернуться в свою епархию вынужден был переехать в Харбин.

Большинство проживавших в Харбине русских беженцев были православной паствой из Забайкальской, Томской и Оренбургской епархий, которыми в разное время управлял архиепископ Мефодий (Герасимов), имевший репутацию пламенного патриота, отечески снисходительного архипастыря, неустанного молитвенника и опытного администратора. Епископ Мелетий (Заборовский) тоже был почитаем паствой за свой спокойный и добрый характер. Отличаясь особым вниманием к богослужению, он не пропускал даже будничных служб, нередко сам читал и пел на клиросе. Но самой большой любовью православных харбинцев пользовался «апостол Камчатки» — епископ Нестор (Анисимов), производивший впечатление одной своей внешностью: высокого роста, с крупными чертами лица и выразительными глазами, он всегда источал доброту и радость. Служил он очень торжественно и молитвенно, был хорошим проповедником. Хлебосольный, милостивый и щедрый, он уважал и ценил каждого человека, умел утешить и поддержать всякого, кто к нему обращался.

Летом 1921 г. в харбинской прессе впервые появились сообщения о возможном созыве Дальневосточного Церковного Собора. Предполагалось, что его главной темой будет обсуждение вопроса о переходе Дальневосточных епархий к самоуправлению, т. е. об организации ВВЦУ. Решающую роль в развитии событий сыграл приезд в Харбин делегатов из Забайкальской епархии. В начале июля 1921 г. в Чите состоялся Епархиальный съезд, на котором обсуждались проблемы церковного управления в Забайкалье. Поскольку глава епархии епископ Забайкальский Мелетий находился за границей, съезд постановил направить к нему делегацию с докладом о результатах работы съезда и об общем состоянии епархии. Делегация из Читы приехала в Харбин в середине июля. Как писала газета «Свет», одним из важных поручений делегации было «выяснение вопроса об образовании отдельной митрополии как высшего органа церковного управления на Дальнем Востоке, каковое является необходимым в виду оторванности церковью Д[альнего] В[остока] от Московского Патриарха». В сообщении говорилось, что это желание забайкальцев было сочувственно встречено находящимися в Харбине архиепископом Мефодием и епископом Нестором, предполагавшими для обсуждения вопроса устроить «особое совещание с привлечением широких кругов местного православного населения»¹⁰.

Делегаты из Читы передали епископу Мелетию документ с указаниями Высшей церковной власти — Постановление № 362 от 7 (20) ноября 1920 г. об организации церковного устройства «на случай разобщения епархии с Высшим церковным управлением или прекращения деятельности последнего». Постановление было принято Патриархом Тихоном, Священным Синодом и Высшим церковным советом в период, когда Русская Православная Церковь находилась под угрозой уничтожения¹¹. Как документ чрезвычайной важности его должны были получить архиереи всех епархий на территории России. В Забайкалье оно было передано епископом Челябинским Дионисием (Прозоровским).

23 июля 1921 г. Постановление № 362 было опубликовано харбинской газетой «Русский голос»¹². Газета передала содержание Постановления в значительно сокращенном и измененном виде. Значение этого документа будет осознано в эмиграции позже, когда начнутся споры об организации церковного

управления за границей, а пока в Постановлении видели лишь указание на возможность создания особого Дальневосточного церковного управления.

Из Китая этот важный документ был переправлен в Сремские Карловцы, и в начале 1922 г. Постановление № 362 было получено Высшим церковным управлением за границей. Копия документа была прислана архиепископом Пекинским Иннокентием (Фигуровским) вместе с письмом в ВЦУЗ, из которого следует, что глава Пекинской миссии, также как и Владивостокский епископ Михаил, не был сторонником созыва Дальневосточного Собора и устройства церковного самоуправления на Дальнем Востоке.

Как показывают документы, первые распоряжения ВЦУЗ, опиравшиеся на Постановление № 362, касались вопросов организации церковного управления на Дальнем Востоке. Сначала был изменен статус Пекинской миссии, которая была преобразована в епископию с учреждением двух викариатов — в Шанхае и Тяньцзине (в том же году перенесено в Ханькоу)¹³. По ходатайству архиепископа Иннокентия указом ВЦУЗ от 17 (30) января 1922 г. в сан епископа с присвоением титула Шанхайского и прав викарного архиерея был возведен архимандрит Пекинской миссии Симон (Виноградов)¹⁴. Это было самое первое распоряжение ВЦУЗ, опиравшееся на Постановление № 362¹⁵. Вскоре было принято решение о возведении в епископский сан еще одного члена миссии — архимандрита Ионы (Покровского)¹⁶. Самому начальнику миссии был установлен титул «епископа Китайского и Пекинского»¹⁷. Епископская хиротония обоих викариев задержалась до сентября 1922 г. по причине междоусобной войны в Китае, помешавшей епископам из Харбина приехать в Пекин¹⁸.

Следующее распоряжение ВЦУЗ, опиравшееся на Постановление № 362, было связано с одним из важнейших событий церковной жизни Дальнего Востока. Указом Высшего Церковного Управления Заграницей от 16 (29) марта 1922 г. в Харбине «временно» была учреждена самостоятельная епархия, главой которой стал архиепископ Мефодий с титулом Харбинский и Маньчжурский¹⁹. Официально епархия была образована по ходатайству управляющего КВЖД Б. В. Остроумова и архиепископа Мефодия, которые мотивировали свою просьбу указанием на большое количество православного населения Маньчжурии

(более 300 тыс. человек), отдаленность территории от епархиального управления во Владивостоке (28 церквей полосы отчуждения КВЖД составляли благочиннический округ Владивостокской епархии) и отсутствие связи со всероссийской церковной властью. В ответ на ходатайство Высшее церковное управление за границей, опираясь на Постановление № 362, издало указ о создании в Харбине временной епархии. Во исполнение указа архиепископ Мефодий направил епископу Владивостокскому Михаилу письмо от 14 июня 1922 г. за № 1 с извещением о своем вступлении в управление новосозданной епархией и просьбой принять в церковное общение. Управление КВЖД заявило о создании епархии 30 июня 1922 г. приказом за № 148.

Однако основание новой епархии было воспринято разными кругами эмиграции неоднозначно. Первый протест, адресованный Патриарху Тихону и Священному Синоду Русской Православной Церкви, заявил Владивостокский епископ, так как от его епархии отторгались приходы, составлявшие благочиннический округ²⁰. Главным аргументом протеста послужило указание на то, что следствием отделения этих церквей станет ослабление материального положения Владивостокской епархии. Другой причиной, создававшей затруднения для учреждения в Харбине самостоятельной епархии, епископ Михаил считал малочисленность храмов полосы отчуждения. Поэтому свое согласие на создание новой епископской кафедры он выражал при условии, что это будет не самостоятельная епархия, а викариатство Владивостокской. Архиепископ Пекинский Иннокентий, в свою очередь, настаивал на подчинении всех приходов Маньчжурии ведению Русской духовной миссии в Пекине, обосновывая свое мнение необходимостью вернуться к тому положению, которое существовало до 1907 г.²¹ Оба протеста приняты не были, о чем состоялось определение Зарубежного Синода от 19 мая (1 июня) 1923 г.

Третий протест поступил от группы мирян, которая направила архиепископу Мефодию анонимное послание²² с изложением своих претензий. В письме указывалось на «неканоничность» решения ВЦУЗ, поскольку, во-первых, архиепископ Мефодий был принят в Харбине как гость, для «временного» проживания; во-вторых, само учреждение новой епархии не признавалось необходимым. Кроме того, выражалось несогласие с назначением архиепископа Мефодия заграничной цер-

ковной властью, высказывались упреки о якобы состоявшихся увольнении любимых харбинцами священников и заменой их сторонниками главы новой епархии, выражалось недовольство открытием новых приходов, а также указывалось на тяжелое финансовое положение КВЖД, на которую ложилась тяжесть содержания архиерея и епархиальных учреждений²³.

Еще одно возражение против основания Харбинской епархии было высказано в 1930 г. бывшим секретарем русского посольства в Пекине В. В. Граве, который доказывал, что с точки зрения китайского законодательства епархия явилась незаконным учреждением: по китайским законам в стране имели право на существование лишь институты духовных миссий, а также церкви при посольствах и консульствах. По мнению Граве, легальный статус Харбинской епархии поддерживался исключительно «любезным отношением местных властей»²⁴.

Ответы на вышеприведенные высказывания против основания епархии могут быть даны следующие. Как уже говорилось, формальным основанием для ее учреждения стало Постановление № 362. Положение архиепископа Мефодия в Харбине (так же как и других архиереев-беженцев) было в каноническом отношении, действительно, уязвимо, так по церковным канонам архиерей не может совершать богослужения на территории чужой епархии без благословения правящего епископа. Однако в условиях эмиграции и большого наплыва беженцев канонические аспекты просто не обсуждались — все решала церковная икономия²⁵. Как показали дальнейшие события, прогнозы о материальных затруднениях КВЖД по содержанию архиерея и епархиальных органов управления также не оправдались (по крайней мере, до перехода КВЖД под советский контроль). И наконец, согласие китайских властей, хоть и неформальное, все-таки было.

Таким образом, все высказанные возражения оказались безосновательными. Оправданность существования в Харбине самостоятельной епархии доказана временем — до конца 1940-х гг. Харбинская епархия как часть Русской Православной Церкви за границей являлась центром православной русской диаспоры на Дальнем Востоке.

После появления самостоятельной епархии в харбинской прессе стали публиковаться сообщения о готовности дальневосточных епархий перейти на самоуправление по примеру

Сибирского и Юго-Восточного Временных церковных управлений. В апреле 1922 г. монархическая газета «Свет» дала еще более конкретные пояснения о том, что на предполагавшемся Дальневосточном Соборе должно быть создано Временное Высшее Церковное Управление по образцу существовавшего в Сербии ВЦУЗ во главе с митрополитом Антонием (Храповицким).

В 1922 г. зарубежные дальневосточные епархии и миссии находились в юрисдикции ВЦУЗ, которое, в свою очередь, подчинялось Всероссийской церковной власти. Такое положение сохранилось даже тогда, когда в жизни зарубежной части Русской Православной Церкви произошли неожиданные события, повлекшие за собой изменения в церковном управлении. Главным из них стало издание Патриархом Тихоном указа за № 348 от 5 мая 1922 г., согласно которому Высшее церковное управление за границей было упразднено «за политические от имени Церкви выступления», а управление западноевропейскими приходами передавалось одному из членов ВЦУЗ митрополиту Евлогию (Георгиевскому)²⁶. Через четыре месяца во исполнение указа Патриарха вместо упраздненного ВЦУЗ был учрежден Временный Архиерейский Синод, главой которого остался старейший из иерархов — митрополит Антоний (Храповицкий).

В период от закрытия ВЦУЗ до создания Архиерейского Синода РПЦЗ на Дальнем Востоке предпринимались самостоятельные попытки решить вопросы церковного управления. В июле 1922 г. архиепископ Харбинский Мефодий издал распоряжение, согласно которому была создана особая комиссия по подготовке Дальневосточного Церковного Собора, местом созыва которого должен был стать Харбин. Положение о Соборе было составлено лично архиепископом Мефодием и включало в себя 20 пунктов. Первый из них гласил, что Дальневосточный Церковный Собор собирается во исполнение указа Высшего церковного управления об организации церковной власти в местностях, находящихся вне общения с ним (т. е. Постановления № 362 от 7 (20) ноября 1920 г.)²⁷. В положении оговаривался состав Собора и указывались подлежащие обсуждению на нем вопросы, в основном они касались епархиального управления и проблем, связанных с жизнью приходов.

В августе 1922 г. вопрос о Церковном Соборе был поднят на Земском соборе во Владивостоке. Для его подготовки было созвано Епископское совещание, которое состоялось в ставке

правителя Земского края — Никольске-Уссурийском и длилось всего два дня — с 13 по 14 сентября 1922 г. На совещании было постановлено созвать Дальневосточный Церковный Собор в октябре, т. е. в самое ближайшее время. Газета «Земский Край» сообщала, что на Собор ожидалось прибытие около 50 членов. Среди них назывались: архиепископы — Харбинский Мефодий (Герасимов), Японский Сергей (Тихомиров) и Пекинский Иннокентий (Фигуровский), епископы — Забайкальский Мелетий (Заборовский), Камчатский Нестор (Анисимов), Селенгинский Софроний (Старков), архимандриты Симон (Виноградов) и Иона (Покровский), а также начальник Корейской миссии архимандрит Феодосий (Перевалов). Как говорилось в статье, в Соборе должны были участвовать «наличная здесь часть участников Всероссийского Поместного Собора и выборные от мирян, военного духовенства и приходов»²⁸. На Епископском совещании была рассмотрена и принята программа Собора, главным вопросом которой было создание на Дальнем Востоке Временного Высшего церковного управления.

Вопрос об организации церковного управления на Дальнем Востоке обсуждался с учетом местных особенностей, и для его разрешения имелись две возможности: 1) организовать Временное Высшее церковное управление по примеру ВЦУЗ, существовавшего в Сремских Карловцах; и 2) сохранить подчинение дальневосточных епархий и православных миссий ВЦУЗ как главному органу церковного управления для всех зарубежных епархий.

Первая возможность была продиктована шатким положением упраздненного патриаршим указом ВЦУЗ. Однако после ухудшения положения на Родине и создания за границей Временного архиерейского синода вопрос был решен в пользу Карловцев, что предполагало сохранение в эмиграции централизованного церковного управления.

Основной довод в пользу такого положения был высказан епископом Камчатским Нестором, который был убежден в том, что церковное управление в России было парализовано. «Патриарх Тихон арестован, большинство епископов расстреляно или так или иначе, но отстранено от управления Церковью. В жизнь Церкви внесен развал последними антиканоническими постановлениями большевистствующего духовенства: крещение в 18 лет, богослужение на русском языке, возведение женатых

священников в сан епископа и многое другое, поэтому, — как сказал епископ, — [есть] настоятельная необходимость в создании объединяющего церковного центра»²⁹.

Учитывая эти обстоятельства, на Епископском совещании в Никольске-Уссурийском было принято экстренное решение об изменении статуса находившейся на российской территории Камчатской епархии, которое в таком же срочном порядке было утверждено Зарубежным Синодом. 15 сентября, т. е. на следующий день после окончания работы совещания, епископ Владивостокский Михаил и епископ Камчатский Нестор были извещены телеграммой из Карловцев о выделении Камчатской епархии (полусамостоятельного викариатства Владивостокской епархии³⁰) в самостоятельную и образовании при ней Охотского викариатства. На Охотскую кафедру Синод благословлял рукоположить бывшего настоятеля Камчатского кафедрального собора, находившегося в это время во Владивостоке, протоиерея Даниила Шерстенникова.

15 сентября архиереи — участники Епископского совещания уже были в Харбине и участвовали в наречении архимандрита Симона (Виноградова) во епископа Шанхайского, викария Пекинской епархии. Хиротония состоялась 4 (17) сентября в Свято-Николаевском соборе, совершали ее архиепископ Харбинский Мефодий, епископ Забайкальский Мелетий и епископ Камчатский Нестор³¹. Глава Пекинской миссии архиепископ Иннокентий в Харбин не приехал, видимо, из-за несогласий, связанных с устройением церковных дел в Маньчжурии. Рукоположение архимандрита (до этого протоиерея) Даниила (Шерстенникова) во епископа Охотского состоялось в октябре 1922 г. во Владивостоке. В хиротонии участвовали епископ Владивостокский Михаил и епископ Камчатский Нестор.

Несмотря на активные действия Карловацкого синода по решению вопросов церковного управления на Дальнем Востоке, его власть не могла претендовать на полноту функций Всероссийской церковной власти. Это понимали и сами зарубежные иерархи, сохранявшие верность Всероссийскому Патриарху. Такие же настроения преобладали и в среде верующих.

Через полгода после официального учреждения Харбинской епархии, 27 сентября 1922 г., состоялось ее торжественное открытие, которое было приурочено к началу работы первого Епархиального собрания. Помимо вопросов, касающихся внут-

ренной жизни епархии, на собрании обсуждались и наиболее острые общецерковные проблемы. В частности, было принято обращение к Зарубежному Синоду, в котором духовенством и мирянами епархии высказывалось сыновнее послушание высшей церковной власти за границей, но при этом заявлялось о признании всеми православными Дальнего Востока главой Русской Православной Церкви Святейшего Патриарха Тихона, находившегося в это время под арестом. Харбинское Епархиальное собрание также осудило обновленческое ВЦУ, пытавшееся присвоить себе полноту церковной власти в России, и указало на необходимость скорейшего созыва Дальневосточного Церковного Собора³². Что касается внутренних вопросов, то для дальнейшего развития и упорядочения церковной жизни в новосозданной Харбинской епархии она была разделена на три благочиния — градо-харбинское, восточное и западное.

Таким образом, ближайшая деятельность новосозданного Зарубежного Синода напрямую касалась дальневосточных епархий и миссий. К концу 1922 г. в ведении Зарубежного Синода находились следующие дальневосточные епархии — Харбинская (за границей) и Камчатская с Охотским викариатством (на территории России), а также Пекинская, Японская и Корейская миссии³³.

В сложившихся обстоятельствах необходимость образования Дальневосточного ВВЦУ как органа церковного самоуправления на Дальнем Востоке оказывалась под вопросом. Во-первых, Зарубежный синод утратил бы свои функции объединяющего органа церковного управления за границей. Во-вторых, в случае организации такого ВВЦУ на территории России его центром должен был стать Владивосток. Однако в условиях политической нестабильности на родине Дальневосточное ВВЦУ могло свободно действовать только за границей, предположительно в Харбине, поскольку именно там осела большая часть русской православной эмиграции. С другой стороны, в Харбине уже существовала самостоятельная епархия, подчинявшаяся Зарубежному синоду, и такое положение представлялось наиболее целесообразным, поскольку Синод сохранял свои полномочия по управлению всей заграничной частью Русской Православной Церкви.

После захвата Владивостока большевиками и отъезда за границу епископа Владивостокского Михаила никто из дальневосточных архиереев больше не поднимал вопрос об организации

церковного управления на Дальнем Востоке в виде ВВЦУ, и он окончательно был решен в пользу подчинения находившихся за границей дальневосточных епархий и миссий Зарубежному синоду.

- ¹ 18 ноября 1918 г. в Сибири произошла смена власти — военный и морской министр Временного Всероссийского правительства адмирал А. В. Колчак был объявлен Верховным правителем России.
- ² Мефодий (Герасимов Маврикий Львович; 1856—1931), митрополит. Из семьи священника. Окончил Томскую духовную семинарию и Казанскую духовную академию. С 1882 г. псаломщик Алтайской духовной миссии. В 1885 г. принял монашеский постриг, после рукоположения в иеромонаха заведовал Алтайским катехизаторским училищем. В 1892 г. получил степень кандидата богословия. Обучая инородческих детей, составил собственные методики преподавания различных предметов. С 1893 г. архимандрит, начальник Алтайской миссии. В 1894 г. хиротонисан во епископа Бийского, викария Томской епархии. С 1898 г. епископ Забайкальский и Нерчинский, с 1912 г. — Томский и Алтайский, с 1914 г. — Оренбургский и Тургайский. Член Священного Собора Православной Российской Церкви 1917—1918 гг. В 1918 г. возведен в сан архиепископа. С 1920 г. в эмиграции. С 1922 г. архиепископ Харбинский и Маньчжурский; с 1929 г. митрополит (РПЦЗ). Скончался в Харбине.
- ³ Гавриил (Чепур Григорий Маркелович; 1874—1933), архиепископ. Из семьи генерала. В 1896 г. окончил Киевскую духовную академию со степенью кандидата богословия, в год окончания академии принял монашеский постриг. В 1910 г. хиротонисан во епископа Измаильского, второго викария Кишиневской епархии; с 1911 г. епископ Аккерманский, первый викарий той же епархии. В 1918 г. выслан румынскими властями из Бессарабии за отказ признать отделение Кишиневской епархии от Русской Православной Церкви; с того же года — епископ Челябинский и Троицкий, но кафедрой не управлял, так как не смог добраться до места служения. С 1920 г. в эмиграции. Член Карловацкого Собора 1921 г., член Архиерейского Синода РПЦЗ. Скончался в Сербии.
- ⁴ *Боже В. С.* Епископы Челябинские, викарии Оренбургской епархии (1908—1918). Челябинск, 2003. С. 196.
- ⁵ Дионисий (Прозоровский Дмитрий Дмитриевич; 1871—1937), архиепископ. Из семьи священника. По окончании Самарской духовной семинарии в 1891 г. служил псаломщиком, через год

рукоположен в иерея. В 1898 г. окончил Санкт-Петербургскую духовную академию со степенью кандидата богословия; во время обучения в академии принял монашеский постриг, рукоположен в иеромонаха (1898 г.). В 1901 г. возведен в сан архимандрита. С 1912 г. епископ Петровский, викарий Саратовской епархии; с 1916 г. — Кустанайский, викарий Оренбургской епархии; с 1919 г. епископ Челябинский и Троицкий. В 1922 г. арестован за «противодействие изъятию церковных ценностей». До 1925 г. отбывал срок в г. Челябинске и г. Владимире. С 1925 по 1928 г. архиепископ Оренбургский. В мае 1928 г. назначен членом Временного Патриаршего Священного Синода при Заместителе Патриаршего Местоблюстителя митрополите Сергии (Страгородском). С ноября 1928 по 1930 г. епископ Крымский и Феодосийский. С июня 1930 г. архиепископ Иркутский, с сентября 1933 г. — Минусинский, с января 1934 г. — Ачинский и Минусинский, с мая 1934 г. — Уфимский, с января 1936 г. — Ростовский [на-Дону] и Азовский. В марте 1936 г. арестован, срок заключения отбывал в г. Томске. 25 октября 1937 г. расстрелян.

6 Мелетий (Заборовский Михаил Васильевич; 1869—1946), митрополит. Из семьи священника. В 1889 г. по окончании Тобольской духовной семинарии рукоположен в сан священника. В 1891 г. овдовел, в 1898 г. принял монашеский постриг. В 1889 г. окончил Казанскую духовную академию со степенью кандидата богословия. С 1904 г. архимандрит. В 1908 г. хиротонисан во епископа Барнаульского, викария Томской епархии. С 1912 г. епископ Якутский и Вилюйский, с 1916 г. — Забайкальский и Нерчинский. В 1920 г. эмигрировал, жил в Харбине. С 1931 г. архиепископ Харбинский и Маньчжурский (РПЦЗ). В 1939 г. Архиерейским синодом РПЦЗ возведен в сан митрополита. В 1945 г. воссоединился с Московской Патриархией.

7 Иннокентий (Фигуровский Иван Аполлонович; 1863—1931), митрополит. Из семьи священника. Окончил 4 класса Томской духовной семинарии. В 1884 г. рукоположен в сан священника. Овдовев, продолжил учебу в Санкт-Петербургской духовной семинарии, затем в Санкт-Петербургской духовной академии. В 1890 г. принял монашеский постриг. В 1892 г. окончил академию со степенью кандидата богословия. С 1894 г. архимандрит, ректор Санкт-Петербургской духовной семинарии. С 1895 г. в Москве, в Покровском монастыре. С 1897 г. начальник Русской духовной миссии в Пекине. В 1902 г. хиротонисан во епископа Переяславского, викария Владимирской епархии. В 1921 г. возведен в сан архиепископа. С 1928 г. — митрополит (РПЦЗ). Скончался в Пекине.

- ⁸ Михаил (Богданов Михаил Александрович; 1867—1925), епископ. Из семьи священника. Окончил Казанскую духовную семинарию и Казанскую духовную академию. В 1892 г. рукоположен в сан священника; в 1902 г. принял монашеский постриг. С 1905 г. архимандрит, ректор Казанской духовной семинарии. Магистр богословия, почетный член Казанской духовной академии. В 1907 г. хиротонисан во епископа Чебоксарского, викария Казанской епархии. С 1914 г. епископ Самарский и Ставропольский. Член Священного Собора Православной Российской Церкви. В 1918 г. покинул свою епархию и перебрался на Дальний Восток. С 1919 г. управлял Владивостокской епархией. С 1922 г. в эмиграции. Жил в Японии, после землетрясения 1923 г. выехал в Харбин. Скончался в Харбине.
- ⁹ Нестор (Анисимов Николай Александрович; 1885—1962), митрополит. Из семьи военного чиновника. По окончании Миссионерских курсов при Казанской духовной академии принял монашеский постриг; в сане иеромонаха направлен миссионером на Камчатку. Основатель Камчатского православного братства. С 1912 г. начальник Камчатской духовной миссии. В 1914—1915 гг. добровольно участвовал в Первой мировой войне в качестве военного священника, руководил санитарным отрядом. В 1916 г. хиротонисан во епископа Петропавловского, второго викария Владивостокской епархии; после переименования епархий — епископ Камчатский и Петропавловский. Член Священного Собора Православной Российской Церкви 1917—1918 гг. В 1918 г. арестован советской властью, освобожден по требованию Собора. В 1919 г. находился в г. Омске, получил предложение от Верховного правителя России А. В. Колчака быть духовником казачьих войск, назначен на эту должность указом Сибирского ВВЦУ. В 1921 г. выехал в Японию, жил в Токио, неоднократно возвращался во Владивосток. В 1922 г. эмигрировал в Харбин, где основал Дом милосердия (с 1928 г. — Камчатское подворье). С 1933 г. архиепископ (РПЦЗ). В 1938 г. — в Малабарской духовной миссии в Индии. В 1945 г. воссоединился с Московской Патриархией и назначен управлять Восточно-Азиатским митрополичьим округом. С 1906 г. митрополит, Экзарх Московской Патриархии в Восточной Азии. В 1948 г. арестован в Харбине и переправлен в Москву, приговорен к 10 годам заключения в ИТЛ. Освобожден в 1957 г., с 1956 г. — митрополит Новосибирский и Барнаульский. С 1958 г. — временно управляющий Кировоградской и Николаевской епархией, в том же году уволен на покой. Скончался в Москве.
- ¹⁰ Свет. Харбин, 1921. 19 июля.
- ¹¹ Основные события 1920 г., связанные с политикой советской власти по отношению к Русской Православной Церкви: 6 января —

Патриарх Тихон вызван на допрос в ЧК, после чего святитель подвергся домашнему аресту; 12 июня — на Патриарха совершено покушение; 21 июля — состоялся допрос Первоиерарха на «Процессе Виленских мучеников»; 25 августа — вышел очередной циркуляр Наркомюста «О ликвидации мошей», началась новая волна арестов и расстрелов тех, кто не мирился с богоборческой политикой большевиков.

¹² Русский голос. Харбин, 1921. 23 июля.

¹³ *Поздняев Д., свящ.* Православие в Китае. М., 1998. С. 47.

¹⁴ Симон (Виноградов Сергей Андреевич; 1876–1933), архиепископ. Из семьи священника. Выпускник Казанской духовной академии. Монашество принял на первом курсе академии, его постриг совершал ректор — епископ Антоний (Храповицкий). В 1901 г. рукоположен в иеромонаха. С 1902 г. член Российской духовной миссии в Пекине. В 1907 г. возведен в сан архимандрита. Настоятель Харбинского подворья миссии (1919–1920). 4 (17) сентября 1922 г. хиротонисан во епископа Шанхайского, первого vicария Пекинской епархии. В 1931 г. указом Зарубежного синода назначен начальником Пекинской Миссии. С 1932 г. архиепископ. Скончался в Пекине.

¹⁵ ГА РФ. Ф.Р–6343. Д. 233. Л. 57–57об. См. приложения 12 и 13.

¹⁶ Иона (Покровский Владимир Ильич; 1888–1925), епископ. Из семьи священника. По окончании Калужской духовной семинарии поступил волонтером в Казанскую духовную академию. В 1912 г. принял монашеский постриг и через 3 дня был рукоположен в иеродиакона, а в 1913 г. в иеромонаха. По окончании академии в 1914 г. оставлен профессорским стипендиатом и одновременно назначен преподавателем академии в звании и. д. доцента. В течение летних каникул 1916 г. с разрешения ректора академии епископа Анастасия (Грисюка) исполнял обязанности священника в действующей армии при 83-й артиллерийской бригаде. Весной 1917 г. получил назначение на должность проповедника при штабе 11-й армии Западного фронта. В начале 1918 г. вернулся в Казань. Затем последовал новый период его биографии: арест большевиками в Перми, этапирование в Тюмень и освобождение по дороге войсками 1-й Степной сибирской стрелковой дивизии. В 1919 г. иеромонах Иона находился в Омске, назначен корпусным благочинным 11-го Яицкого армейского корпуса. Указом Сибирского ВВЦУ возведен в сан игумена. С октября 1919 г. — главный священник Оренбургской армии. С отрядом атамана А. И. Дутова отступал в Синьцзянь и Шанхай. После смерти Дутова уехал в Пекин. Указом ВЦУЗ возведен в сан архимандрита. 11 сентября 1922 г. хиротонисан во епископа Тяньцзиньского, затем —

епископ Ханькоуский, викарий Пекинской епархии, настоятель Маньчжурского подворья Пекинской миссии. Скончался в Ханькоу. В 1996 г. Архиерейским Собором Русской Православной Церкви за границей причислен к лику святых.

- 17 *Колобов М.В.* Бэй-гуань (осень 1938 г.): Главы из книги // Бэй-Гуань. М.-СПб., 2006. С. 167.
- 18 ГА РФ. Ф. Р–6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 60.
- 19 Титул был утвержден 19.08 (1.09)1922 г. указом ВЦУЗ за № 328.
- 20 ГА РФ. Ф. Р–6343. Оп. 1. Д. 236. Л. 137 об.
- 21 Приходы, находившиеся в полосе отчуждения КВЖД, в 1907 г. указом Святейшего Синода были изъяты из ведения Пекинской миссии и переданы в юрисдикцию Владивостокской епархии. Мотивировалось это тем, что приходы располагались на территории, прилегавшей к русской границе и являвшейся российской сферой влияния (См.: *Иванов П., прот.* Из истории христианства в Китае. М., 2005. С.141.)
- 22 Копии документа были направлены епископу Владивостокскому Михаилу, товарищу председателя правления КВЖД, и во Владивостокский епархиальный совет.
- 23 *Сумароков Е.Н.* XX лет Харбинской епархии. Харбин, 1942. С. 17–19.
- 24 Там же; Китайский Благовестник. 1930. № 17–18.
- 25 В данном случае имеется в виду «икономия» как принцип решения церковных вопросов с позиции снисхождения, имеющего целью пользу и спасение душ человеческих.
- 26 Сразу после подписания этого документа Патриарх был арестован, а о своих правах на всероссийское церковное управление заявила созданная ГПУ и зарегистрированная советской властью обновленческая группа «Живая церковь», ставившая своей целью «мирное сожительство с существующей государственностью». Зарубежные епископы не сомневались, что указ № 348 подписан Патриархом под давлением властей, и поэтому с момента его получения вопрос об организации высшей церковной власти за границей стал для них «самым мучительным и трудноразрешимым». Первый шаг к формальному исполнению указа Патриарха был сделан на Архиерейском Соборе в Сремских Карловцах — 2 сентября 1922 г. на основании Постановления № 362 был учрежден Временный Архиерейский Синод, принявший на себя полномочия упраздненного ВЦУЗ, которое фактически было сохранено под другим названием. Окончательное решение вопроса о церковном управлении за границей было отложено до Собора, который предполагалось созвать осенью 1922 г., однако Собор был отложен из-за «условий по-

литической жизни» и состоялся только в 1923 г. с участием одних иерархов.

27 *Сумароков Е. Н.* Указ. соч. С. 46.

28 Земский Край. 1922. 13 октября.

29 Уссурийское слово. 1922. 13 сентября.

30 Указом Святейшего Синода от 22 августа 1916 г. во Владивостокской епархии для Камчатской области была учреждена кафедра викарного епископа. 16 октября того же года в сан епископа Петропавловского был рукоположен начальник Камчатской духовной миссии архимандрит Нестор (Анисимов), который стал вторым викарием Владивостокской епархии (первым викарием именовался епископ Никольск-Уссурийский). Рукоположение епископа Нестора совпало с введением нового указа о переименовании епископских кафедр. Согласно «Инструкции викарным епископам с особыми в епархиях полномочиями», высочайше утвержденной 13 сентября 1916 г., были расширены права викариев в некоторых епархиях с «особыми местными условиями», каковыми были названы Вологодская, Вятская и Самарская. 5 октября того же года Инструкция вводилась в действие еще для трех епархий — Владивостокской, Екатеринославской и Ставропольской. Все шесть кафедр и их викариатства, которые попадали под действие инструкции, были переименованы. Согласно этому документу, епископ Владивостокский стал Приморским и Владивостокским, а его второй викарий — Камчатским и Петропавловским. Таким образом, Камчатская кафедра получила статус полусамостоятельного викариатства, каковым и оставалась до 1922 г. (См.: Церковные Ведомости. СПб., 1916. № 40. С. 357–359; *Грюнберг П. Н.* Краткий очерк истории устройства Петропавловской и Камчатской епархии // 300 лет Православия на Камчатке. М.: ПСТГУ, 2005. С. 177.)

31 Свет. Харбин, 1922. 15 сентября.

32 Свет. Харбин, 1921. 26 февраля.

33 Указом Священного Синода Русской Православной Церкви от 17 ноября 1921 г. Корейская миссия была изъята из ведения Владивостокской епархии и передана в управление епископу Токийскому и Японскому. 15 декабря 1922 г. Зарубежным синодом было принято определение, подтверждавшее передачу Корейской миссии в подчинение архиепископу Японскому Сергию (Тихомирову).

А. Мазырин, свящ.

ЛЕГАЛИЗАЦИЯ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ: НЕЗАВЕРШЕННЫЙ ПУТЬ ДЛИННОЮ В ЧЕТВЕРТЬ ВЕКА*

Процесс вхождения Московской Патриархии в правовое поле советского государства ввиду атеистической направленности его официальной идеологии оказался весьма болезненным и растянулся более чем на четверть века до 1945 г., причем и тогда фактическое положение Патриархии с советским законодательством полностью согласовано не было.

Первоначально советская власть легализировать Церковь как институт вообще не планировала, питая иллюзию, что она (Церковь) вскоре просто исчезнет. Декретом СНК РСФСР «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» от 23 января 1918 г. Церковь лишалась прав юридического лица. То есть *de jure* как единой организации ее больше не было. Легально могли существовать только местные религиозные общины, с которыми власть заключала договоры о пользовании церковным имуществом¹. VIII отдел Наркомата юстиции РСФСР, который должен был проводить в жизнь ленинский декрет, прямо был назван «Ликвидационным».

Декрет Временного рабоче-крестьянского Правительства Украины от 22 января 1919 г. «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» почти дословно повторял свой российский прототип, но про лишение церковных и религиозных организаций прав юридического лица в нем сказано не было². Это «упущение» было исправлено Декретом СНК УССР от 3 августа 1920 г. «О согласовании законодательной практики УССР и РСФСР по вопросу об отделении церкви от государства»³.

* Исследование проведено при финансовой поддержке РГНФ, проект № 07–01–00180а.

Однако на практике ликвидация организационной структуры Церкви оказалась не таким легким делом, как поначалу казалось большевикам. De facto возглавляемое Патриархом Тихоном Высшее церковное управление, хотя и поставленное вне советского закона, преследуемое и существенно умалившееся численно⁴, первые четыре года после издания ленинского декрета продолжало существовать.

Приступить вплотную к ликвидации патриаршего управления власть смогла только в 1922 г. в ходе развернутой тогда кампании изъятия церковных ценностей. В начале января 1922 г. в резиденции Патриарха на Троицком подворье был произведен обыск. «Причиной обыска, — рапортовал вскоре после его проведения начальник 6-го («церковного») отделения Секретного отдела ВЧК А. Ф. Рутковский, — послужили неоднократно получаемые сведения о том, что так называемый Епархиальный Совет и др. высшие церковные управления, не имеющие прав юридического лица, согласно декрету об отделении церкви от государства, присваивают себе функции экономического, юридического, финансового и др. характера. В этом отношении церковники, во главе с Беллавиным, злостно игнорируют узаконения Соввласти, естественно, вызывая органы власти в лице ЧК к своевременной ликвидации незакономерностей»⁵.

С точки зрения власти вообще само по себе существование церковной иерархии было «незакономерностью»: советские законы не давали никаких преимуществ одним «служителям культа» перед другими, Патриарх имел прав не больше, чем последний псаломщик. Во время процесса «московских церковников» по делу об изъятии церковных ценностей в мае 1922 г. Патриарху Тихону было прямо объявлено о незаконности организации, называемой «Православной иерархией». «Вы знаете, — заявил ему 5 мая 1922 г. председатель Московского ревтрибунала М. Бек, — о том, что церкви переданы в распоряжение групп верующих и никаких объединяющих организаций, в том числе и Иерархии, как юридического лица, декрет не предусматривает?» — «Знаю», — ответил Патриарх. «Значит, здесь вы тоже сознательно не хотели подчиниться». — «Это дело внутреннее, можно завести Патриарха, а можно завести и митрополита»⁶. Трибунал таким объяснением удовлетворен не был и в тот же день постановил: «Привлечь гр-н Белавина и Фенаменова (так в тексте документа, правильно: Беллавина и Феноменова. — А. М.), именуемых

организацией “православной иерархии” — первый — Патриархом Тихоном, второй — архиепископом Никандром — к судебной ответственности»⁷.

Место православной иерархии, согласно секретному плану, предложенному Политбюро в марте 1922 г. Л. Д. Троцким, должны были занять при негласном содействии власти «советские» или «сменовеховские попы». «Мы должны, — писал Троцкий, — во-первых, заставить сменовеховских попов целиком и открыто связать свою судьбу с вопросом об изъятии ценностей; во-вторых, довести их эту кампанию внутри церкви до полного организационного разрыва с черносотенной иерархией, до собственного нового собора и новых выборов иерархии»⁸. При этом Троцкий отмечал, что «сменовеховское духовенство надлежит рассматривать как опаснейшего врага завтрашнего дня»⁹.

После ареста Патриарха в мае 1922 г. группа «сменовеховских попов» объявила себя Высшим церковным управлением (ВЦУ). Что делать с этим новоявленным управлением, власть поначалу сама не знала. 24 мая Троцкий предложил три варианта: «1) сохранение патриаршества и выборы лояльного патриарха; 2) уничтожение патриаршества и создание коллегии (лояльного синода); 3) полная децентрализация, отсутствие всякого центрального управления». При этом Троцкий предлагал выждать и оттянуть «Собор» месяца на два или более. «Гораздо выгоднее, — писал он, — если между этими тремя ориентировками разгорится серьезная борьба»¹⁰. Борьба между различными группировками в расколе действительно разгорелась очень быстро, в результате обновленческий «Собор» «оттянулся» почти на год.

Тем временем ВЦИК издал специальный декрет «О порядке созыва съездов и всероссийских совещаний различных союзов и объединений и о регистрации этих организаций» от 12 июня 1922 г. Согласно первому пункту этого декрета, «съезды или всероссийские совещания различных организаций, союзов и объединений, созываемых по инициативе ли этих организаций или ведомствами, не могут созываться без соответствующего на то разрешения Народного Комиссариата Внутренних Дел». Второй пункт декрета гласил: «Поручить Народному Комиссариату Внутренних Дел произвести в двухнедельный срок со дня опубликования настоящего постановления регистрацию всех обществ, союзов и объединений (научных, религиозных,

академических и прочих)... и не допускать открытий новых обществ и союзов без соответствующей регистрации в Народном комиссариате внутренних дел по утверждению устава соответствующим органом. Общества, союзы и объединения, не зарегистрировавшиеся в указанный срок, подлежат немедленной ликвидации»¹¹. Естественно, в условиях того времени провести съезд с разрешения НКВД могли только обновленцы. Соответственно «тихоновцы» попадали под второй пункт и подлежали «немедленной ликвидации».

Однако и сохранять обновленческое ВЦУ власть не собиравалась. На заседании Антирелигиозной комиссии ЦК РКП(б) от 27 февраля 1923 г. было постановлено, чтобы предстоящий обновленческий «Собор» (съезд) провел полностью декрет об отделении Церкви от государства, ликвидировав ВЦУ и все его местные органы. Спустя два дня начальник 6-го отделения СО ГПУ и по совместительству секретарь Антирелигиозной комиссии Е. А. Тучков направил ее председателю Е. М. Ярославскому памятную записку, в которой сообщил, что члены ВЦУ желают сохранить ВЦУ и после «Собора». Тучков видел в этом определенный резон, поскольку с упразднением ВЦУ «у противников обновления всякий страх отпадет»¹².

Записка Тучкова была разослана членам Политбюро, которое 8 марта постановило:

- «а) Признать необходимым дальнейшее существование ВЦУ.
- б) Предложить комиссии принять меры к тому, чтобы при принятии Собором декрета об отделении церкви от государства в достаточно эластичной форме были сохранены права ВЦУ»¹³.

Во исполнение этого постановления Политбюро в спешном порядке была разработана и 27 апреля 1923 г. издана (аккуратно к обновленческому «Собору») инструкция НКЮ и НКВД РСФСР, которая допускала, что «губернские и всероссийские съезды религиозных обществ могут избирать исполнительные органы»¹⁴. Таким «исполнительным органом» и стал избранный обновленческим «Собором» «Высший Церковный Совет». Разумеется, эта легализация не распространялась на управление «тихоновской» Церкви, глава которой должен был в ближайшее время сесть на скамью подсудимых и получить смертный приговор.

Однако, как известно, обстоятельства (внутренние и внешние) заставили большевистское руководство отказаться от плана расстрела Патриарха Тихона, и вскоре (в июне 1923 г.) он

после «раскаяния перед советской властью» был освобожден. Патриаршее управление в виде временного Синода было восстановлено, но, в отличие от обновленческого ВЦС (с августа 1923 г. — «Священного Синода»), легализовано не было, что, конечно, сильно затрудняло его деятельность.

В связи с этим 23 ноября 1923 г. председатель «тихоновского» Московского епархиального управления священник Василий Виноградов обратился (очевидно, с ведома Патриарха) к члену Президиума ЦИК СССР П. Г. Смидовичу «с неотступной мольбой о том, чтобы Высшая Государственная Власть обратила внимание на крайне ненормальное в настоящее время положение в государстве Православной Церкви, возглавляемой Патриархом Тихоном». «Хотя эта церковная организация объединяет собою подавляющее большинство русского православного населения, она, вследствие состояния под судом ее главы — Патриарха Тихона, оказывается не имеющей никакой определенной легализации», — писал священник В. Виноградов¹⁵.

Власть, однако, не спешила с легализацией Патриаршего управления. Отсутствие легального статуса было одним из инструментов давления на Патриарха. Легализацию власть готова была предоставить только в обмен на такие шаги, которые скомпрометировали бы Патриарха и в глазах верующих и спровоцировали бы новые церковные разделения. «Отношение Тучкова к Патриаршему Управлению, — вспоминал позднее ставший протопресвитером Василий Виноградов, — это было нечто вроде игры кошки с мышкой. С одной стороны, он дает постоянно чувствовать патриаршему управлению то, что оно и без того хорошо чувствовало и сознавало, а именно, что оно — нелегальная организация, не имеющая в Сов. России права на существование, и потому в любой момент ГПУ при малейшем неудовольствии может это управление закрыть и всех членов его перееарестовать, а с другой стороны, тот же Тучков ультимативно предъявляет к нему требования о проведении в церковную жизнь различных мероприятий и притом таких, проведение которых равносильно было актам сознательного саморазвала, самоуничтожения. Каждое такое требование сопровождалось обещанием дарования легализации в случае исполнения и угрозами разгона, уничтожения органов церковного управления и ареста всех его членов — в случае неисполнения»¹⁶.

«Тучков, — вспоминал далее протопресвитер Василий, — ставил разные неисполнимые или трудноисполнимые условия, среди которых самое непереносимое и в то же время самое неприемлемое было требование заочного суда и лишения сана всех архиереев, бежавших от большевиков за границу и образовавших в Карловцах новый церковно-административный центр заграничной Церкви. На это требование патриарх отвечал самым решительным отказом. Таким образом, вопрос о легализации, так крайне необходимой для сколько-нибудь сносного функционирования центральных и местных органов патриаршего управления... безнадежно застревал на мертвой точке. Но весной 1924 г. Тучков вдруг занял в вопросе легализации как будто самую доброжелательную позицию и сам указал, как обойти этот мертвый пункт»¹⁷.

Изменению позиции Тучкова предшествовало заседание Антирелигиозной комиссии, которая 26 февраля 1924 г. постановила: «Организацию Синода Тихону разрешить при условии, если он введет в Синод ряд лиц, хорошо ведомых ОГПУ»¹⁸. Надо заметить, что от этого условия существования Патриаршего Синода власть не отступала и в последующие годы. Лицо, «хорошо ведомое ОГПУ», определилось достаточно быстро. Им стал самый, вероятно, одиозный обновленческий деятель «протопресвитер» Владимир Красницкий. 8 апреля 1924 г. Антирелигиозная комиссия постановила: «Принимая во внимание, что введение Красницкого к Тихону в Управление политически выгодно, поручить тов. Тучкову таковое осуществить и, если одних словесных воздействий будет недостаточно, тактично применить другие меры»¹⁹. Протопресвитер Василий оставил свое описание того, как Тучков «воздействовал» на Патриарха: «Он объяснил патриаршему управлению, что главное препятствие к легализации патриаршего управления лежит собственно не в вопросе о лишении сана заграничных архиереев, а в том, что в патриаршем управлении сидят исключительно все люди, которым Советская власть доверять не может, а вот если бы патриаршее управление включило бы в свой состав хоть одного такого члена, к которому Советская власть имеет полное доверие, то для легализации патриаршего управления не будет никаких препятствий, и в этом случае Советская власть согласна на существование при Патриархе в полном составе обоих

органов высшего церковного управления, предусмотренных Собором 1918 г. — Свящ. Синода и Высшего Церковного Совета»²⁰.

Власть настолько была заинтересована во внедрении Красницкого в патриаршее управление, что пошла на закрытие следственного дела Патриарха Тихона, поскольку формально именно его подследственное состояние препятствовало легализации. Это позволило Патриарху обратиться 12 апреля с заявлением к председателю ЦИК М. И. Калинину, в котором он писал: «... и в силу известного декрета об отделении Церкви от Государства, и в силу 13 ст. Конституции... и я, и находящиеся при мне органы церковного управления — Священный Синод, а на местах, по епархиям, органы епархиального управления должны были бы существовать легально, как признанные законом»²¹.

8 мая 1924 г. с аналогичным обращением Патриарх Тихон обратился к председателю Совнаркома А. И. Рыкову, который, в свою очередь, обратился за «исчерпывающей справкой» по данному вопросу к наркому юстиции Д. И. Курскому²². В ответном секретном письме Курский написал: «После прекращения дела о патриархе Тихоне ВЦИКом, полагаю, не имеется для так называемой Тихоновской Церкви препятствий идти путем легализации своей организации наряду с обновленческой». Но при этом Курский указывал, что путь к этой легализации у «тихоновцев» должен быть таким же, как и у обновленцев, — через созыв разрешенного НКВД съезда и избрание его исполнительного органа. «В заявлении патриарха Тихона не приводятся данные о такого рода легальных шагах, но видно стремление укрепить свою позицию, не прибегая фактически к созыву съезда, а между тем после издания декрета об обществах и союзах без такой легализации, так называемая Тихоновская церковь не может претендовать на сохранение своих органов управления»²³.

Конечно, против съезда (или, по-церковному, Собора) Патриарх ничего иметь не мог. Но власть позволяла созвать только такой Собор, на котором была бы широко представлена так называемая «Живая Церковь», возглавляемая Красницким. Тогда Патриарх Тихон уступил давлению и обратился 19 мая 1924 г. с посланием к православным архиереям, в котором призвал их «организовать Епархиальные Советы; по положению, установленному Поместным Собором 1917–1918 гг., которые в первую очередь озаботятся делом подготовки очередного Поместного

Собора Российской Церкви». «В составе означенных епархиальных Советов, — гласило далее патриаршее послание, — следует избрать представителей духовенства и мирян епархий, как доселе твердо стоявших на канонических основах Поместного Собора 1917–1918 гг., так и вошедших ныне в общение с Нами лиц, состоящих в революционной группе православного белого духовенства и мирян “Живая Церковь”»²⁴.

Одновременно журнальным постановлением временного Синода от 21 мая 1924 г. предполагалось воссоздание полного присутствия Священного Синода и Высшего церковного совета, причем в последний в качестве заместителя председателя и должен был войти «протопресвитер» Красницкий (председателем ВЦС являлся сам Патриарх). Красницкий передал заявление об организации Патриаршего ВЦУ в НКВД (сделать это ему как тесно связанному с «органами» было несложно). Одновременно с этим он подал в ОГПУ рапорт: «Представляя при сем заявление патриарха Тихона в НКВД об организации им Высшего церковного управления, в составе двух органов Священного Синода и Высшего церковного совета в общем числе с самим Патриархом Тихоном из двадцати четырех лиц, с просьбой его о регистрации как вышеуказанных органов, так и призванных им лиц, считаю долгом заявить, что политического доверия заслуживает, до известной степени, только второй орган — Высший церковный совет, первый же — Священный Синод — по составу своему такового доверия заслуживать не может, как состоящий наполовину из лиц — находящихся под судом и под стражей»²⁵.

В ответ на ходатайство и с учетом «разъяснительного» рапорта Центральное административное управление НКВД 10 июня 1924 г. выдало Красницкому справку о временной регистрации Высшего церковного совета (без Синода). Справка выглядела так: «Настоящая выдана гр. Красницкому в том, что согласно его ходатайства ЦАУ НКВД приняты заявления о регистрации т. н. “Синода” и “Высшего церковного Совета”, организуемых служителями православного религиозного культа, т. н. патриархом Тихоном, митрополитами: Тихоном Уральским, Серафимом Тверским, Петром Крутицким, протопресвитером Красницким... (далее были перечислены еще 11 членов ВЦС и два кандидата. — А. М.). Впредь до утверждения и регистрации “Высшему церковному Совету” разрешается осуществление

своей деятельности на основах декрета об отделении церкви от государства и школы от церкви от 23/1—1918 года и дополнительно изданных узаконений и инструкций»²⁶.

Этой справкой Патриарх Тихон впервые с января 1918 г. обретал некое подобие легальности, но, скорее всего, он этой справки даже не увидел: переданная в ОГПУ, она была приобщена к следственному делу Патриарха, в котором и хранится поныне. Зарегистрированный Высший Церковный Совет с участием Красницкого оказался мертворожденным. Этот проект, столь «политически выгодный» с точки зрения АРК, естественно, не мог не смутить широкие круги православных. В результате 28 июня 1924 г. Патриарх Тихон направил Тучкову письмо: «Евгений Александрович! По долгому и тщательному размышлению, приняв во внимание многочисленные заявления пастырей, и в особенности верующих — мирян, о нежелательности какого либо общения с о. Красницким, сообщаю Вам, что я почитаю благовременным прекратить всякие переговоры о примирении с о. Красницким и подписи на журнале от 21 мая 1924 года об организации при мне Высшего церковного управления считаю недействительными — аннулированными»²⁷.

Такое решение Патриарха было встречено с радостью и облегчением в православной среде, но оно означало, что Патриаршее управление снова становится нелегальной организацией. «Игра кошки с мышкой», как выразился протопресвитер Василий Виноградов, продолжалась.

Через три месяца после завершения истории с Красницким Патриарх Тихон снова попытался получить легализацию, направив 18 сентября 1924 г. заявление в административный отдел Моссовета с приложением «Положения о Церковно-Канонической Православной Иерархической Организации». Первый пункт этого «Положения» гласил: «Церковно-Каноническая Православная Иерархическая Организация имеет целью пастырское руководство, согласно правилам Вселенских и Поместных Соборов, церковною жизнью групп и общин верующих, исповедующих христианское учение по чину и уставам Вселенской Православной Восточной Церкви в Московской губернии». Область компетенции проектируемой организации, таким образом, очерчивалась весьма скромно. Вторым пунктом «Положение» особо подчеркивало: «В своей деятельности Организация в точности руководствуется Декретом Совета Народных Комиссаров

от 23 января 1918 г. об отделении церкви от государства и издаваемыми в дополнение и развитие означенного Декрета указаниями и инструкциями». Состав Организации определялся так: «Во главе Церковно-Канонической Православной Иерархической Организации стоит избранный Поместным Собором и ответственный перед ним за все свои действия Православный Патриарх, являющийся в то же время правящим архиереем Московской области. Его заместителем является Митрополит Крутицкий»²⁸.

В следственном деле Патриарха Тихона сохранилась записка Е. А. Тучкова с перечнем его условий легализации Патриаршего управления:

- «1) Декларация.
- 2) Уволить 3-х архиереев.
- 3) Суд действий над заграничн[ыми архиереями].
- 4) Принятие н[ового] стиля.
- 5) Декларация о соборе»²⁹.

Требования эти для Патриарха были неприемлемыми, дело снова на время остановилось. В очередной раз с ходатайством о регистрации Священного Синода Патриарх обратился в СНК СССР 28 февраля 1925 г.³⁰ Одновременно он обратился к Е. А. Тучкову с просьбой «оказать должное содействие к беспрепятственному выезду на места своего служения тех архиереев, кои ныне проживают в Москве и кои доселе, по тем или иным обстоятельствам, не имеют возможности жить в своих городах, управляя епархиями и викариатствами»³¹. Тучков требовал в ответ подписать просоветское послание («Декларацию») с программой мер борьбы с «церковной контрреволюцией» внутри страны и за рубежом. Против деятельности Синода, намеченной в этом послании, Тучков не возражал³². Однако Патриарх подписывать послание не стал³³. Соответственно Синод регистрации не получил, равно как и высланные епископы не получили возможности вернуться к управлению своими епархиями и викариатствами.

На этом история попыток Патриарха Тихона получить легализацию завершилась. 7 апреля 1925 г. он скончался. Проблема церковной легализации перешла в наследство его преемнику — Патриаршему местоблюстителю митрополиту Крутицкому Петру (Полянскому).

Через восемь дней после кончины Патриарха в «Правде» и «Известиях» было опубликовано его так называемое

«Предсмертное завещание» — та самая направленная против «черносотенцев» «Декларация», которую Святейший Тихон отказывался подписывать. Митрополит Петр, если верить опубликованному 14 мая 1925 г. в «Известиях» интервью с ним, подтвердил «подлинность завещания патриарха Тихона», а на вопрос: «Когда намерены вы осуществить чистку контрреволюционного состава духовенства и черносотенных приходов, а также созвать комиссию для суда над зарубежными архиереями?» — ответил: «Для меня, как местоблюстителя патриаршего престола, воля Патриарха Тихона священна, но я один не правомочен провести в жизнь эти пункты завещания. Сейчас я занят конструированием организации церковного управления, после чего немедленно будет приступлено к выполнению этих заданий»³⁴.

В действительности устраивать «чистку контрреволюционного состава духовенства» и затевать суд над зарубежными архиереями Патриарший местоблюститель никакого желания не имел, поскольку понимал, что это приведет к расколу в Церкви, что, собственно, и нужно было власти.

Были, однако, тогда в Русской Церкви деятели, которые не считали возможный новый раскол чрезмерной платой за легализацию. Среди них особым образом выделялся епископ Можайский Борис (Рукин). Согласно его собственным показаниям, данным осенью 1925 г., события развивались так: «Вскоре после смерти патриарха мною был поднят вопрос о необходимости, во-первых, установления в церкви соборного начала, которое ясно было подтверждено Собором 17–18 года; во-вторых, о необходимости установить ясное отношение с существующей гражданской властью в смысле заявления нашей аполитичности и желания жить с властью в мире и о необходимости ходатайствовать перед властью о даровании церкви свободы и законного существования. Митрополит ответил мне, что мы не имеем права собирать собрания и рассуждать и что нам собрание разрешено не будет»³⁵.

О своих обращениях к митрополиту Петру епископ Борис в 1927 г. поведал и более широкой аудитории в особой брошюре, которую власть ему разрешила издать: «Уже через месяц (после кончины Патриарха Тихона. — А. М.) епископы подняли вопрос о необходимости образования какого-либо органа управления, так как единоличное управление, во-первых,

абсолютно неканонично, идет вразрез с самой сутью христианства и успело внести целую смуту в жизнь Церкви, а главное ничем не вызывалось, т. к. препятствий со стороны гражданской власти к легализации Синода или Совета не было. Митрополит Петр, тем не менее, решительно отказывался принять меры к организации временного Церковного Высшего органа, заявив, что он будет управлять единолично, и не поднимал вопроса о созыве Поместного Собора. Епископы, по соборным определениям 1917 года, должны были после нескольких представлений устранить митрополита Петра и сами исполнить веления Собора, но они или не решались, или не желали больших неприятностей, тем более что не было организованного управления»³⁶.

Что стояло за выступлением епископа Бориса, многим в Церкви было ясно уже тогда. Сейчас, с открытием ранее секретных материалов, их догадка подтверждается документально. В своих показаниях епископ Борис сам раскрыл, кому принадлежала инициатива начать переговоры о легализации и на каких условиях: «В мае [еся]це (1925 г. — А. М.) мне было предложено неким Полянским образовать инициативную группу “Защиты Православия” и подать соответствующее ходатайство во ВЦИК». «Некий Полянский» (Иван Васильевич, однофамилец митрополита Петра) — это второй человек в 6-м отделении Секретного отдела ОГПУ, будущий преемник Тучкова на посту начальника этого отделения. Епископ Борис несколько исказил предложение Ивана Васильевича и был тут же поправлен следователем: не просто «Защита Православия», а «Защита Православия от политиканства». «Это неопределенно, — попытался вывернуться епископ Борис. — Мы отказываемся от всяких политических предпочтений». — «Защита Православия от политиканства», — еще раз твердо повторил следователь. — «Это несущественно, — упорствовал, в свою очередь, епископ Борис. — Теперь дальше. С ходатайством легализовать эту группу с разрешением церкви существовать на началах Соборности, свободы и полного устранения политического предпочтения, это буквальное выражение, т. е. о легализации или о признании законного в государстве существования православной церкви. Православная церковь в этом заявлении решительно и категорически отмежевывается от всяких новшеств и, в частности, от обновленчества».

Далее епископ Борис показывал, что он направил Полянского (Ивана Васильевича) к митрополиту Петру, с тем чтобы тот высказал по этому поводу свое мнение. «С своей стороны я просил чтобы митрополит обратил очень серьезное внимание на положение церкви и именно на это дело, тем более что оно было чревато большими положительными последствиями для нашей православной церкви. Полянскому я прямо сказал, что без большинства епископов при всем сочувствии этому делу — начать его я не могу. Митрополит решительно отклонился принять какое бы то ни было участие в этом деле и как бы то ни было попытаться даже помочь церкви в такой исключительный для православия момент. Обо мне уже пошли по городу слухи, что я красный, что внушаю разделение, что я образу какую-то свою церковь, и слухи, несомненно, неправильные, к тому, чтобы подорвать среди верующих масс мой авторитет. Выступление против меня было настолько решительно, что я должен был прекратить вскоре всякие разговоры по указанному вопросу»³⁷.

Неприятие Церковью инициативы епископа Бориса весьма показательно. На роль руководителя нового всероссийского раскола он подходил плохо. Осенью 1925 г. просоветскую оппозицию митрополиту Перу возглавил другой иерарх — досрочно освобожденный из тюрьмы архиепископ Екатеринбургский (Свердловский) Григорий (Яцковский).

11 ноября 1925 г. Антирелигиозная комиссия на своем очередном заседании приняла постановление: «а) поручить Тучкову ускорить проведение наметившегося раскола среди тихоновцев; б) в целях разоблачения монархических стремлений Петра, местоблюстителя патриаршества, поместить в “Известиях” ряд статей, компрометирующих Петра, воспользовавшись для этого материалами недавно закончившегося обновленческого собора; в) просмотр статей поручить т.г. Степанову, Красикову и Тучкову; г) им же поручить просмотреть готовящуюся оппозиционной группой декларацию против Петра; д) одновременно с опубликованием статей поручить ОГПУ начать против Петра следствие»³⁸.

Все это не означало еще, что митрополита Петра неминуемо арестуют. ОГПУ еще надеялось, загнав его в угол, вынудить пойти на уступки. Весьма осведомленный современник митрополита Петра Г. А. Косткевич писал в 1930 г.: «Пред лицом уже прямой и для всех очевидной угрозы ареста — Тучков от имени

правительства начал вести с м[итрополитом] Петром переговоры о “легализации”, т. е. официальном оформлении Управления Православной Церковью, каковую до сих пор не имела, находясь на нелегальном положении. Эта “легализация” обещала облегчить бесправное положение Церкви, но требовала принятия митрополитом Петром ряда условий — как-то: 1) издания декларации определенного содержания, 2) исключения из ряда управляющих — неугодных власти епископов, т. е. устранения их от церк[овной] жизни, 3) осуждения заграничных епископов и 4) в дальнейшем определенный контакт в деятельности с Правительством в лице Тучкова. За это обещалось официальное оформление Управлений и неприкосновенность тех епископов, кои будут назначены на епархии по соглашению с Властью»³⁹. Из протокола допроса митрополита Петра от 12 декабря 1925 г. (первого после ареста) следует, что Тучков «обещал Синод»⁴⁰.

«Предлагая м[итрополиту] Петру свои условия в момент, когда ему угрожала уже личная непосредственная опасность, — продолжал Косткевич, — Правительство, безусловно, рассчитывало, что, желая сохранить свободу и спасти себя от грядущих испытаний, м[итрополит] Петр пойдет невольно на уступки. Однако, пренебрегши всеми личными соображениями, м[итрополит] Петр решительно отказался от предложенных ему условий и, в частности, отказался и подписать предложенный Тучковым текст декларации»⁴¹.

Зная, что его со дня на день могут арестовать, митрополит Петр совместно с единомышленными ему епископами составил проект собственной декларации — обращения к СНК. Эта декларация была совсем не такой, какую ждал от Местоблюстителя Тучков. Митрополит Петр прямо писал о ненормальном и бесправном положении Православной Церкви. Сам тон обращения Предстоятеля Православной Российской Церкви к «народным комиссарам» был таким, что становилось ясно: ни на какие компромиссы, роняющие достоинство Церкви перед богоборческой властью, Патриарший местоблюститель не пойдет, какому бы шантажу он ни подвергался.

«Возглавляя в настоящее время после почившего Патриарха Тихона Правосл[авную] Церковь на территории всего Союза и свидетельствуя снова о политической лояльности со стороны Правосл[авной] Церкви и ее иерархии, я обращаюсь в Совнарком с просьбой, во имя объявленного лозунга о революционной

законности сделать категорические распоряжения ко всем исполнительным органам Союза о прекращении административного давления на Православную Церковь и о точном выполнении ими изданных центральными органами власти узаконений, регулирующих религиозную жизнь населения и обеспечивающих всем верующим полную свободу религиозного самоопределения и самоуправления. В целях практического осуществления этого принципа, я прошу, не откладывая далее, зарегистрировать повсеместно на территории СССР староцерковные православные общества со всеми вытекающими из этого акта правовыми последствиями и проживающих в Москве архиереев возвратить на места»⁴².

Конечно, такой Предстоятель Церкви не мог устраивать власть, и в итоге 9 декабря 1925 г. митрополит Петр был арестован. Между тем дело епископа Бориса (Рукина) было доведено до логического конца. «Инициативная группа», которую ему поручило создать ОГПУ, оформилась в том же декабре в так называемый «Временный Высший Церковный Совет» (ВВЦС) под председательством архиепископа Григория (Яцковского). ВВЦС сразу же обратился к власти с просьбой о своей легализации и 2 января 1926 г. получил справку от Административного отдела ЦАУ НКВД о том, что «к открытию деятельности Временного Совета, впредь до утверждения такового, со стороны НКВД препятствий не встречается»⁴³. Хотя сами последователи ВВЦС именовали себя «тихоновцами», большинство православных увидели в них продолжателей дела обновленцев. Новый раскол получил название «григорианского» или «борисовщины» (по именам его руководителей).

Управление же Православной Церкви (по-прежнему нелегальное) возглавил ставший после ареста митрополита Петра заместителем Патриаршего местоблюстителя митрополит Нижегородский Сергей (Страгородский). Летом 1926 г. он также повел переговоры с органами власти о легализации. 1 июня он обратился в НКВД с ходатайством зарегистрировать его в качестве временно исправляющего должность Местоблюстителя Патриаршего Престола и его канцелярию Московской Патриархии. Новым в этом ходатайстве, по сравнению с тем, как вопрос о легализации ставился раньше, было то, что речь в нем шла о регистрации не коллегиального органа управления (Синода, Совета или чего-то подобного), а единоличного (хотя

и с канцелярией). Единоличного возглавления общественных организаций, в том числе и религиозных, советское законодательство в принципе не предусматривало, что уже предопределяло отклонение ходатайства митрополита Сергия. Он также просил руководство НКВД «дать распоряжение о регистрации местными административными органами местной староцерковнической иерархии»⁴⁴. При всей своей сдержанности это обращение митрополита Сергия к власти, хотя и не содержало слов о репрессированном духовенстве, по своему духу было близким к тому, что за полгода до того готовил, но не смог подать митрополит Петр.

Одновременно в июне 1926 г. Заместитель Местоблюстителя распространил проект своего обращения к архипастырям, пастырям и пасомым Московского Патриархата, в котором обосновывал необходимость легализации следующим образом: «Отсутствие свободной регистрации для наших церковно-правительственных органов создает для иерархии много практических неудобств, придавая для ее деятельности какой-то скрытый и даже конспиративный характер, что, в свою очередь, порождает много всяких недоразумений и подозрений»⁴⁵. Митрополит Сергий, таким образом, прозрачно намекал, что главная виновница «недоразумений» — сама власть. Последняя, в свою очередь, такой подход иначе как «контрреволюционный» рассматривать не могла. Власть желала сделать высшее церковное управление орудием борьбы со своими политическими противниками, а митрополит Сергий стоял на той же позиции, что и его предшественники. «Не можем мы взять на себя функции эзекьюторские и применять церковные кары для отмщения», — заявлял он в своем проекте обращения к Церкви⁴⁶.

Несмотря на внешнюю неудачу июньской инициативы митрополита Сергия, его переговоры с ОГПУ об условиях легализации Московской Патриархии были продолжены. Заместитель выражал готовность пойти на существенные уступки власти, но одновременно втайне от нее он под давлением епископата санкционировал секретный опрос архиереев на предмет заочного избрания нового Патриарха. «Митрополит Сергий... — говорилось в составленном ОГПУ в декабре 1926 г. «Обзоре политического состояния СССР», — склонен был принять меры к легализации управляемой им церкви на условиях, приемлемых для советского правительства. Однако под давлением наиболее

активных черносотенных церковников он вынужден действовать в направлении избрания патриархом бывшего Казанского митрополита Кирилла, находящегося сейчас в ссылке»⁴⁷. В результате митрополит Сергей был арестован в Нижнем Новгороде и затем препровожден в Москву во Внутреннюю тюрьму ОГПУ на Лубянке⁴⁸.

Новая страница в истории легализации Московской Патриархии открылась весной 1927 г. В тюрьме митрополит Сергей окончательно согласился принять условия легализации, выдвигаемые ОГПУ. Бежавший из России священник Михаил Польский, впоследствии ставший видным деятелем Русской Зарубежной Церкви, в 1931 г. описал переговоры Тучкова («агента ГПУ») с Нижегородским митрополитом следующим образом: «Агент жаловался на то, что союз с обновленцами власти ничего не дал, а союз с Православной Церковью до сего дня не налажен. Митрополит со своей стороны сетовал, что Церковь до сего времени не имеет легального центрального управления. В общем, обе стороны установили, что существующие отношения Церкви и государства невыгодны для них. Тогда агент предложил условия, с принятием и осуществлением которых церковное управление получит легализацию, свой журнал и прочие свободы. Митрополит должен организовать при себе коллегия для управления или Синод; все дела канцелярии Синода всегда должны быть открыты для агентов ГПУ; назначения архиереев на места должны происходить с ведома и согласия ГПУ; митрополит должен издать послание к Русской Церкви, соответствующее новому курсу ее жизни, и должен обратиться к заграничной Русской Церкви с предложением прекратить противосоветскую пропаганду и дать обязательство в лояльности к советской власти. Митрополит на все эти условия согласился»⁴⁹.

2 апреля 1927 г. заседание Коллегии ОГПУ, заслушав дело по обвинению митрополита Сергея, постановило: «Страгородского из-под стражи освободить под подписку о невыезде из гор. Москвы. Дело следствием продолжать»⁵⁰. В тот же день, согласно «Обзору главнейших событий церковной жизни», Нижегородский митрополит был выпущен на свободу⁵¹. Через полтора месяца после освобождения митрополиту Сергию было позволено созвать епископское совещание (такой возможности в первый период своего заместительства в 1926 г. он не имел).

18 мая 1927 г. на квартире митрополита Сергия в Сокольниках состоялось совещание семи архиереев, которое тут же постановило преобразовать себя во Временный Патриарший Священный Синод. В тот же день, когда состоялось самоучреждение Синода, его Председатель подал в НКВД СССР заявление, в котором «покорнейше просил»:

«I. Зарегистрировать меня и Временный при мне Патриарший Священный Синод для заведования делами Русской Православной Церкви (патриаршей ориентации) в пределах СССР, с правом иметь при Синоде канцелярию, употреблять бланки и печать...

II. Сделать распоряжение местным властям о разрешении по епархиям регистрировать состоящих в моем духовном ведении епархиальных и викарных архиереев (староцерковников) с епархиальными при них советами и канцеляриями. Впредь до получения регистрации прошу разрешить мне и вышеуказанному Синоду приступить к нашей деятельности»⁵².

Через два дня Временный Синод получил разрешение приступить к работе. Об этом митрополиту Сергию было сообщено справкой от 20 мая 1927 г. следующего содержания: «Заявление и. д. “Местоблюстителя Московского Патриаршего Престола”, митрополита Нижегородского Сергия, гр. Страгородского и список образовавшегося при нем Временного, так называемого “Патриаршего Священного Синода” ...в Административном Отделе ЦАУ НКВД получены и приняты к сведению. Препятствий к деятельности органа, впредь до утверждения его, не встречается»⁵³.

Ничего более существенного, чем эта справка, митрополит Сергей, судя по всему, так и не получил. По инструкции НКЮ и НКВД РСФСР от 27 апреля 1923 г. Синод как центральная организация мог быть должным образом легализован лишь в качестве «исполнительного органа всероссийского съезда религиозного общества», а провести этот съезд или Собор митрополиту Сергию власти не дали.

Когда в октябре 1928 г. управлявший русскими западноевропейскими приходами митрополит Евлогий (Георгиевский) для своих нужд запросил акт легализации Временного Патриаршего Синода гражданской властью, митрополит Сергей попытался отмолчаться. Очевидно, высылать абракадабру о том, что «препятствий, впредь до утверждения, не встречается», ему

было неудобно. Митрополит Евлогий, однако, не понимая, в какое неловкое положение он ставит своего иерархического начальника, продолжил «усерднейше просить» о высылке необходимых ему документов. Тогда в феврале 1929 г. митрополит Сергей выслал ему копию постановления совещания архиереев от 18 мая 1927 г. об учреждении Временного Синода и далее пространно заметил: «Что же касается просимого Вами акта о легализации нашего Синода, то я должен объяснить, что, вступив в управление Православной Церковью в СССР на основании канонически несомненного распоряжения Патриаршего Местоблюстителя, ни я, ни образованный мною Временный Патриарший Синод в какой-либо особой гражданской легализации и не нуждались; так как и ранее Православная наша Церковь в СССР и ее управление отнюдь не были в “нелегальном” положении, а существовали и действовали вполне легально в пределах, предоставленных религиозным организациям законами Союза. Покойный Св. Патриарх вполне легально пользовался правами главы нашей Церкви, имя его открыто возносилось во всех православных храмах Союза; он имел особую Патриаршую печать и пользовался в управлении содействием находившегося при нем Синода. Тем же пользовался при управлении и Местоблюститель, да и теперь имя его продолжает беспрепятственно возноситься в церквях по всему Союзу. Разница между прежним и теперешним нашим положением заключается лишь в том, что ныне при мне существует Синод в большем составе, чем то было при покойном Патриархе»⁵⁴.

В апреле 1929 г. на свет появилось Постановление ВЦИК и СНК «О религиозных объединениях», в котором говорилось о возможности проведения всероссийских и всесоюзных съездов религиозных групп на основании в каждом отдельном случае разрешения НКВД. Эти съезды, как и раньше, могли избирать из среды своих участников исполнительные органы, списки которых также передавались в НКВД. При этом подчеркивалось, что «религиозные съезды и избираемые ими исполнительные органы не имеют прав юридического лица», и приводился дальнейший список ограничений их прав (в первую очередь права «устраивать какие бы то ни было центральные кассы для сбора добровольных пожертвований верующих»)⁵⁵. На практике же к тому времени возможности провести съезд были лишены не только последователи митрополита Сергея, но и обновленцы

с григорианами. Сфера легальности, предоставляемая властью религиозным организациям и их центральным органам, последовательно сужалась.

В мае 1935 г. по требованию власти квазилегальный Синод митрополита Сергия был распущен (одновременно такая же участь постигла и обновленческий Синод). Московская Патриархия как организация фактически сократилась до двух человек: самого митрополита Сергия и управляющего делами Московской Патриархии протоиерея Александра Лебедева. В апреле 1937 г. протоиерей Александр был арестован, и митрополит Сергий остался один. Вслед за этим был арестован целый ряд лиц, близких митрополиту Сергию. Подписанных ими показаний было вполне достаточно для обвинения митрополита Сергия в самых тяжелых (по понятиям тех лет) государственных преступлениях. 21 июля 1937 г. помощником начальника 12 отделения 4-го отдела ГУГБ НКВД было подписано постановление: «Материалы в отношении Страгородского (митрополита Московского Сергия. — *А. М.*), Дьякова (митрополита Киевского Константина. — *А. М.*), Симанского (митрополита Ленинградского Алексия. — *А. М.*) ...выделить в самостоятельное дело»⁵⁶. Казалось, еще немного, и Московская Патриархия будет окончательно физически уничтожена.

Этого, однако, не произошло. Как известно, начавшаяся война заставила сталинское руководство существенно скорректировать свою политику в отношении Церкви. Пришло понимание того, что Церковь выгоднее не уничтожать, а использовать в интересах государства, тем более что Патриархия уже давно (с 1927 г.) стояла на позициях советского патриотизма. В январе 1943 г. митрополиту Сергию было разрешено открыть специальный банковский счет, на который стали переводиться деньги, пожертвованные верующими на оборону страны. Это явным образом противоречило законодательству 1929 г., но этим дело не кончилось. В сентябре 1943 г., после встречи трех митрополитов со Сталиным, «большевистскими темпами» был созван Собор из 19 архиереев, на котором был избран Патриарх и Священный Синод при нем. Проведенный Собор мало походил на «всесоюзный съезд религиозной группы» с избранными на местах делегатами. Тогда же при Совнаркомоме был образован Совет по делам Русской Православной Церкви — орган, существование которого плохо согласовывалось не только

с постановлением ВЦИК и СНК 1929 г., но и с основополагающим ленинским декретом 1918 г. Все эти события подробно рассмотрены в существующей исторической литературе⁵⁷. Можно лишь заметить, что они означали фактическую интеграцию Московской Патриархии в систему советских правительственных учреждений, но с оставлением в силе дискриминационного по отношению к Церкви законодательства 1918–1929 гг.

Военная реставрация Патриархии увенчалась в январе 1945 г. принятием Поместным Собором «Положения об управлении Русской Православной Церкви». Профессор Г. П. Георгиевский, выступая на Соборе, сказал, что принимаемое «Положение» должно разрешить две задачи, из которых первая: «подвести законную базу подо все здание Православной Церкви в нашем великом Союзе»⁵⁸. Собору не было объявлено, что «Положение» было разработано при самом активном участии Совета по делам РПЦ (членом совета К. А. Зайцевым) и уже утверждено Постановлением СНК № 162 от 28 января 1945 г.⁵⁹ Эта негласная апробация советским правительством «Положения» 1945 г. означала завершение процесса фактической легализации Московской Патриархии, растянувшегося более чем на четверть века.

Утверждение Совнаркомом «Положения об управлении Русской Православной Церкви», однако, не привело к изменению законов о религиозных организациях. Между тем, согласно «Положению», Священный Синод вовсе не был выборным исполнительным органом съезда (Собора). Постоянные члены Синода (митрополиты Киевский, Ленинградский и Крутицкий) не избирались Собором, а назначались указами Патриарха, как и все прочие епархиальные архиереи⁶⁰. При желании власть могла в любой момент могла объявить Синод незаконным, поскольку порядок его формирования противоречил Постановлению «О религиозных объединениях» 1929 г. (в отношении приходского управления в 1961 г. она так и сделала). Отказывать себе в возможности и далее играть с Патриархией в «кошки-мышки» безбожная власть не стала.

¹ См.: *Гидулянов П. В.* Отделение церкви от государства в СССР: Полный сборник декретов, ведомственных распоряжений и определений Верховного суда РСФСР и других социалистических республик. 3-е изд. М., 1926. С. 617, 623.

- ² См.: Там же. С. 617–618.
- ³ См.: Там же. С. 618.
- ⁴ Согласно Определению Поместного Собора от 7/20 декабря 1917 г., Священный Синод должен был состоять из Председателя-Патриарха и двенадцати членов-архиереев, Высший Церковный Совет — из пятнадцати членов, не считая председателя-Патриарха (Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. М., 1918. Вып. 1. С. 7). Однако уже в начале 1919 г. реальный состав Синода и ВЦС уменьшился вполовину (см.: *Кашеваров А. Н.* Православная Российская Церковь и Советское государство (1917–1922). М., 2005. С. 251).
- ⁵ Архивы Кремля. Политбюро и Церковь: 1922–1925 гг. В 2 кн. / Под. изд. Н. Н. Покровского и С. Г. Петрова. Новосибирск-М., 1997–1998. Кн. 2. С. 7.
- ⁶ Следственное дело Патриарха Тихона: Сб. док. по материалам ЦА ФСБ РФ. М., 2000. С. 150.
- ⁷ Там же. С. 153.
- ⁸ Архивы Кремля. Политбюро и Церковь. Кн. 1. С. 163.
- ⁹ Там же. С. 162.
- ¹⁰ Там же. С. 181.
- ¹¹ Собрание узаконений и распоряжений рабочего и крестьянского правительства, издаваемое Народным Комиссариатом Юстиции. 1922. № 40. Отд. I. С. 650.
- ¹² Архивы Кремля. Политбюро и Церковь. Кн. 1. С. 364.
- ¹³ Там же. С. 365.
- ¹⁴ Собрание узаконений и распоряжений рабочего и крестьянского правительства, издаваемое Народным Комиссариатом Юстиции. 1923. 20 июня. № 37. С. 693.
- ¹⁵ Архивы Кремля. Политбюро и Церковь. Кн. 2. С. 358. Подчеркнуто в источнике.
- ¹⁶ *Виноградов В. П., протопресв.* О некоторых важнейших моментах последнего периода жизни и деятельности св. патриарха Тихона (1923–1925 гг.): По личным воспоминаниям. (К 50-летию церковной и научной деятельности автора.) Мюнхен, 1959. С. 16.
- ¹⁷ Там же. С. 33–34.
- ¹⁸ Цит. по: *Нежный А. И.* Комиссар дьявола. М., 1993. С. 92.
- ¹⁹ Архивы Кремля. Политбюро и Церковь. Кн. 1. С. 534.
- ²⁰ *Виноградов В. П., протопресв.* О некоторых важнейших моментах последнего периода жизни и деятельности св. патриарха Тихона. С. 34.
- ²¹ Архивы Кремля. Политбюро и Церковь. Кн. 2. С. 423.
- ²² Там же. С. 430.
- ²³ Там же. С. 431–432.

- 24 Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917–1943 / Сост. М. Е. Губонин. М., 1994. С. 318.
- 25 Следственное дело Патриарха Тихона. С. 739.
- 26 Там же. С. 741.
- 27 Там же. С. 379.
- 28 Там же. С. 381–382.
- 29 Там же. С. 387.
- 30 См.: Там же. С. 396–397.
- 31 Там же. С. 397–398.
- 32 См.: Там же. С. 398–399.
- 33 См.: Сафонов Д. В. К вопросу о подлинности «Завещательного послания» св. Патриарха Тихона // Богословский вестник. 2004. № 4. С. 265–311.
- 34 Известия ЦИК. 1925. 14 мая.
- 35 ЦА ФСБ РФ. Д. Н–3677. Т. 4. Л. 24.
- 36 Борис (Рукин), еп. О современном положении Русской Православной Патриаршей Церкви. М., 1927. С. 2.
- 37 ЦА ФСБ РФ. Д. Н–3677. Т. 4. Л. 24–24 об.
- 38 Цит. по.: Нежный А. И. Комиссар дьявола. С. 68, 96.
- 39 [Косткевич Г. А.] Обзор главнейших событий церковной жизни России за время с 1925 г. до наших дней / Публ., вступит. ст. и примеч. О. В. Косик // Вестник ПСТГУ. II. М. 2007. Вып. 2 (23). С. 106–107.
- 40 ЦА ФСБ РФ. Д. Н–3677. Т. 4. Л. 112.
- 41 [Косткевич Г. А.] Обзор главнейших событий церковной жизни России за время с 1925 г. до наших дней. С. 107.
- 42 ЦА ФСБ РФ. Д. Н–3677. Т. 5. Л. 279–280.
- 43 Григорий (Яцковский), архиеп. Документы, относящиеся к образованию Высшего Временного Церковного Совета в Москве. М., 1926. С. 9.
- 44 Акты Святейшего Тихона... С. 471.
- 45 Там же. С. 473.
- 46 Там же. С. 474.
- 47 Совершенно секретно»: Лубянка — Сталину о положении в стране (1922–1934 гг.). М., 2001. Т. 4: 1926 г. Ч. 2. С. 829.
- 48 См.: ЦА ФСБ РФ. Д. Р–31639. Л. 44.
- 49 [Польский] Михаил, свящ. Положение Церкви в советской России: Очерк бежавшего из России священника. Иерусалим, 1931. С. 24.
- 50 ЦА ФСБ РФ. Д. Р–31639. Л. 55.
- 51 См.: [Косткевич Г. А.] Указ. соч. С. 117. В самом «Обзоре» дата указана по старому стилю — 20 марта.

- ⁵² Декларация митрополита Сергия (Страгородского): Документы и свидетельства современников / Публ. М. И. Одинцова // Диспут. 1992. № 1. С. 190–191.
- ⁵³ Акты Святейшего Тихона... С. 498.
- ⁵⁴ Из переписки заместителя Патриаршего местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) и митрополита Евлогия (Георгиевского), управляющего православными русскими церквями в Западной Европе. Январь 1928 года — март 1929 года: Архив Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата // Церковь и время. 1998. № 3 (6). С. 110, 116, 119.
- ⁵⁵ Собрание узаконений и распоряжений рабоче-крестьянского правительства РСФСР, издаваемое НКЮ. 1929. № 35. С. 477.
- ⁵⁶ ЦА ФСБ РФ. Д. Р–49429. Л. 308.
- ⁵⁷ См., например: *Поспеловский Д. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М., 1995; *Васильева О. Ю.* Русская православная церковь в политике советского государства в 1943–1948 гг. М., 1999; *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах). М., 2000; *Одинцов М. И.* Власть и религия в годы войны (Государство и религиозные организации в СССР в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.). М., 2005.
- ⁵⁸ Журнал Московской Патриархии. 1945. № 2. С. 45.
- ⁵⁹ См.: *Гордун С., священник.* Русская Православная Церковь в период с 1943 по 1970 год // Журнал Московской Патриархии. 1993. № 1. С. 43.
- ⁶⁰ См.: Положение об управлении Русской Православной Церкви. М., 1945. С. 3–4.

Н. А. Белякова

ЦЕРКОВЬ В СОЦИАЛИСТИЧЕСКОМ ГОСУДАРСТВЕ: ОСОБЕННОСТИ РУССКОЙ ПРАВОВОЙ ТРАДИЦИИ*

Церковно-государственные отношения в СССР в послевоенный период активно изучаются современными отечественными исследователями: в научный оборот была введена значительная масса документов, особенно регионального уровня¹. Преимущественно изучалась государственная политика в отношении РПЦ², гораздо меньше внимания уделялось протестантским объединениям³, а политика в отношении Католической церкви рассматривалась преимущественно в региональном аспекте⁴.

Гораздо меньше внимания уделялось тем моделям и системам правовых норм и практик, которые использовались советским государством при осуществлении взаимоотношений с религиозными объединениями⁵. Мы подчеркиваем это понятие, поскольку советское нормативное правотворчество не знает понятия «Церковь». Отделив Декретом СНК от 20 января 1918 г. «церковь от государства и школу от церкви» и лишив «церкви и религиозные общества» прав юридического лица и собственности, советское законодательство больше не использует понятия «церковь»⁶. Уже в этом декрете из церковных институций называются только «церковные и религиозные общества», подчиненные «общим положениям о частных обществах и союзах». С самого начала, «отделив» Церковь от государства, последнее не просто не признало права Церкви на внутреннюю автономию, в том числе в вопросе выбора организационной формы

* Исследование выполнено при поддержке гранта Президента Российской Федерации для государственной поддержки молодых российских ученых МК–6634.2012.6 и в рамках программы фундаментальных исследований секции ОИФН РАН «Социально-политические трансформации XX века и христианские церкви (на опыте России, Германии, Италии)».

существования, но и сразу определила «формат», в который может быть вписана Церковь как сообщество верующих: «церковные и религиозные общества». Соответственно государство, отказавшись от понятия «Церковь» (которую оно отделило), оставило за собой право регламентировать религиозную деятельность граждан исходя из своего представления о «частных обществах и союзах». С другой стороны, обратим внимание на понимание советским правом «свободы совести» под которым поднималось исключительно право на «отправление культа»⁷. Согласно декларируемым советскими юристами концепциям⁸, под отделением понимается то, что Церковь не может вмешиваться в государственные дела и должна сосредоточиться на удовлетворении религиозных потребностей верующих. При этом государство не вмешивается во *внутреннюю* церковную деятельность, под которой понимается богослужebная и вероисповедная деятельность (содержание вероучения, ритуалы, церемонии) и не оказывает поддержки религиозным объединениям. Соответственно даже теоретически предусматривалось взаимодействие церковных институций с государством в вопросах, связанных с условно называемой внешнецерковной деятельностью — организационной и хозяйственной.

Однако для более глубокого осмысления той системы церковно-государственных отношений, сложившейся в позднем СССР, представляется важным не ограничиваться изучением теоретических установок власти, а сосредоточить внимание на характере фактических принципов взаимоотношений органов государственной власти и церковных институций, которых придерживались обе стороны. При такой постановке вопроса за рамками обсуждения, безусловно, остается целый ряд факторов, существенно влиявших на то, как эти механизмы работали в реальной жизни в 1970–1980-х гг.; это и внешнеполитическая обстановка, и система «торга» между руководителями религиозных объединений и чиновниками, и система теневой экономики, в которую неизбежно были втянуты все церковные структуры, взятки, с помощью которых на практике решилось большинство вопросов с властями и органами безопасности на местах (по крайней мере, со стороны Православной Церкви). Однако в данном исследовании представляется важным реконструировать именно систему взаимосвязей государственных и религиозных структур как двух институтов.

Рассмотрим вначале взаимодействие в области организационного устройства религиозных структур. Наиболее подробно схемы участия государства в создании организационной структуры изучены на примере Русской Православной Церкви. Первоначально в 1920–1930-х гг. государственная политика была направлена на уничтожение организационных структур, в том числе законодательным способом, раскол иерархического руководства и духовных лидеров с целью максимально дестабилизировать церковную среду, посеять в ней противостояние и конфликты, оторвать комплексными методами (от террора до воспитания) максимальное число верующих. С середины 1940-х гг. политика была направлена на создание новой структуры Православной церкви. Созданная структура должна была: а) объединить все православные структуры, оказавшиеся на территориях, отошедших к СССР в 1939–1945 гг., под единым руководством в Москве; б) «легализовать» религиозную жизнь на территории СССР, т. е. ввести в рамки советского законодательства православные общины, продолжавшие свою деятельность, несмотря на преследования предшествующего периода. РПЦ должна была стать важным орудием государства во внешнеполитической деятельности — центром всеправославного единства (позднее эта задача свелась к центру для стран соц. лагеря и противостояния Константинополю), ядром политического противоборства с Ватиканом, создать каналы для установки связи и оказания влияния на международное сообщество⁹. Из внутренних причин изменения государственной политики в 1940-е гг. исследователь А. Беглов выделяет наличие нелегальной религиозной жизни, «легализацию» которой государство проводило руками православных иерархов и духовенства (они должны были способствовать изоляции не признаваемых властью церковных лидеров, прекратить изоляционистские, эсхатологические настроения в религиозной среде, ограничить исполнения церковных практик культовыми зданиями и т. п.)¹⁰.

Новый этап государственной политики в отношении церковных структур произошел в конце 1950-х — начале 1960-х гг., в период так называемых «хрущевских гонений», когда усилия власти, в том числе на законодательном уровне (вернее, на уровне подзаконных актов), были направлены на ослабление низовых структур — приходов и минимизацию параллельных связей между религиозными структурами¹¹.

Сегодня можно с уверенностью говорить о том, что аналогичные схемы с некоторыми вариациями применялись и в отношении структур позднепротестантских деноминаций — евангельских христиан-баптистов и адвентистов седьмого дня¹². Например, вертикальная структура для управления позднепротестантскими общинами была создана властями сразу после Второй мировой войны. ВСЕХБ (Всесоюзный совет евангельских христиан-баптистов) должен был объединить многочисленные протестантские направления и толки и создать четкую административную структуру управления ими в масштабах всей страны. «В отличие от прежней нынешняя структура секты выдвигает на первый план пресвитерский состав, как основных руководителей не только духовной, но и всей остальной жизни общин, приближаясь в данном случае к иерархии РПЦ. Нынешняя структура ликвидирует полностью расплывчатый “демократизм” в секте в вопросах руководства, передавая в руки старшего пресвитера ВСЕХБ по УССР областных пресвитеров и пресвитерам общин всю полноту власти во всех вопросах жизни и деятельности общин, облегчая подбор соответствующих пресвитерских кадров и регулирование их деятельности со стороны уполномоченных Совета по делам религиозных культов», — говорилось в справке о создании структуры ВСЕХБ в Украине¹³. В конце 1950-х гг. ограничительно-репрессивная политика власти простимулировала рост протестной активности внутри евангельского сообщества, способствовала возникновению сильного протестантского «подполья», представители которого стали последовательно отстаивать право на реализацию своих религиозных убеждений, а одним из основных требований к власти стал призыв восстановить нормальную организационную структуру: созывать съезды верующих, избирать церковное руководство, выбирать служителей в общинах, разрешить общение между членами разных общин¹⁴.

Можно говорить о том, что к 1970-м гг. под влиянием государственной власти в религиозных структурах СССР складывается схожая система организационного устройства, для которой на вертикальном уровне была характерна жесткая иерархичность, несменяемость и закрытость церковного руководства, бюрократизм, а на горизонтальном уровне — отсутствие связей, разобщенность, нескоординированность и недоверие, «автономность» от иерархических структур.

Поддержка религиозных центров со стороны государства происходила с целью, во-первых, активного участия избранных государственной властью представителей конфессий в международной деятельности, которые должны были улучшать имидж СССР на международной арене и налаживать контакты в различных кругах церковного и политического истеблишмента. Во-вторых, для демонстрации благополучия со свободой совести в СССР. В-третьих, для контроля и ограничения церковным руководством религиозной активности духовенства и верующих, проведения при содействии государства «воспитательной работы» со служителями культа и верующими, осуществления репрессивной политики государства в отношении неугодных служителей культа. На наш взгляд, именно поэтому у евангельских христиан-баптистов, адвентистов седьмого дня жестко внедрялась установка на то, что проводить богослужения может только рукоположенный пресвитер или пастор. Перевод в другую общину или другой приход, запрещение на богослужебную деятельность, лишение сана — все эти карательные санкции (несмотря на их законодательный запрет) давали властям удобную возможность вмешательства.

Гораздо сложнее дело обстояло с католической церковью. Вертикальная структура католической церкви, предусматривающая управление из Ватикана, не устраивала советское руководство. Если в Литве и Латвии власти вынуждены были сохранить епархиальные структуры, то на Украине и в Белоруссии они были уничтожены, а попытки наладить координацию деятельности католического духовенства в этих республиках жестко пресекались. «В настоящее время только в Литовской и Латвийской ССР католическая церковь имеет самостоятельную административную структуру (епархиальные управления). В других же союзных республиках каждый костел или приход действует самостоятельно, разрозненно, между ними нет организационных связей. Не существует в Советском Союзе какого-то церковного органа или структурной единицы для обсуждения и решения кадровых и структурных вопросов с Ватиканом» — выдавалось «желаемое за действительное»¹⁵, сообщалось в записке МИД и КГБ в 1982 г.¹⁶ С 1960-х гг. шел жесткий «торг» между советским руководством и Ватиканом по поводу восстановления нормальной епископальной структуры управления в Латвийской и Литовской ССР (в Литве большинством епархий управляли администраторы

в сане священников, которые постепенно были признаны Ватиканом в качестве епископов)¹⁷.

Параллельно все усилия властей были направлены на уменьшение власти священнослужителей в религиозных обществах, а также на минимизацию духовно-попечительской связи между религиозными общинами и церковным руководством (например, запреты или жесткие ограничения и регламентация деятельности соборов, съездов, конференций). Превращение священнослужителя в наемного служащего, запрет на его участие в организационной и хозяйственной деятельности общин должны были оторвать общины от священников и церковного руководства и облегчить вмешательство властей с целью сокращения числа религиозных обществ¹⁸.

Можно также говорить о том, что создание заведомо двойных или параллельных управленческих структур также должно было создавать определенные сложности в управлении. В Православной Церкви это были: епархиальный архиерей — епархиальный секретарь, приходской священник — исполорган (староста) религиозной общины. Коллегиальный способ управления — Св. Синод в РПЦ, Президиум (Пленум) ВСЕХБ, курии в епархиях РКЦ позволяли также контролировать и направлять принимаемые решения.

Еще одним способом ослабления монолитности организационной структуры конфессий, на наш взгляд, было насильственное включение, а затем искусственное удержание в крупнейших религиозных структурах страны представителей других религиозных деноминаций и течений. Наиболее яркими примерами является насильственное и искусственное включение грекокатолических общин в состав РПЦ (1946, 1949 гг.) и пятидесятников в состав Всесоюзного союза евангельских христиан — баптистов («августовское соглашение» 1945 г.). С целью сохранения целостности и стабильности религиозных структур церковные руководители вынуждены были взаимодействовать с государственной властью и опираться на нее.

Другим направлением участия власти в деятельности религиозных структур было формирование и воспитание кадрового состава «служителей культов», которому в позднем СССР чиновники уделяли «большое внимание». Всем признаваемым деноминациям было позволено иметь минимальное число духовно-учебных заведений при своих религиозных центрах. Документы

показывают, что в отношении государства к духовно-учебным заведениям к 1970-м гг. существенную роль играли два фактора: а) политическая значимость и оценка той или иной конфессии; б) масштабы нелегальной подготовки священнослужителей и подпольной деятельности служителей культа. Если в хрущевский период установкой власти было минимизировать количество духовенства в стране через ограничение деятельности учебных заведений, то к 1970-м гг. отработанные меры по ограничению учащихся в духовно-учебных заведениях не приносили желаемых результатов, поскольку в регионах, где недостаток духовенства ощущался особенно остро, возникают способы альтернативной подготовки духовенства, или совершения богослужений без духовенства. «Меньшим злом» в такой ситуации для власти оказывается контролируемая подготовка служителей культа, и поэтому с конца 1970-х гг. власти разрешают увеличивать прием в духовные заведения. Чиновники настаивали на необходимости окончания кандидатами в духовенство духовно-учебных заведений, поскольку «решение кадровой проблемы через духовные школы уменьшает возможность проникновения в клир нежелательных элементов»¹⁹ (Речь шла в первую очередь о церковных активистах).

Важность контроля за духовно-учебными заведениями объяснялась в аналитической записке Совета по делам религий тем, что «подготовка кадров служителей культов... имеет существенное значение во внутреннем идеологическом плане и в сфере внешнеполитических интересов... подготовка церковных кадров, воспитание гражданственности, патриотизма, уважительного отношения к законодательству о религиозных культах приобретает особое значение»²⁰.

Широкую известность на Западе приобрел доклад 1976 г. Совета по делам религий в ЦК КПСС «Церковные кадры и меры по ограничению их деятельности рамками закона»²¹. В докладе была продемонстрирована озабоченность состоянием духовных школ и предлагались следующие меры: контроль и усиление влияния на подбор руководящих кадров и преподавательского персонала, мероприятия по ограничению их активности; мероприятия по недопущению «фанатически настроенных личностей»; пересмотр учебного плана и внедрение новых учебных пособий; проведение политической работы с учащимися.

Документы СПДР показывают, что государственными инстанциями осуществлялся тщательный контроль за абитуриентами. На уровне Совета по делам религий отслеживались списки всех подававших заявления на учебу в духовно-учебные заведения (в сохранившихся списках указываются Ф. И. О., социальное и семейное положение, военная обязанность, профессия, последнее место работы, наличие судимости, адрес, данные тех, кто дал характеристику). Одним из необходимых условий для поступления была рекомендация уполномоченного Совета по месту жительства абитуриента, которая поступала уполномоченному, на территории которого находилось ДУЗ. Как отмечал уполномоченный по Ивано-Франковской области В. Р. Личенко, «как известно, в отборе учащихся в духовные школы принимают участие уполномоченные совета тех областей, где находятся эти школы. На каждого абитуриента нами направляются им характерные данные»²². В фондах Совета отложились характеристики на абитуриентов, поступавших и на заочные библейские курсы ЕХБ, предоставленные уполномоченными. Вот характерный пример положительной характеристики: «здоров психически, религиозного фанатизма не проявляет. В беседе с уполномоченным показал правильное понимание законов Советского государства»²³. Рекомендация уполномоченного часто оказывалась решающей при приеме на учебу. В отчете Совета по делам религий об итогах приема в МДАиС в 1982 г. сообщалось, что в МДС был принят 121 человек, а 165 было отказано в приеме. «Среди них 80 лицам отказано по нашей рекомендации на основании компрометирующих материалов, полученных от уполномоченных Совета по республикам, краям и областям на запросы наши и органов государственной безопасности»²⁴.

Что же являлось основанием для отрицательной характеристики, предоставляемой государственными органами: «среди отведенных от приема имеются лица с ярко выраженными психическими отклонениями, фанатики, диссиденты, резко антисоветски настроенные, судимые за кражи соц. собственности и хулиганские проявления, лица, родители которых и близкие родственники были связаны с бандой ОУН во время оккупации Украины, являлись фашистскими пособниками и т. п.»²⁵. Среди желающих поступить в 1980 г. в Каунасскую католическую семинарию многие являлись «близкими родственниками

ксендзов-экстремистов, замешаны в антиобщественной деятельности. В связи с этим кандидатуры 14 претендентов по нашему требованию были отклонены», — сообщил уполномоченный по Литовской ССР П. И. Аниленис²⁶.

Очевидно, что государственные инстанции активно контролировали состав абитуриентов духовно-учебных заведений, а также регулировали их состав. Тем не менее можно говорить об отсутствии единой политики в отношении, например, выходцев с Западной Украины, поступавших в православные духовно-учебные заведения. С одной стороны, в документах присутствует установка ограничить прием абитуриентов из Западной Украины, поскольку в их среде существовала «нездоровая атмосфера» — отрицательное отношение к советской действительности, «эти же лица распространяют слухи о фактах грубого и неуважительного отношения к верующим, к духовенству со стороны должностных лиц, о нарушениях законодательства о культах по отношению к церкви»²⁷. Тем не менее до середины 1980-х гг. выходцы из Западной Украины составляли на практике большинство учащихся духовно-учебных заведений²⁸. Можно предположить, что в отношении абитуриентов с Западной Украины действовали другие критерии отбора, при которых происхождение (а у большинства населения Западной Украины были родственники, связанные в свое время с национальным сопротивлением) не играло принципиальной роли. Видимо, для чиновников важнее было в исследуемый период не допускать в семинарии представителей интеллигенции, «работать» с которыми было сложнее, чем с выходцами из сельских местностей Западной Украины.

Еще одним способом недопущения к обучению в духовно-учебных заведениях был отказ уполномоченных от предоставления характеристик. Уполномоченный по Латвийской ССР сообщал в СПДР в 1986 г., что вынужден отказывать в приеме в Католическую семинарию украинцам и белорусам, поскольку не получает на них характеристики от уполномоченных по месту их жительства.

После получения характеристик уполномоченные СПДР, на чьей территории находились духовно-учебные заведения, согласовывали список с руководством учебных заведений. В отчете о приеме в Одесскую православную духовную семинарию одесским уполномоченным Совета по делам религий сообща-

лось, что «для качественного отбора слушателей была создана комиссия из преподавателей, с которой постоянно поддерживалась связь и получалась интересующая нас информация. Обо всех подавших заявления были сориентированы соответствующие уполномоченные Совета по делам религий и соседи... Нам удалось получить от уполномоченных Совета и семинарской комиссии компрометирующие и другие характеризующие данные на ряд абитуриентов, которые послужили поводом для отказа в их приеме в семинарию. Отвели от приема в семинарию лиц, родственники которых имели связь с украинскими буржуазными националистами или активно пособничали бандам ОУН, выходцев из униатских семей, морально разложившихся, пьяниц, хулиганов, тунеядцев, стяжателей и т. д.»²⁹. Уполномоченный по Латвийской ССР, докладывая о сложностях с набором в Рижскую католическую семинарию, сообщал: «До начала работы приемной комиссии мы встречаемся с ректором семинарии и высказываем ему свои рекомендации или мнение по каждому конкретному кандидату. Однако, не зная об этих кандидатах мнения местных уполномоченных Совета, мы вынуждены были высказать отрицательное мнение о приеме, возможно неправильное»³⁰.

Во всех духовно-учебных заведениях проводилась работа по «воспитанию учащихся в духе политической лояльности и гражданственности». В духовно-учебных заведениях в качестве обязательных предметов преподавались «История СССР», «История КПСС», «Конституция», предмет, посвященный изучению законодательства о культах. «По нашему настоянию материал этих дисциплин обязательно увязывается с текущими событиями внутренней и международной жизни нашей страны, с анализом важнейших моментов современной политической и экономической обстановки, с освещением деятельности советского народа по выполнению планов десятой пятилетки», — сообщал уполномоченный по Ленинградской области Г. Жаринов³¹. Часто уполномоченные сами читали эти предметы. Обязательным было «патриотическое воспитание» учащихся — совместно с руководством учебных заведений уполномоченными разрабатывался и утверждался план культурно-патриотической работы в семинариях. Патриотическое воспитание в православном украинском духовно-учебном заведении напрямую связывалось с формированием православной идентичности

и декларировалось как антиуниатское. Как заявлял Сергей, митрополит Одесский и Херсонский, ректор ОДС, «церковный патриотизм заключается в том, чтобы воспитать церковных, православных пастырей, а не униатских. Западные области много лет были под унией, и она еще имеет там свои корни, но нужно воспитать новое молодое поколение в православно-патриотическом духе»³².

Если «воспитательная» работа в православных духовно-учебных заведениях оценивалась чиновниками как удовлетворительная, то ситуация в учебных заведениях других конфессий вызывала озабоченность. 24 февраля 1983 г. было принято постановление СПДР «Об улучшении политического воспитания учащихся католических духовных семинарий», которое было сделано на основании записки «О необходимости нормализации католического вопроса в Прибалтике». Предлагалось наладить «воспитание католического духовенства и церковного актива в духе гражданственности и уважения законодательства о культах» и оградить духовные семинарии в Каунасе и Риге «от влияния экстремистов». Рекомендовалось улучшить отбор кандидатов на учебу и подобрать лояльный по отношению к советской власти преподавательский состав³³.

Нормативными документами было оформлено участие государственных институций в назначении на церковные должности. Государственные институции закрепляли взгляд на религиозную деятельность как на *профессиональную*, осуществлять которую могло нанятое зарегистрированной религиозной общиной лицо для удовлетворения их «религиозных потребностей» после получения разрешения на эту деятельность у представителя государственной власти. Именно регистрация «служителей культа» являлась мощным рычагом воздействия государства на религиозную среду — без получения регистрации в государственных органах «служитель культа» любого уровня не мог осуществлять деятельность, на выполнение которой его *делегировала* Церковь. Получаемая в государственных инстанциях справка позволяла духовному лицу заниматься религиозной деятельностью в специально отведенных для этого местах на территории проживания членов данной религиозной общины. Угроза лишения регистрационной справки была важнейшим средством давления и манипулирования со стороны государственных инстанций, особенно в отношении православного

духовенства. Отказы в регистрации духовенства были способом ускорения распада религиозных объединений, поскольку отсутствие служителя культа являлось одним из формальных оснований для снятия с регистрации религиозного объединения. И хотя в новейшей истории Украины известны случаи существования православных общин без священника, однако, как правило, приход распадался, если в него долгое время не назначались священники. Церковное руководство вынуждено было согласовывать как назначения в общины и приходы, так и кадровые перестановки с государственными представителями, поскольку в противном случае их действия оставались недействительными³⁴ — священник не мог начать служить без регистрационной справки (в противном случае привлекались к ответственности как священник, так и пригласившая его религиозная община). Исследователь О. Молодов сообщает, что в архиве уполномоченного СДР по Архангельской области отложились регулярные прошения епархиального архиерея: «вполне возможным и целесообразным для пользы службы сделать нижеуказанные перемещения духовенства А. епархии, на что прошу Вашего благосклонного согласия»³⁵. Как об исключительном явлении уполномоченный по Житомирской области сообщал в СДР, что «епископ Иоанн, не поставив в известность аппарат уполномоченного, 14 дек. 1981 г. выдал указ выпускнику Одесской духовной семинарии Курдию Г. С.» на приход³⁶. Интересно отметить, что необходимость согласования назначений священников на приходы была прямо зафиксирована в уставе евангельско-лютеранской церкви Латвии: Совет по делам религий «утверждает кандидатов на должности священников или пробстов в вакантные общины или церковные округа»; насколько можно судить, на практике это решение принимал уполномоченный СДР по Латвийской ССР³⁷.

Если назначение рядовых «служителей культа» согласовывалось с местными органами власти, то выборы (или назначение) высшего руководящего состава — с официального согласия Совета по делам религий, который регистрировал церковное руководство, тем самым санкционируя их иерархическую деятельность³⁸.

О том, что практика предварительного согласования епископских кандидатур была настойчивым требованием советской стороны, свидетельствует начавшийся с конца 1960-х гг.

диалог советского руководства с Ватиканом, в частности, по вопросу назначения управляющих епархиями в Литве и Латвии. В своих воспоминаниях о поисках кандидатуры преемника в 1972 г. Латвийский кардинал Ю. Вайводс рассказывает, что когда его выбор остановился на ректоре семинарии Валериане Зондаксе, он приложил все усилия «получить официальное разрешение уполномоченного по делам религий, чтобы просить Папу о помощнике-епископе»³⁹. При обсуждении кандидатуры преемника Вайводса в 1982 г. он предложил Яниса Цакулса, который был его многолетним канцлером и не мог вызвать возражений со стороны власти, поскольку был участником Великой Отечественной войны и инвалидом II группы.

В 1983 г. Ватиканом с согласия советского правительства был назначен ряд апостольских администраторов в ранге епископов для епархиальных округов⁴⁰. О существовании согласования кандидатур католических епископов внутри советских органов власти свидетельствуют и документы СПДР. Так, в 1982 г. литовский уполномоченный сообщал в СПДР о просьбе литовского католического епископа Л. Повилониса на рукоположение ему помощника, который предложил органам власти две кандидатуры: «Директивные органы республики согласились с предложением. Упомянутых кандидатов епископов Л. Повилонис представит для обсуждения Ватикану»⁴¹.

Существовала практика согласования кандидатур и при «избрании» старших пресвитеров евангельских христиан-баптистов и адвентистов седьмого дня, а также членов пресвитерских советов при старших пресвитерах. Уполномоченный по БССР в аналитической записке о протестантских объединениях в республике заявлял: «Все члены пресвитерских советов избраны по согласованию с уполномоченными Совета по делам религий, поэтому в их составе лояльные служители культа, обладающие чувством гражданственности и патриотизма, соблюдающие законы государства о религии и церкви»⁴². Для утверждения кандидатуры старших пресвитеров по областям необходимо было согласие не только местного уполномоченного, но и союзного Совета. В 1981 г. из аппарата Донецкого уполномоченного в Совет было направлено письмо: «Аппарат уполномоченного, обсудив предложенную кандидатуру, считает возможным согласиться с избранием старшим проповедником по Донецкой,

Ворошиловградской и Запорожской областям Трусука... Просим Вашего решения по данному вопросу»⁴³.

Регулирование количества религиозных объединений, равно как и численности служащего духовенства, являлось монопольным правом государства. Оформление государственной регистрации религиозных объединений⁴⁴ как *санкционирующей* на объединенную религиозную деятельность верующих⁴⁵, так же как и решение о *передаче* молитвенных зданий в *пользование* верующим, в качестве законодательной нормы предоставило государственным институциям исключительные возможности по «регулированию религиозной сети»; причем критерии для отказа или согласия властей на регистрацию законодательно не предусматривались. Следует отметить, что существование в законодательстве требования об обязательной регистрации групп верующих (то есть верующих числом менее 20 человек) привело к тому, что незаконной с точки зрения государства могла оказаться совместная молитва членов одной семьи⁴⁶.

Можно говорить о том, что регистрация религиозных обществ была направлена на достижение двух основных целей: ограничение и снижение религиозной активности населения; контроль, регулирование и направление деятельности членов зарегистрированных религиозных обществ.

Первый мотив наиболее четко выразился в снятии с регистрации религиозных общин (это должно было демонстрировать успехи атеистической политики), закрытии и «освоении» молитвенных зданий, отказах в регистрации религиозных обществ. Эти мероприятия в 1970–1980-х гг. применялись в отношении православных и католических верующих и особенно активно проводились на Украине. Так, в 1975 г. на Украине были сняты с регистрации 563 общины, в 1976 — 481⁴⁷. В одной Ивано-Франковской области за 1982–1984 гг. были сняты с регистрации 14 общин РПЦ, отобраны у верующих ключи от храмов в 40 населенных пунктах. Стабильный рост просьб о регистрации православных, и в меньшей степени католических верующих, вынуждал разрабатывать методики давления на верующих с целью отзыва подписей, отказа от написания писем — на языке чиновников это называлось «работа предупредительно-профилактического характера»⁴⁸, выявления и нейтрализации религиозных активистов. В 1979 г. СПДР Украины рекомендовал уполномоченным составить

списки лиц, «которые являются организаторами составления коллективных писем, заявлений и жалоб верующих, ходатайствующих о возобновлении деятельности снятых с регистрации религиозных объединений» для проведения с ними воспитательной работы, «профилактирования»⁴⁹. С целью лишить верующих возможности вернуть церковное здание в 1980-х гг. составлялись планы и проводились активные мероприятия по их «освоению» и сносу. Ежегодно уполномоченные СПДР отчитывались об успехах в деле освоения пустующих культовых помещений под «народные нужды»⁵⁰. Только за 1982–1983 гг. в Белоруссии были «освоены» 28 зданий костелов⁵¹.

Второе направление регистрации — контроль с целью ограничения деятельности верующих в 1970–1980-х гг. — начинает преобладать в отношении членов протестантских деноминаций. С начала 1970-х гг. сотрудниками СПДР велась работа по выводу «из подполья» незарегистрированных протестантских объединений, поскольку предшествующая тактика (нерегистрация как запрет на деятельность) не только продемонстрировала свою неэффективность, но и позволила членам нелегальных общин в какой-то степени свободнее осуществлять свою религиозную деятельность, чем зарегистрированным. С конца 1960-х гг. СПДР пытается начать регистрацию «автономных» протестантских объединений (что наталкивалось на сопротивление местных властей). Определенный парадокс заключался в том, что если в 1948–1960-х гг. протестантские общины разных направлений безуспешно пытались добиться регистрации, то в 1970–1980-х гг. именно чиновникам СПДР принадлежала инициатива в расширении регистрации и в стремлении сделать регистрацию привлекательной как для «автономников», так и для общин, входящих во ВСЕХБ. Регистрационная политика в отношении этих общин получила у исследователя М. Рува название «концессий и репрессий»⁵². Основным мотивом (мы не рассматриваем отдельно внешнеполитические мотивы, жесткую борьбу с центром незарегистрированных общин ЕХБ «Советом церквей», а также эмиграционные настроения в среде пятидесятников) было желание заставить верующих жить в рамках «законодательства о культурах», то есть ограничить их религиозную деятельность «отправлением культа». Регистрация давала возможность контролировать членство религиозной общины, не допускать ее увеличения и крещения новых членов,

влиять на избрание лояльного пресвитера, ограничивать привлечение детей к богослужениям, прекратить благотворительность и связи с нетерпимым «Советом церквей». Аналитики СПДР отмечали неправильность политики местных властей, отказывающихся в регистрации общин ЕХБ, поскольку «Многие из этих объединений отличаются высокой активностью и миссионерской деятельностью верующих и служителей культа, а некоторые находятся под сильным влиянием фанатиков и экстремистов... А к чему же это ведет? Если в Калужской, Калининской, Смоленской областях, где почти все лояльные объединения зарегистрированы, за ними осуществляется контроль, число крещаемых в зарегистрированных обществах не восполняет естественную убыль (в каждой из них умерло больше, чем завербовано новых членов)». Схожими, по мнению СПДР, были результаты регистрации общин пятидесятников⁵³. В письме СПДР 1982 г. уполномоченным настойчиво предлагалась мысль, что «регистрация — единственный путь, ведущий к созданию правильных, построенных на принципах обоюдного соблюдения законных взаимоотношений между государством и церковью. Необоснованный, под разными надуманными предлогами отказ в регистрации фактически действующих религиозных объединений вызывает законное недовольство верующих граждан, активизирует деятельность разного рода фанатиков и экстремистов»⁵⁴. В письме указывалось на необходимость действий в рамках законодательства и утверждался тезис о правильности не открытой борьбы с верующими, которая загоняет религию в подполье и тем самым обостряет экстремизм, а о необходимости совершенствования системы контроля над религиозной жизнью и обеспечения лояльности власти со стороны верующих. В свою очередь, регистрация «позволяет ликвидировать отчуждение этих верующих от советской действительности, преодолеть фанатизм в их взглядах, прекратить изуверские моления»⁵⁵.

Тесное взаимодействие с государственными структурами вынуждены были осуществлять религиозные объединения и в своей финансовой, хозяйственной и издательской деятельности. Национализовав все церковное как движимое, так и недвижимое имущество, государство оставило за собой право передавать (а также и изымать) верующим в пользование молитвенные здания и культовую утварь. Государству принадлежало

право разрабатывать систему, условия и отчетность финансовой, хозяйственной и издательской деятельности конфессий и полностью контролировать финансовую деятельность религиозных объединений соответствующими государственными финансово-контролирующими органами. Ежегодные отчеты уполномоченных содержали сведения о расходах и доходах религиозных центров, монастырей, об отчислениях религиозных обществ в различные советские фонды — Фонд мира, фонд защиты детей, централизованный фонд досрочного выполнения пятилетки, на участие в международных религиозных мероприятиях. Бюджеты централизованных религиозных объединений (включая религиозные центры, духовно-учебные заведения) контролировались и корректировались непосредственно Советом по делам религий.

Одним из способов давления было повышенное обложение налогами молитвенных зданий (несмотря на заявленную в законе бесплатную передачу в пользование верующим молитвенных зданий, циркуляр Минфина от 1981 г. предписывал взимать с верующих налог за использование помещений как с владельцев)⁵⁶, духовенства (священники облагались повышенным налогом и платили квартплату в четырехкратном размере)⁵⁷, центров по производству «культовых предметов».

Зависимость религиозных объединений от государственных органов проявлялась и в любой хозяйственной деятельности: получить разрешение на ремонт, перестройку молитвенного здания, для которых было необходимо выделение из централизованных государственных фондов строительных материалов, можно было только с санкции целого ряда государственных инстанций. Аналогичная ситуация наблюдалась и в издательской деятельности, когда исключительно от государственного решения зависела возможность не только издания тиража, но и его распространения. В 1978 г. СПДР, например, подготовил следующую рассылку уполномоченным: «с согласия СПДР через Всемирную лютеранскую федерацию и “Библейское общество” для объединений евангельско-лютеранской церкви, ехб и меннонитов из-за границы получены библии и сборники духовных песен, изданные на немецком языке... Эта литература должна прежде всего поступить в зарегистрированные и т. н. «взятые на учет» общества, что касается незарегистрированных обществ, то библии и сборники пресвитерами и пасторами за-

регистрированных обществ могут раздаваться некоторым верующим только после согласования с уполномоченным Советом. Необходимо использовать эту акцию в работе по отрыву из-под влияния экстремистов верующих незарегистрированных общин и легализации последних, а также для предотвращения распространения нелегальной литературы, выпущенной т. н. издательством “Христианин”⁵⁸.

Государственные институты участвовали в регламентации и непосредственно богослужбной, «культурной» деятельности конфессий, что выражалось в регламентации времени, продолжительности богослужений, способах и характере произнесения проповедей, возможностей колокольного звона, регламентации практики совершения крещений (требование получения расписки с обоих родителей при крещении ребенка, требование наличия письменного заявления крещаемого в протестантских деноминациях, установление сроков крещений, сбор сведений об участниках обрядов), венчаний, отпеваний.

Существовали отработанные методики контроля проповеднической деятельности духовенства. Как сообщал исследователь В. Пашенко, чиновники СПДР УССР цензурировали рождественские и пасхальные послания экзарха Украины митрополита Филарета (Денисенко) и указывали места, в которых требовались замены и исправления. Исследовательница И. И. Маслова сообщает, что при отделах пропаганды и агитации ЦК КПСС создавались специальные группы по изучению проповедей РПЦ. Как показывает анализ документации, отложившейся в материалах уполномоченных, в аппаратах уполномоченного Совета подсчитывалось количество проповедей, их тематика, продолжительность и отмечалось, что там, где проповеди контролируются и критикуются в СМИ, их число становится меньше и они становятся все более направленными на пропаганду советского образа жизни.

Наиболее ярким примером вмешательства в богослужбную деятельность является изменение под давлением и контролем государства формы богослужения у адвентистов седьмого дня — в результате последовало отстранение верующих от активного участия в богослужении и минимизация деятельности проповедников. Проповедникам адвентистов седьмого дня разрешалось читать только заранее утвержденные «молитвенные чтения», был даже составлен список вопросов для обсуждения

после проповеди. В 1977 г. СПДР настойчиво рекомендовал уполномоченным «совместно с органами власти на местах установить постоянный контроль для прохождением всех «молитвенных дней» в «объединениях АСД и, в случае чтения неофициальных текстов, принять меры к организаторам подобных действий»⁵⁹. В 1983 г. СПДР были утверждены и разосланы сборники проповедей, предназначенные для произнесения в собраниях адвентистов седьмого дня. Аналогичные сборники были разосланы всем уполномоченным Совета, которые, при помощи членов Комиссий содействия, должны были контролировать ход проведения молитвенных собраний и зачитывание проповедей из разосланных сборников⁶⁰. Уполномоченный по Винницкой области в сентябре 1983 г. отчитывался: «Текст “молитвенных чтений”, рекомендованных на официальном совещании старших проповедников АСД в г. Туле 30 ноября 1982 г. для чтения в религиозных объединениях АСД в первой части утренних субботних богослужений, в июле 1983 г. направлен всем комиссиям содействия по соблюдению законодательства о культах, где имеются АСД, с целью ознакомления и для последующего наблюдения в общинах. Проверкой... установлено, что рекомендованные “молитвенные чтения” имеются и читались... во всех 25 общинах АСД области»⁶¹.

Другим характерным примером вмешательства в богослужбную деятельность является записка 1982 г. заведующего Отделом агитации и пропаганды ЦК КПУ Л. Кравчука, который сообщал, что во «многих православных общинах... богослужения, обряды, культовые действия проводятся по-униатски. В культовой практике открыто используется униатская атрибутика, грекокатолическая богослужбная литература»⁶². Кравчук предлагал комплекс мер по искоренению «униатской обрядности», в частности проведение совместно с Экзархатом РПЦ проверки православных храмов в западных областях Украины с целью изъятия из них «униатской атрибутики, литературы». Кроме того, он предлагал «решить через учебный комитет Московской Патриархии вопрос об усилении критики униатства в учебном процессе духовных заведений, а также про нецелесообразность направления на службу в эти епархии выпускников-выходцев из западных областей УССР»⁶³.

Наиболее жесткие ограничительные механизмы применялись властью в отношении публичных проявлений «народной рели-

гиозности» — паломничеств, поклонений святыням, почитанию святых мест. Властями изымались чудотворные иконы, засыпались колодцы, уничтожались кусты, уже в начале 1980-х гг. были скрыты кресты на Девичьей горе в Литве. Инструкция 1961 г. констатировала, что религиозным центрам, объединениям и служителям культа воспрещается «организовывать паломничества верующих к так называемым святым местам, совершать обманные действия с целью возбуждения суеверия в массах населения для извлечения таким путем каких-либо выгод (объявление всякого рода чудес, например исцеление больных, пророчества и т. п.)» (II, § 10, б).

В СССР не существовало равенства религий и конфессий. Наиболее терпима в позднем СССР была наиболее крупная конфессия — Русская Православная Церковь, главной заслугой которой перед властью была ее политическая лояльность и активная международная деятельность. В более сложном положении находилась Католическая церковь в силу «политической враждебности и прозелитической активности» ее центра, на бытовом уровне дискриминировались позднепротестантские деноминации, которые на воспринимались как «секты». В СССР существовали и не признаваемые властями религиозные объединения, наиболее крупными из которых были Греко-католическая церковь, свидетели Иеговы, отдельные направления пятидесятников.

Существование подобной иерархии конфессий подталкивало государство к **использованию церкви, деноминации, признаваемой государством в качестве инструмента борьбы с другими деноминациями.** Например, используя традиционное противостояние между православием и униатством, предпринимали попытки по использованию потенциала православного духовенства для подавления (или по крайней мере контроля) Греко-католического движения в Западной Украине. Православные священники и архиереи западных епархий должны были представлять сведения о подпольном униатском духовенстве и бороться с «пережитками униатства». Однако механизмы реализации этой установки демонстрируют противоречивость и полицентричность религиозной политики исследуемого периода. Параллельно в связи с ростом «сектантской угрозы» разрабатывались предложения о более мягком отношении к РПЦ для предотвращения «завлечения населения в секты», которые «закабаляют на всю жизнь».

Аналогичные обязанности распространялись и на руководство ВСЕХБ. Так, старшие пресвитеры ВСЕХБ должны были в своих ежегодных отчетах представлять информацию о числе незарегистрированных общин и групп ЕХБ, пятидесятников, меннонитов, о числе членов в этих обществах и группах, называть по возможности имена их руководителей, сообщать о наличии в общинах нелегальной литературы и ее источниках⁶⁴. В исследуемый период авторитетные руководители протестантских объединений — как баптистских, так и пятидесятнических — использовались для «вывода» нелегальных общин на регистрацию и борьбы с «эмигрантскими настроениями».

Очевидно, что советская правовая система не знает понятия «автономии», как и «сепарации», отделения (то есть минимума связей между двумя институциями). Наверное, можно согласиться с наблюдением немецкого исследователя-правоведа Отто Люхтерхандта, что взаимоотношения советского государства с РПЦ были построены на основании системы господства государства над церковью⁶⁵. Исследователь считал, что советская государственно-правовая система не знакома с принципом отделения церкви от государства, а на практике в СССР функционировала система враждебного господства государства над церковью. По его мнению, эта система была подобна системе церковно-государственных отношений, оформившихся в Германии со второй половине XIX в., до создания Веймарской республики (*Kirchenhoheit des Staates*), однако в Советском Союзе в силу неприкрытой враждебности советского государства по отношению к религии усиливались репрессивно-ограничительные функции государства и редуцировались покровительственные⁶⁶.

Если использовать правовой понятийный аппарат, использованный О. Люхтерхандтом, то описанные нами выше направления участия советского государства в деятельности религиозных институтов можно, безусловно с натяжками, вписать в следующие юридические понятия: государство применяло в отношении религиозных объединений право неограниченного контроля и надзора за всеми сферами деятельности религиозных объединений (*jus inspectionis*)⁶⁷. Другой функцией государства было санкционировать для вступления в силу церковные акты, регламентирующие деятельность религиозных

структур и отдельных должностей (например уставы), участвовать в учреждении и назначении на церковные должности и утверждать способы использования церковного имущества и распределения бюджета (*jus placeti*). Участие государства в вышеперечисленной деятельности сводилось к такой реорганизации деятельности церквей (*jus reformandi*), которая минимизировала бы влияние церквей в обществе и облегчило институциональное вмешательство государства в их деятельность с целью дальнейшего разрушения. Советское государство распространило на имущество религиозных объединений право верховной собственности (*jus dominii supremi sive eminentis*), которое выразилось в национализации всего церковного имущества в 1918 г., а также в отношении построенных уже в советский период зданий и культовой утвари (и других предметов, представляющих материальную и художественную ценности). Участие государства при формировании кадрового состава «служителей культа», а особенно высшего церковного руководства, выражалось в активно используемом праве на недопущение к занятию церковных должностей нежелательных для государства персон (*jus exclusiviae*). Основной мотивировкой для тщательного контроля и вмешательства было признание за собой права принятия профилактических мер против возможного нанесения вреда государственным интересам (*jus cavendi*), а также с целью недопущения совершения «злоупотреблений» церковной администрацией, которое выражалось в обвинении в нарушении «законодательства о культах» (*recursus ab abusu*). Представителям религиозных организаций представлялось право обжалования действий церковных властей в государственных инстанциях (*jus apellationis*), которое на практике сводилось к использованию «писем трудящихся» для закрытия церквей, запрета колокольного звона, отстранения активного духовенства и т. п. Государство оставляло за собой право защиты верующих и религиозных обществ (*jus advocatae sive protectionis*), которое выразилось во введении ответственности за воспрепятствование совершения богослужений и ответственности за порчу культового имущества, разжигание вражды и ненависти на религиозной почве.

Перед исследователем встает вопрос, была ли сложившаяся в СССР система церковно-государственных отношений закономерным следствием построения в стране социалистического

государства. С этой целью можно попробовать обратиться к характеристике системы церковно-государственных отношений в другом социалистическом государстве — Германской Демократической Республике (ГДР), в которой система церковно-государственных отношений изучена гораздо более полно и системно, чем в СССР⁶⁸. Изначально в систематических исследованиях о характере церковно-государственных отношений в ГДР выдвигался тезис о том, что церквям в ГДР удалось отстоять свой автономный статус от жестко организованной идеологически враждебной государственной системы⁶⁹.

Важным проявлением системной автономии церкви от государства являлось, на наш взгляд, отсутствие в ГДР государственного законодательства, регламентирующего характер деятельности и организационного устройства церковных институтов. Первая Конституция ГДР не просто представляла гражданам абстрактное право на свободу совести, а повторяла нормы Веймарской республики, которые гарантировали свободу веры, совести, выполнения религиозных обязанностей, право религиозных общин на самоуправление в рамках общего законодательства и публично-правовой статус церквей, который включал в себя и льготное налогообложение, религиозные занятия в школе, духовную опеку учреждений, гарантию собственности и финансовую поддержку со стороны государства. Конституция ГДР 1968 г. закрепляла за каждым гражданином его права и обязанности вне зависимости от его мировоззренческих или религиозных убеждений и подтверждала право на свободу совести и веры. Более того, ст. 39 Конституции гласила: «каждый гражданин ГДР имеет право причислять себя к какой-либо вере и выполнять религиозные действия. Церкви и другие религиозные общества упорядочивают свои дела и осуществляют свою деятельность в соответствии с Конституцией и законодательными актами ГДР».

Безусловно, фактически на протяжении 1950–1970-х гг. права Церквей в ГДР урезались, однако это достигалось не на уровне институционального вмешательства, а через личные договоренности (давление), и, пока существовала ГДР, фактически Церкви оставались в статусе корпораций публичного права, что выразилось в сохранении прерогативы (самостоятельности) Церкви в следующих областях:

1. *В способах самоорганизации верующих.* За Церквями оставалось право на самостоятельное создание различных церков-

ных институций, что выражалось в возможности создания под-союзов, рабочих групп, групп по интересам или особых общин.

Сюда относились не только ордена, молодежные общины, диаконская структура, но и большое число «групп», которые начиная с 1970-х гг. собирались под защитой евангелической церкви. Именно предоставление своеобразной «правовой крыши» церковным, околоцерковным и внецерковным группам было принципиальным явлением 1970–1980-х гг. Более того, с 1980 г. мероприятия с исключительно религиозным характером (сюда включались собрания мирян и духовенства, синоды, совещания, конвенты, библейские часы, съезды, конференции, семинары), выставки и концерты были избавлены от обязательного предварительного государственного разрешения, если они проходили в церковных помещениях⁷⁰.

2. Государство не вмешивалось в *трудовые отношения внутри Церквей*. (Духовенство, катехизаторы, музыканты, служащие, сотрудники различных церковных институций были специально исключены из трудового законодательства государства.)

3. Государство не контролировало *финансовую деятельность* церковных институций, не была ограничена церковная собственность, сохранялось все недвижимое имущество, специально оговаривалось право церкви на церковные кладбища.

4. Церковь сохранила за собой право *предоставлять образование верующим и будущим священнослужителям* в предпочтительной для Церкви форме (сохранилось право на проведение Библейских занятий в общинах, действовал ряд семинарий и высших школ, кроме того, было сохранено шесть теологических факультетов в старейших университетах). Кроме того, сохранялись церковные издательства, церковное радиовещание, диаконские и каритативные учреждения.

Сложнее была ситуация с правом верующих на реализацию своих религиозных убеждений. Зонами, в которых церковное руководство стремилось отстаивать перед государством права верующих в 1970–1980-х гг., были следующие:

1. Отмена обязательной военной службы. Церкви добились возможности службы без оружия (стройбаты) и продолжали бороться за введение гражданской службы и против обязательно предмета в школе «начальная военная подготовка»;

2. Сохранение важнейших христианских праздников официальными выходными;

3. Допущение к больным и заключенным духовных лиц (в 1977–1978 гг. было получено разрешение);

4. Право родителей на религиозное воспитание детей, которое официально было признано государством. Безуспешно церковь боролась за отмену обязательного атеистического коммунистического воспитания в школе, вместо которого церквями предлагалось ввести предмет по религиозно-мировоззренческой толерантности.

Наличие зафиксированных в нормативно-правовой базе широких возможностей для деятельности Церкви не означало их применения на практике; более того, процесс секуляризации в среде бывшего лютеранского населения в ГДР имел место.

Исследования государственных архивов бывшего ГДР продемонстрировали наличие инфильтрации государственных агентов, тщательного наблюдения за деятельностью церковного руководства⁷¹. Среди представителей немецких церквей и исследователей разгорелись дискуссии о том, насколько этот фактор влиял на принимаемые церковными институтами решения, т. е. насколько был деформирован и искажен в каждом конкретном действии церковный институт.

Сам характер вмешательства государства — инфильтрация агентов, система наблюдения органов гос. безопасности, работа над усилением конфликтности в религиозной среде, проталкивание идей по созданию теологической системы «церковь в социализме» — тем не менее не имел системных, правовых основ, а был продуктом именно конкретно-исторической государственной системы. Более того, можно говорить о том, что к концу существования ГДР, хотя и присутствовала теоретическая партийная установка о том, что под свободой религии подразумевается исключительно право «на отправление культа» (т. е. о вытеснении религии в личную сферу), фактически государственные чиновники все более склонялись к *церковно-протестантскому представлению периода Веймарской республики* о правах и границах деятельности Церкви.

Анализируя причины столь существенных различий между системой церковно-государственных отношений в СССР и ГДР⁷², следует обратить внимание на исследования Р. Геккеля, который попытался выявить факторы, повлиявшие на характер отношений между режимами и церквями в Восточной Европе. Среди факторов, способствовавших сохранению Лютеранской

церковью ГДР определенной внутренней автономии, он называл однородность конфессионального пространства, делавшего весьма затратной для режима борьбу с религией.

Вторым фактором он выделял наличие у Лютеранской церкви мощной теологической школы, которая позволяла Церкви в диалоге с государственными институциями и обществом использовать собственно церковные представления, терминологию и аргументы о правах и границах Церкви, ее институциональном устройстве, характере деятельности, отношении к различным политическим и общественным явлениям.

Третьей важной причиной назывались особенности организационного устройства (сохранение принципа независимости церквей в каждой земле при создании единого для страны союза) — синодальное (соборное) устройство при широком участии в нем духовенства и мирян, что, по мнению исследователя, также способствовало расширению автономии.

Еще одним фактором, способствовавшим сохранению автономии, стало существование у Церкви четко выраженных институциональных интересов, инициатива возникновения которых изначально принадлежала Церкви и за сохранение которых она боролась (молодежные общины, больницы, диаконические учреждения, церковная пресса и теологические заведения).

В исследовании в качестве фактора, способствовавшего сохранению автономии, называлось и участие Церквей ГДР во внешнеполитической деятельности⁷³.

Итак, как мы видим, социалистические государства, несмотря на их внешне идеологически враждебное отношение к религии и церкви, при создании системы церковно-государственных отношений не особенно опирались на теоретические постулаты «марксизма-ленинизма» об отделении Церкви от государства. На практике, несмотря на откровенно враждебное отношение к предшествующему политическому строю, как государством, так и церквями начинают воспроизводиться привычные, отработанные механизмы взаимодействия.

Если мы обратимся снова к ситуации в позднем СССР, описанной выше в исследовании, и попытаемся сравнить выделенные нами области участия государства в деятельности религиозных институтов с системой церковно-государственных отношений в Российской империи, то получится, хотя и очень схематично, следующая картина.

Организационное устройство и уставная деятельность религиозных структур. В историографии широкое освещение получило создание высшего органа управления для Православной церкви в Российской империи (сначала Духовной коллегии, а затем Святейшего Синода в начале XVIII в.) по образцу гос. учреждений. При Св. Синоде были созданы управления, аналогичные организации коллегий, а затем министерств, в которых реальные рычаги управления в которых находились в руках государственных чиновников. Интересно, что если при создании Св. Синода он приравнялся по своему положению к Сенату, то затем он фактически приобретает статус обычных министерств. Епархиальное устройство ко времени правления Николая I было окончательно приравнено к губернскому делению; исключительно при государственном содействии была создана система духовных консисторий, фактически сосредоточившая в своих руках административные, судебные, хозяйственные и финансовые функции управления епархиями⁷⁴. Государство издавало законы, регламентирующие деятельность церковных учреждений (наиболее известные Духовный регламент, Устав духовных консисторий), соответственно предписания, распоряжения церковного руководства имели силу государственных законов.

Аналогичные мероприятия по оформлению организационной структуры государство принимало и в отношении других конфессий⁷⁵, была даже специально создана иерархическая структура для мусульман⁷⁶. Наибольшие сложности возникали в Российской империи с иерархической структурой Римско-католической церкви, и усилия царского правительства, в том числе законодательные, были направлены на минимизацию влияния Ватикана⁷⁷. Вся финансовая и хозяйственная деятельность церковных структур не просто контролировалась государством, а проходила через государственные ведомства, кроме того, государство финансировало деятельность определенных церковных институтов, частично выплачивало оклады или пособия духовенству, выделяла деньги на строительство церквей в стратегически важных районах.

Государство активно участвовало в **формировании кадрового состава** духовенства и назначении высшего церковного руководства⁷⁸. С начала XVIII в. наблюдается законодательное оформление замкнутости духовного сословия, которое происходило в русле начатой Петром I реорганизации общества на

основе сословий или состояний; регулировалось поступление в духовенство, так и жестко ограничивался выход из духовного звания, что окончательно оформилось при Николае I⁷⁹.

В петровский период наиболее жестко⁸⁰, да и позднее, на протяжении всего XVIII в., проводились чистки рядов духовенства на предмет благонадежности. Как отмечал исследователь Б. Н. Миронов, «с начала XVIII в. правительство стало смотреть на духовных лиц как на свою социальную и идеологическую опору в обществе, призванную распространять идеи самодержавия и православия. Но для того чтобы духовенство могло справиться с этой задачей, необходимо было дать ему образование, упорядочить его службу, поднять социальный престиж...»⁸¹ В период правления Николая I красной нитью в государственной политике относительно православного приходского духовенства проходило твердое убеждение в том, что «достойные, образованные и благонадежные священники» фактически являются единственным орудием для «искоренения зла» среди крестьян⁸². Главной задачей государственной реформы второй половины 1820-х гг. было сделать духовенство более политически благонадежным. К 1829 г. Св. Синодом после обсуждения с епархиальными преосвященными было подготовлено и после ряда внесенных изменений Гос. советом получило силу закона «Положение об усилении способов к образованию духовного юношества и обеспечению приходских причтов», которое предусматривало поставление в священнослужители лиц, получивших семинарское образование, и «доброй нравственности», и меры по обеспечению беднейших причтов⁸³. Когда государственные чиновники посчитали неэффективным существование замкнутого духовного сословия, государственными ведомствами в 1869 г. были проведены реформы для прекращения сословной замкнутости⁸⁴.

Предоставление духовного образования оказалось важным средством регулирования государством численности, уровня образованности и идеологической направленности деятельности православного духовенства; отметим, что это сфера находилась, наверное, под наибольшим контролем государства на протяжении XVIII–XIX вв. и изменения направления образования духовенства во многом свидетельствовали о задачах, которые ставились перед Ведомством православного исповедания в целом. Интересно, что при Николае I условием

поставления в духовный сан ставилось обязательное окончание духовно-учебного заведения: «Е. В. изволил полагать полезным, всех воспитывающихся в всех духовных учебных заведениях определять непременно в духовное звание, ибо для светских должностей приуготовляется другое юношество в светских училищах, и чтобы из духовных училищ выпускались к занятию мест сельских священников не иначе, как по окончании полного курса учения, с ускоренными, т. е. хорошими понятиями и нравами»⁸⁵. Духовенство обязывалось отдавать своих детей в духовные училища, предписывалось назначать священниками людей «испытанной нравственности и получивших достаточное богословское образование»⁸⁶. Существование государственных интересов в характере предоставляемого духовного образования выразилось, в частности, в преподавании медицины и агрономических наук, а позднее педагогики.

Государственным законодательством с начала XVIII в. также регулировался вопрос о **количестве приходов, их границах, количестве духовенства**, служащего на приходах. Впервые штаты, регулирующие численность дворов, образующих приход, число служащего духовенства, были введены в 1722 г., вначале их действие ограничивалось только двумя столицами. Размер прихода мог колебаться от 100 до 300 дворов. Приходы в 100–150 дворов могли иметь не более одного священника, приходам в 200–250 дворов полагалось по 2 священника, в приходах от 250 до 300 дворов могли быть три священника в том случае, если дворы находились на большом расстоянии друг от друга или третий священник был необходим по каким-то другим, особым причинам. Штаты, введенные в 1778 г., предусматривали еще большее сокращение церковного клира.

Важным рубежом, на наш взгляд, является 1869 г., когда Присутствием по делам православного духовенства было поручено губернским присутствиям заняться пересмотром границ приходов и состава причтов, а также распределением приходов по штатам (т. е. их сокращением). Эти присутствия, в состав которых входили как светские, так и духовные лица, должны были уменьшить число православных приходов, особенно в центральных губерниях Российской империи «при уравнивании существующих приходов или по упразднении некоторых с припиской в последнем случае как прихожан, так и церковей к другим приходским церквам, по соображении: а) населенности

приходов; б) расстояния церквей от одной до другой и от отстоящих в их приходах деревень; в) удобства сообщения приходских деревень с церквями; г) поместительности здания храмов; д) нравственно-религиозного состояния прихожан, степени привязанности их к своим церквям и другим тому подобным местным условиям»⁸⁷. Регулировался и состав клира, который для основной массы приходских церквей ограничивался одним священником и псаломщиком; даже епархиальным преосвященным настойчиво рекомендовалось не ставить новое духовенство до полного распределения старого по штатам. В результате новых штатов, введенных в 1873 г. в 18 епархиях, по которым решено образовать самостоятельных приходов 7818 (вместо 9810), наличный состав причтов уменьшился в этих епархиях на 14 701 лицо. По этим штатам количество приходов сократилось на 20%, общее число духовенства — на 38 %, число священников на 10%. Архиереям не разрешалось рукополагать в приходы, в которых были сверхштатные священники (после сокращения их приходов), на образование новых приходов и новых штатов нужно было испрашивать разрешение Св. Синода⁸⁸. (Эти правила подтверждались постановлениями Присутствия от 20 марта 1871 г. и 7 апреля 1873 г., по которым архиереям запрещалось до окончательного размещения внештатных поставлять в сан священников и псаломщиков, а также запрещалось ставить диаконов в приходские церкви⁸⁹.) По подсчетам, сделанным синодальным чиновником И. Преображенским на основании отчетов обер-прокурора Св. Синода, за 16 лет действия закона 1869 г. число белого духовенства сократилось на 34 900⁹⁰.

Государственные институты пытались неоднократно возложить на православное духовенство **контрольно-полицейские функции** с целью наблюдения за благонадежностью населения; параллельно духовенство должно было изживать проявления «суеверий».

Таинства, преподаваемые церковью (обряды или требы) верующим, приобретали характер государственного значения и политическое содержание. Наиболее широко известна государственная регламентация ежегодной исповеди и причастия. Церковно-приходские отношения были строго регламентированы, в каждом приходе числилось определенное число прихожан, которые обязаны были обращаться за совершением «треб»

только к своему священнику, о чем последний был обязан делать соответствующие записи. Также принцип территориального разделения на приходы обязаны были соблюдать и священнослужители: им не разрешалось совершать требы в чужом приходе, кроме только случаев болезни местного священника и только по приглашению местного причта⁹¹. Государством вводились формы метрических книг и контролировалось качество их ведения, полагалось административное наказание за неправильность ведения, вплоть до лишения сана. Устав духовных консисторий предписывал делать священнику записи «немедленно по исправлении каждой требы, как то молитв при рождении и крещении младенца, венчания и погребения... Запись производится священником или диаконом со всевозможной верностью и исправностью»; указывались восприемники при крещении, свидетели при венчании⁹².

На духовенство вообще возлагался контроль за населением, они обязаны были вести «именные росписи всех прихожан», в том числе и раскольников. До 1917 г. духовенство при поставлении в священник сан должно было давать публично присягу, введенную петровским законодательством, которая отражала основные обязанности духовенства. Священнослужитель должен был давать клятву в верности государю и дать обещание сообщать об изменах («объявлять всякую противность») и доносить в случае получения на исповеди информации о готовящемся «воровстве, наипаче же измену или бунт на Государя или на Государство, или злое умышление на честь или здравие государево или на фамилию Его Величества». В первой половине XVIII в. на приходское духовенство даже пытались возложить обязанность по сбору налогов и контролю над выполнением рекрутской повинности и помощи при поимке беглых. Важной обязанностью духовенства, что являлось также демонстрацией их лояльности к власти, были богослужения в «табельные» дни и объявление правительственных указов в церквах⁹³.

Наиболее продолжительной была обязанность бороться с расколом, позднее — с проявлениями сектантства. Ставленник в священники должен был предать проклятию поименно все раскольнические согласия и обещать, при обнаружении в приходе тайных раскольников, сообщать о них епископу. Параллельно, также с целью борьбы с расколом, священникам запрещалось налагать епитимьи в виде отлучения от причастия⁹⁴.

Борьба с расколом вылилась даже в требование публичного причащения больного, в противном случае священник лишался сана и отдавался для телесного наказания светскому суду. Св. Синод должен был «иметь ведение, сколько во всех епархиях обретается раскольников» и собирать через епархиальные власти донесения как о скрывающихся раскольниках, так и о прикрывающих их⁹⁵. В ежегодных отчетах обер-прокурора Св. Синода, составлявшихся на основании епархиальных отчетов, предоставлялись сведения о количестве раскольников по губерниям. Уже в 1827 г. Лифляндский генерал-губернатор маркиз Паулуччи (его записка получила высочайшее одобрение) вновь предлагал: «Строго воспретить крестьянам переходить в раскольнические секты, за чем должны наблюдать кроме земской полиции и священники, и доносить по своей части для повержения разуверца наказанию»⁹⁶, в следующем году его предложение было одобрено Св. Синодом, который издал распоряжение Псковскому преосвященному, чтобы священники доносили о раскольниках епархиальному начальству, а те — светскому⁹⁷.

Характерно, что государственными чиновниками активно продвигалась идея использовать православную церковь для борьбы не только с «раскольниками», но и с другими деноминациями с целью установления политической стабильности. В записке одного из чиновников, адресованной в 1837 г. обер-прокурору Н. А. Протасову⁹⁸, утверждалось, что в западных губерниях православные священники могут играть более эффективную роль, чем полиция: «возвращение западных поселян из унии к церкви греко-российской имеет неисчислимые выгоды для государства. Вместо тайных врагов и возмутителей, в иностранном духовенстве, даже самые неблагонамеренные из помещиков боялись бы священника русского близкого к их крестьянам, более, чем самой бдительной полиции, которая слишком часто не имеет средства знать, что делается в селах и деревнях, особливо там, откуда евреи выведены».

Механизмы использования Православной церкви в Российской империи для борьбы с не признаваемыми законом церквами уже описаны в другом исследовании⁹⁹, а здесь мы хотим лишь заметить, что, несмотря на столь важные обязанности, возлагаемые на православное духовенство, российское государство испытывало по отношению к ним недоверие и пыталось усиленно контролировать их деятельность. Наиболее ярко это проявилось

опять же в царствование Николая I, который взял под свой особый контроль дела о нравственности духовенства, о соблюдении благочиния в церквях и нарушении лицами духовного звания общественного порядка. Были ужесточены правила контроля за духовенством в епархиях и принят ряд указов, предписывающих ускорить судебный процесс в отношении неблагонадежных священнослужителей для лишения их сана¹⁰⁰.

Интересно, что еще с введения Духовного регламента духовенство должно было бороться с суевериями: публично оглашать открывшееся на исповеди разглашение ложных чудес и вообще пресекать поклонение несанкционированным святыням¹⁰¹. Правительство много сил тратило на преследование суеверий, ложных чудес, видений и пророчеств, дела над виновниками распространения суеверий находились в ведении Преображенской канцелярии. Они приравнивались к политическим преступлениям и так же жестоко карались¹⁰².

Как мы видим, характер сложившейся в Российской империи системы взаимоотношений государства с Церковью в значительной степени вписывается в западноевропейскую систему верховного господства государства над Церковью (*Kirchenhoheit des Staates*) или, условно говоря, «иозифинизма», когда государство брало на себя право определять не только границы понятий «религиозные дела», но и их содержание. Государство в этой системе выступало как законодатель правового положения церкви, формы ее организации, характера ее деятельности, регулировало кадровый состав. Схожей чертой государств с таким характером взаимоотношений было ограничение культовой деятельности, запрет почитания святынь и паломничеств, ограничение церковной социально-общественной деятельности. Система государственного господства включала в себя также надзорные и контролирующие функции, однако предполагала и оказание покровительства и защиты церковных институтов со стороны государства. Принципиальным отличием ситуации в Российской империи по сравнению с протестантскими странами было то, что государство, пытаясь превратить Церковь в аппарат контроля и воспитания политической благонадежности граждан, позиционировало себя православным и одновременно не предоставляло возможности Церкви занять значимое место в общественно-культурно-политической жизни страны.

Подводя итог нашему исследованию, следует отметить, что особенности церковно-государственных отношений в СССР были связаны не столько с особенностями и принципами построения социалистического государства, в теоретических основах которого было продекларировано отделение церкви от государства, признания религии частным делом каждого, но в основном с русской правовой традицией, в которой уже были отработаны механизмы участия государства в жизни Церкви. Изменение политики государства на репрессивный по отношению к религии и Церкви характер, продекларированное отделение Церкви от государства не создало препятствий для использования уже сложившихся форм и методов вмешательства государства в религиозную сферу. Отсутствие традиции, опыта, представлений и концепций раздельного, автономного существования двух систем — Церкви и государства — как в светской юридической, так и в церковно-правовой науке привело на практике к использованию советским государством уже отработанных в Российской империи механизмов церковно-государственного взаимодействия. Сформировавшаяся в предшествующий период правовая традиция была трансформирована с целью осуществления контрольных, руководящих, а также репрессивных мер в отношении церковных структур, духовенства и верующих.

¹ Гераськин Ю. РПЦ, верующие, власть (конец 30-х — 70-е гг. XX в.) Рязань, 2007; Белкин А. И. Государственно-церковные отношения в Мордовии в 20-х — начале 60-х гг. XX века (на материалах русского православия): Дис. ... канд. ист. наук. Саранск, 1995; Горбатов А. В. Церковно-государственные отношения в Кемеровской области (1943—1969): Дис. ... канд. ист. наук. Кемерово, 1996; Молодов О. Б. Советское государство и Русская православная церковь на Европейском Севере в 1960—1980-х гг. (деятельность уполномоченных, приходское духовенство): Дис. ... канд. ист. наук. Архангельск, 2006; Чеботарев С. А. Отношения государства и церкви в сер. 1940 — сер. 1960-х гг. (на материале Тамбовской области): Дис. на соиск. канд. ист. наук. Тамбов, 2001.

² Васильева О. Ю. Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943—1948 гг. М.: ИРИ РАН, 2001. 214 с.; Васильева О. Ю. Русская Православная Церковь и Второй Ватиканский Собор. М., 2004; Шкаровский М. В. РПЦ и советское

государство в 1943–1964 гг. От «перемирия» к новой войне. СПб., 1995. 215 с.; *Шкаровский М. В.* РПЦ при Сталине и Хрущеве (государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 гг.). М., 1999. 400 с.; *Чумаченко Т. А.* Советское государство и РПЦ (история взаимоотношений 40-е — первая половина 1950-х гг.). М., 1994, *Чумаченко Т. А.* Государство, православная церковь, верующие: 1941–1961. М., 1999; *Маслова И. И.* Эволюция вероисповедной политики советского государства и деятельности РПЦ (1953–1991). М., 2005; *Пащенко В.* Православ'я в новітній історії України. Полтава. Частина друга. Полтава, 2001. 736 с.; *Пащенко В. В.* Православна церква в тоталітарній державі. Україна 1940 — початок 1990-х років. Полтава, 2005.

- ³ Есть только обзорные исследования: *Заватски В.* Евангельское движение в СССР после Второй мировой войны. М., 1995; *Решетников Ю., Санников С.* Обзор истории евангельско-баптистского братства в Украине. Богомыслие. Одесса, 2000; *Савинский С. Н.* История евангельских христиан-баптистов Украины, России, Белоруссии. СПб., Библия для всех, 2001. Т. 2. 1917–1967. 450 с. а также статьи Т. Никольской по особенностям репрессивной политики в отношении евангельских христиан-баптистов в 1960-х гг. Определенный прорыв в области изучения советской политики в отношении баптистов в Эстонии был сделан исследователем Тойво Пили в его диссертации: *Toivo Pilli.* Evangelical Christians-Baptists of Estonia: The Shaping of Identity, 1945–1991. University of Wales. International Baptist Theological Seminary. Prague, 2007.
- ⁴ *Пащенко В.* Греко-католики в Україні від 40-х років ХХ століття до наших днів. Полтава, 2002. 615 с.; *Ярмусик Э. С.* Католический костел в Беларуси в 1945–1990 годах. Гродно: Гродненский государственный университет имени Янки Купалы. 2006, 567 с.; *Jungraithmaur M.* Der Staat und die Katholische Kirche in Litauen seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges. Berlin, 2002; *Jurevicius A.* Die Katholische Kirche Litauens. Auf dem Weg zur Erneuerung. Hamburg, 2004.
- ⁵ Так, например, М. И. Одинцов, защитивший докторскую диссертацию по взаимоотношениям государства с РПЦ в ХХ в., утверждает, что на протяжении советского периода шел долгий и мучительный процесс отделения церкви от государства, а потому ее содержание и направленность неправомерно сводить лишь к идее «атеистического государства», «диктату» и «вмешательству» государства...» — *Одинцов М. И.* Русская православная церковь в ХХ веке: история взаимоотношений с государством и обществом. М., 2002. С. 162–163. Исследовательница И. И. Маслова в отношении политики советского государства употребляет понятие «вероисповедная политика».

- ⁶ Декрет о свободе совести, церковных и религиозных обществах 20 янв. (2 февр.) 1918 г. // РПЦ и коммунистическое государство. 1917—1941. С. 25—27. В постановлении ВЦИК и СНК 1929 г. говорилось, что под действия декрета 23 янв. 1918 г. подходят «церкви, религиозные группы, толки религиозные течения и прочие культурные объединения всех наименований // Там же. С. 250.
- ⁷ Юрист Розенбаум в 1985 г. писал: «попробуем разобраться, что нужно человеку для свободного исповедания своей религии. Безусловно, это прежде всего возможность единолично или вместе с единоверцами участвовать в богослужениях, исполнять обряды, присущие тому или иному вероучению, иметь для этого молитвенные дома и беспрепятственно посещать их, пользоваться услугами служителей культа и т. п.» — *Розенбаум Ю. А.* Советское государство и церковь / Отв. ред. Б. М. Лазарев. М.: Наука, 1985. С. 35.
- ⁸ *Клочков В. В.* Религия, государство, право. М., Мысль, 1978; *Бражник И. М.* Право. Религия. Атеизм. Киев, 1983; *Розенбаум Ю. А.* Советское государство и церковь / Отв. ред. Б. М. Лазарев. М.: Наука, 1985.
- ⁹ См. об этом: *Васильева О. Ю.* Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943—1948 гг. М.: ИРИ РАН, 2001. 214 с.; *Васильева О. Ю.* Русская Православная Церковь и Второй Ватиканский Собор. М., 2004.
- ¹⁰ *Беглов А.* В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР. Арефа, Издательский Совет РПЦ, 2008.
- ¹¹ *Войналович В.* Держава і церква на Полтавщині (друга половина 40-х — 80-х років). Режим доступа: <http://poltava-repres.narod.ru/cerkva/derj_cerkv.htm>; *Гераськин Ю.* Русская православная церковь, верующие, власть (конец 30-х — 70-е гг. XX в.). Рязань: Изд-во Рязанского государственного педагогического университета, 2007. 271 с.; *Гераськин Ю. В.* Взаимоотношения Русской православной церкви, общества и власти в конце 30-х — 1991 гг. (на материалах областей Центральной России). М.: Изд-во МПГУ. 2008. 479 с.; *Горанский А. О., Мандрик С. В.* Подготовка и осуществление реформы приходского управления 1961 г. в Белоруссии // Вестник церковной истории. 2008. 3(11); *Маслова И. И.* Эволюция вероисповедной политики советского государства и деятельности РПЦ (195—1991). М., 2005; *Шкаровский М. В.* РПЦ при Сталине и Хрущеве (государственно-церковные отношения в СССР в 1939—1964 гг.). М., 1999. 400 с.; *Чумаченко Т. А.* Государство, православная церковь, верующие: 1941—1961. М., 1999 ;и мн. др.
- ¹² *Білякова Н.* Способи державного регулювання діяльності івангельського співтовариства в пізньому СРСР // Українське релігізнавство. № 58. Вітчизняний івангельський протестантизм:

- історія, досвід, проблеми. Зб. наукових ст. К., 2011. С. 148–161; *Белякова Н. А.* Участие государства в процессе оформления организационных структур христианских конфессий в позднем СССР // Государство, Церковь, общество: исторический опыт и современные проблемы. М.: Центр истории религии и церкви ИВИ РАН: УРСС, 2012 (в печати).
- 13 Пізній протестантизм в Україні (п'ятдесятники, адвентисти, свідки Єгови / Історія релігії в Україні. За ред. проф. П. Яроцького. Київ-Дрогобич, 2007. Т. 6. С. 143. со ссылкой на ЦДАВО. Ф. 4648. Оп. 4. Д. 27. Л. 86.
- 14 *Савинский С. Н.* История евангельских христиан-баптистов Украины, России, Белоруссии. СПб., Библия для всех, 2001. Т. 2. 1917–1967. С. 203.
- 15 Дело в том, что на Украине и в Белоруссии существовали деканаты, священники имели постоянную связь с Рижским архиепископом, литовским епископатом, польский епископат также курировал религиозные вопросы в УССР и БССР.
- 16 Совместная записка МИД и КГБ в ЦК КПСС, подписана А. Громыко, В. Чебриковым от 14.03.83 №535-Ч // Сахаровский архив.
- 17 См. подробнее исследование О. Ю. Васильевой о позиции Советского Союза в вопросе восстановления дипломатических отношений: *Васильева О. Ю.* Русская Православная Церковь и Второй Ватиканский Собор. М., 2004.
- 18 Очень четко это звучит в государственных документах 1960-х гг., например, в отношении приходов Католической церкви в БССР — *Ярмусик Э. С.* Католический костел в Беларуси в 1945–1990 гг. Гродно, 2006.
- 19 ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 6. Д. 2458. Л. 92.
- 20 ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 6. Д. 2458. Л. 91. Справка о состоянии работы по подготовке кадров служителей культов в духовно-учебных заведениях МП и Грузинской ПЦ.
- 21 Был опубликован в: Вестник РСХД. Париж, 1979. № 130. С. 325.
- 22 ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 6. Д. 3128. Л. 98.
- 23 ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 6. Д. 2459. Л. 13.
- 24 ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 6. Д. 2459. Л. 43.
- 25 ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 6. Д. 2459. Л. 52.
- 26 ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 6. Д. 1795. Л. 42–43.
- 27 ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 6. Д. 248. Л. 100.
- 28 В сентябре 1985 г. уполномоченным по Ивано-Франковской области В. Р. Личенко была направлена председателю СДР К. Харчеву жалоба на ленинградского уполномоченного Г. С. Жаринова, на то, что последний не всегда берет во внимание направляемые им «характерные данные», вследствие чего «в школы нередко попа-

- дают нежелательные лица, особенно в ЛДС». Например, в 1981 г. были приняты братья Щувар М.П. и В.П., отец которых «в сороковых годах находился на нелегальном положении как украинский националист, укрывался от призыва в советскую армию, подзревался в убийстве первого председателя колхоза, легализовался лишь в 1950 г.» ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 6. Д. 3128. Л. 98.
- 29 ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 6. Д. 2459. Л. 52.
- 30 Документ опубликован в: Cakuls Janis, Biskaps. Latvijas Romas Katolu Baznīcas. Vestures materiāli. XX gadsimts. 2001. С. 272–273 со ссылкой на: ЦГАОР Лат ССР. Ф. 1419. Оп. 3. Д. 265.
- 31 ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 6. Д. 1721. Л. 5.
- 32 ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 6. Д. 2459. Л. 54.
- 33 ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 6. Д. 2494. Л. 97–98. Подписана зав. отделом Совета Э. С. Галустян.
- 34 В 1982 г. шел острый конфликт между уполномоченным по Закарпатской области и епископом Мукачевским Саввой (Бабинице), который отказывался согласовать с уполномоченным назначения выпускников семинарий в приходы, а последние не могли соответственно получить у уполномоченного регистрацию и справку и приступить к религиозной деятельности.
- 35 *Молодов О. Б.* Советское государство и Русская православная церковь на Европейском Севере в 1960–80-х гг. (деятельность уполномоченных, приходское духовенство): Дис. ... канд. ист. наук. Архангельск, 2006. С. 92; со ссылкой на ГААО. Ф. 5620. Оп. 3. Д. 146, 165.
- 36 ЦДАВО Украины. Ф. 4648. Оп. 7. Д. 221. Л. 26.
- 37 Пар. 41. Verfassung der Evangelischen Kirche der Sozialistischen Sowjetrepublik Lettland von 23. März 1968 // Arnolds Lūsis. Die Lage der evangelisch-lutherischen Kirche in Lettland // Acta Baltica. 1976. XVI. S. 95.
- 38 Как отмечал в неоднократно публиковавшейся аналитической записке, подготовленной для ЦК КПСС в 1977 г., заместитель председателя СДР В. Фуров: «Ни одно рукоположение в епископы, ни одно перемещение не проходит без тщательной проверки кандидатур ответственными сотрудниками Совета в тесной связи с уполномоченными, местными органами и соответствующими заинтересованными организациями»: РПЦ в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и церковью / Сост. Г. Штриккер. М., 1995. Кн. 2. С. 123.
- 39 Цитата из воспоминаний Вайводса приводится в мемуарах латвийского католического священника, преподавателя Рижской семинарии Henriks Trūps-Trops. Die Römisch-Katholische Kirche

- Letlands in den Jahren des Kommunismus (1940–1990). Teil III // Acta Baltica. 1994. XXXII.
- 40 Bankowski. Die Katholiken in der Sowjetunion. S. 189.
- 41 ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 6. Д. 2531. Л. 52.
- 42 ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 6. Д. 2979. Л. 17.
- 43 ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 6. Д. 2200. Л. 9.
- 44 Более подробно ситуация с регистрацией религиозных объединений прописана в статье: *Белякова Н. А.* Власть и религиозные объединения в «позднем» СССР: проблема регистрации // Отечественная история (ИРИ РАН). 2008. № 4. С. 124–130.
- 45 «Религиозное общество или группа верующих могут приступить к своей деятельности лишь только после принятия решения о регистрации общества или группы верующих Советом по делам религий при Совмине СССР» — ст. 4. Указа Президиума Верховного Совета РСФСР от 23 июня 1975 г.
- 46 Известны случаи привлечения к административной ответственности в УССР в 1980-х гг. свидетелей Иеговы только за то, что верующие родители приехали в гости к верующему сыну.
- 47 ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 2208. Л. 146.
- 48 ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 1891. Л. 31.
- 49 ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 1891. Л. 66.
- 50 Докладная записка СПДР при СМ УССР от 14.08.79 г. «О культовых зданиях снятых с регистрации религиозных объединений». Было рекомендовано составить планы об освоении церковных зданий в ближайшие три-четыре года, а по тем, которые находятся в аварийном состоянии, — предоставить материалы на снесение — ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 1891. Л. 66.
- 51 *Грыгор'ева В. В., Завальнюк У. М., Навіцкі У. І, Філатава А. М.* Канфесіі на Беларусі. Мінск, 1998. С.309.
- 52 *Michael Rowe.* Soviet Policy towards Evangelicals // Religion in Communist Lands. 1979. Vol. 7. P. 9.
- 53 ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 2295. Л. 7–8. Было бы неверно утверждать, что ситуация, описываемая чиновниками, наблюдалась повсеместно. Скорее, есть тенденция выдавать желаемое за действительное. В Одессе число членов автономно зарегистрированной общины пятидесятников выросло со 125 членов в 1969 г. до 190 членов в 1977 г.; в Киеве наблюдался во второй половине 1970-х гг. активный рост числа членов в двух зарегистрированных общинах пятидесятников — Пізній протестантизм в Україні (п'ятдесятники, адвентисти, свідки Егови / Історія релігії в Україні. Т. 6 / За ред. проф. П. Яроцького. Київ-Дрогобич, 2007. С. 175–176.
- 54 ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 2287. Л. 29.

- 55 ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 2295. Л. 7–8.
- 56 Циркуляр Минфина ССР от 10.08.1981 г. №158 «О порядке обложения налогами служителей религиозных культов и других граждан, получающих доходы от религиозных организаций».
- 57 Постановлением ВЦИК и СНК РСФСР «Об оплате жилых помещений в городах и поселках» от 4 мая 1928 г. для духовенства была повышена в 4 раза оплата коммунальных услуг и квартир.
- 58 ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 6. Д. 1327. Л. 17.
- 59 ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 6. Д. 1121. Л. 96.
- 60 ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 6. Д. 2678. Л. 72–73.
- 61 ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 6. Д. 2678. Л. 66.
- 62 ЦГАГОУ. Ф. 1. Оп. 25. Д. 1403. Л. 3–4.
- 63 ЦГАГОУ. Ф. 1. Оп. 25. Д. 1403. Л. 3–4.
- 64 Данные из архива ВСЕХБ.
- 65 *Luchterhandt O.* Der Sowjetstaat und die Russisch-Orthodoxe Kirche. Eine rechtshistorische und rechtssystematische Untersuchung. Abhandlungen des Bundesinstituts fuer ostwissenschaftliche und internationale Studien. Band. XXX. Verlag Wissenschaft und Politik. Koeln, 1976. 254 S.
- 66 Там же. С. 244.
- 67 Мы признаем определенную условность этих юридических обозначений, которые были созданы в условиях западноевропейской юридической системы, находившейся под сильным влиянием схоластики и характеризующей западноевропейские правовые реалии эпохи абсолютизма; эти понятия в отношении церковно-государственных отношений в России были введены О. Люхтерхандтом.
- 68 Обзор существующих исследований на 2003 г. см.: *Dähn H., Heise J.* (Hrsg.) Staat und Kirchen in der DDR. Zum Stand der zeithistorischen und sozialwissenschaftlichen Forschung. Frankfurt am Main. Peter Lang. 2003. 271 S.
- 69 *Luchterhandt O.* Verfassungsgrundlagen kirchlicher Eigenständigkeit, ihre Bedrohung und Verteidigung // *Dähn H.* (Hg.), Die Rolle der Kirchen in der DDR. Eine erste Bilanz. München, 1993. S. 21–35.
- 70 См. о деятельности музыкальных групп, общин, диаконии статьи в сб.: *Kaiser G., Frie E.* (Hg.). Christen, Staat und Gesellschaft in der DDR. Frankfurt/Main; New York, 1996 следующих авторов: *Frie E.* Rock in Leipzig. Autonomiespielräume der Kirche in der DDR. S. 121–139; *Noack A.* Weder Helder noch Verräter. Selbstbestimmtes Handeln von Christen und Kirchengemeinden in der DDR. S. 143–174; *Jostmeier F.* Die Hoffnungstaler Anstalten in Lobetal-letzte “Insel im roten Meer”? Eine diakonische Einrichtung in Brandenburg in der Aufbau-phase des SED-Sozialismus. S. 177–220.

- 71 О взаимоотношении службы безопасности и церквей в ГДР существует ряд исследований. Один из любопытных документов помещен здесь: <http://www.mfs-insider.de/Abhandlungen/Kirche.htm>.
- 72 Понятно, что нельзя игнорировать конкретные исторические причины: созданное социалистическое государство в Восточной Германии никогда не объявляло войны христианству, а наоборот, подчеркивало антихристианскую сущность и борьбу с церковью нацистского режима; лютеранская (как и католическая) церковь была мощной общественной силой, с которой власть не хотела вступать в откровенную конфронтацию, предпочитая постепенно вытеснять церковь из общественной сферы (в первую очередь из системы школьного образования); церковь оставалась мостом между разделенным немецким государством.
- 73 *Goeckel R. F. Autonomiespielraum der Kirchen in der DDR. Ein Essay aus amerikanischer Sicht // Kaiser G., Frie E. (Hg.). Christen, Staat und Gesellschaft in der DDR. Frankfurt/Main; New York, 1996. S. 103–119.*
- 74 См. подробнее: *Верховской П. В. Учреждение Духовной Коллегии и Духовный Регламент. Ростов-на-Дону, 1916. Т. 1–2; Кондаков Ю. Е. Государство и православная церковь в России: эволюция отношений в первой половине XIX в. СПб., РНБ, 2003.*
- 75 *Тихонов А. К. Католики, мусульмане и иудеи Российской империи в последней четверти XVIII — начале XX в. СПб. 2007. 353 с.; Курило О. Лютеране в России XVI–XX вв. Фонд «Лютеранское наследие», 2002. С. 48.*
- 76 *Арапов Д. Ю. Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика). М., 2001; Арапов Д. Ю. Ермолов и мусульманский мир Кавказа // Вестник МГУ. Серия 8. История. 2001. № 6. С. 51–61.*
- 77 *Тихонов А. К. Католики, мусульмане и иудеи Российской империи в последней четверти XVIII — начале XX в. СПб., 2007. С. 80–95, 159–175.*
- 78 Право государства на участие в назначении высшего церковного руководства выражалось в подписании императором указа о назначении епископов, равно как и распределении им церковных наград и перемещении по кафедрам.
- 79 *Кондаков Ю. Е. Государство и православная церковь в России: эволюция отношений в первой половине 19-го в. С. 272.*
- 80 *Зольникова Н. Д. Сословные проблемы во взаимоотношениях церкви и государства в Сибири (XVIII в.). Новосибирск, 1981.*
- 81 *Миронов Б. Н. Социальная история России периода империи (XVIII — начало XX в.): генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства. Т. 1. С. 363.*

- 82 Извлечение из отчета Вологодского губернатора за 1841 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 123. Д. 239, 1842 г. Л. 2 об.
- 83 2ПСЗ. Т. 4. №3323.
- 84 Закон от 26 мая 1869 г. // Сборник действенных и руководственных правил по Ведомству православного исповедания. Т. 1 / Сост. Т. В. Барсов. С. 431. См. подробнее о характере реформ Freeze.
- 85 РГИА. Ф. 797. Оп. 3. Д. 10043. Л. Из записки к П. С. Мещерскому.
- 86 Руководственные для православного духовенства указы Св. Синода. М., 1879. С. 87.
- 87 Извлечение из отчета обер-прокурора Св. Синода по ведомству православного исповедания за 1869 г. С. 224–225.
- 88 Извлечение за 1873 г. С. 174.
- 89 Извлечение за 1876 г. С. 251.
- 90 *Преображенский И.* Отечественная церковь по статистическим данным. СПб., 1891. С.31.
- 91 *Булгаков С. Н.* Настольная книга священно-церковнослужителя. Т. II. С. 945.
- 92 Устав Духовных Консисторий. СПб., 1941. Ст. 99.
- 93 Прибавление к Духовному Регламенту. П. 20. С. 172.
- 94 Прибавление к Духовному Регламенту. П. 14. С. 169–171.
- 95 Обязанности, возлагаемые на Православную церковь Духовным регламентом, были подробно проанализированы в курсовой студента 4-го курса Санкт-Петербургской духовной академии Николая Дарского 1916 г. Судьбы Духовного Регламента как действующего права русской церкви в XVIII столетии / РНБ. Рукописный отдел. Ф. 574. Оп. 2. Д. 57. Л. 18.
- 96 Записка от 24 окт. 1827 г. РГИА. Ф. 797. Оп. 3. Д. 10043. Л. 29–30 об.
- 97 Там же. Л. 34.
- 98 Автор записки — действительный статский советник Чичагов, находившийся некоторое время при Витебском, Могилевском и Смоленском генерал-губернаторе, его записка «Мысли о присоединении униатов к православию» была вместе с письмом гр. Блудова от 18 сент. 1837 г. направлена обер-прокурору — РГИА. Ф. 797. Оп. 87. Д. 15. Л. 1–11.
- 99 *Белякова Е. В., Белякова Н. А.* Российская имперская политика в отношении непризнаваемых церквей //Пространственно-временные перекрестки культуры. Барнаул-Рубцовск, 2009. С. 259–272.
- 100 Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Царствования государя императора Николая I. Пг., 1915. Т. 1. 1825–1835 гг. С. 152.
- 101 Прибавление к Духовному Регламенту. П. 19. С. 172.
- 102 ПСЗ. Т. 6. № 3963. П. 10.

РУССКАЯ ЦЕРКОВЬ ЗА РУБЕЖАМИ РОССИИ И ВО ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ С ДРУГИМИ ЦЕРКВЯМИ

С. Г. Яковенко

ПОЛИТИКА РИМСКОЙ КУРИИ НА ВОСТОКЕ ЕВРОПЫ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVI в. И ПОДГОТОВКА ЦЕРКОВНОЙ УНИИ

Одним из важных аспектов политики Римской курии в XVI в. является подписание церковного союза с Православной Церковью¹.

В качестве возможных союзников в деле церковной унии рассматриваются, с одной стороны, восточнославянские земли Речи Посполитой, с другой — Московия.

В какой степени понимали в Риме различия между ними, возможности и перспективы такого союза, можно судить, в частности, на основании Письма Альберта Кампенского² папе Клименту VII о делах Московии³. Это один из первых документов, в котором в условиях распространения Реформации формулируется идея церковного союза.

При этом идеи, сформулированные в этом документе, не являются отражением позиции Святого Престола. Это скорее — мнение советника, которое предлагается принять во внимание при разработке политических планов папства на Востоке Европы.

В своем Послании Альберт Кампенский призывает папу обратить более пристальное внимание на Московию. По его мнению, жителей этой огромной страны можно, не обнажая меча, без пролития крови, всех приобщить к «спасительному стаду Христову»⁴. Все они веруют в Бога, поклоняются Христу и отличаются только тем, что отвергают единство Церкви. Догматические же различия не имеют принципиального значения и могут быть скорее терпимы, чем искореняемы жестокостью⁵.

По мнению Альберта Кампенского, возможность церковного объединения облегчается тем, что вся власть сосредоточена в руках князя, который неоднократно по собственной воле выражал свое желание к заключению союза. Если же пришлось бы иметь дело с множеством людей, это вызвало бы большие затруднения, поскольку сложно склонить кого-либо к оставлению веры предков⁶.

Это высказывание весьма примечательно. Альберт Кампенский сильно упрощает ситуацию, изображает дело так, будто бы московский князь всячески стремится к союзу с Римом. Очевидно, его представление о легкости заключения союза связано и со степенью его информированности о «московитских» делах, и с его «социологическими» представлениями — всемогущество, единовластие князя как условие и гарантия успеха всего дела.

Интересно, что в конце XVI в. другой итальянец — папский нунций в Польше Джерманико Маласпина — в своем описании Польского королевства обращает внимание на то, что здесь решать все вопросы очень сложно, поскольку это государство не является в полном смысле ни монархией, ни республикой⁷.

Альберт Кампенский указывает на три основных момента, которые могли бы иметь большое значение, при условии заключения такого союза. Он сыграл бы большую роль в борьбе против турецкой опасности. При условии же, если московский князь соединит свои силы с силами турок, «погибель наша неизбежна». Это послужило бы делу примирения между воюющими государствами Европы. И наконец, и едва ли не самое главное: это подняло бы авторитет Апостольского престола в борьбе с «учением Лютера» — папство сохраняет власть не только среди своих приверженцев, но под его покровительство прибегают и другие народы⁸.

Альберт Кампенский считает, что отличие православия от католичества заключается лишь в немногих догматах (что не имеет принципиального значения) и в том, что московиты живут вне церковного единства⁹.

В этом можно видеть не только обращение к традициям Флорентийской унии. В условиях, когда протестантизмом были отвергнуты формы средневековой католической религиозности, догматические и обрядовые отличия католицизма и православия стали видеться в ином свете¹⁰.

Оживление контактов между папством и московскими князьями происходит в конце 10-х — первой половине 20-х гг. XVI в.

В 1513 г. на Латеранском соборе¹¹ было принято решение отправить папских легатов ко дворам европейских правителей, и в том числе к Василию III, для объединения усилий в борьбе против турок. Из трех папских посланцев — Пизо (1514 г.), Шенберг (1518—1519 гг.), Феррери (1519 г.), — направлявшихся в Москву, никто не достиг конечной цели путешествия¹².

Большого успеха добился генуэзский купец Паоло Чентурионе, который передал Василию III папское послание¹³ и привез в Рим ответ¹⁴.

В апреле 1525 г в Рим отправилось посольство Дмитрия Герасимова, которое пробыло там несколько месяцев¹⁵.

В 1526 г. к Василию III приезжал с посольством от Папы епископ Скарский Иоанн Франциск¹⁶.

Затем на несколько десятилетий связи прерываются и возобновляются с новой силой в 60-х гг. XVI в.

Правда, проекты политической и церковной унии с Русским государством обсуждались и в 1547—1553 гг. во время переговоров «московского» посла Ганса Шлитте и «московского канцлера» Иоганна Штейнберга с императором Карлом и Римом.

Однако, по мнению П.Пирлинга, их активность в этом направлении может быть охарактеризована как «дипломатическая мистификация», поскольку они действовали не от имени Ивана IV, а от своего собственного имени¹⁷.

С 1561 г. намерения курии наладить контакты с Иваном IV приобретают более серьезный характер. Пий IV пытается установить прямой контакт с Москвой, куда летом, а затем осенью 1561 г. отправляются посольства (Канобио, Джиральди) с предложением о посредничестве в урегулировании русско-польского конфликта и приглашением Ивана IV на Тридентский собор¹⁸.

Однако эти посольства не увенчались успехом, поскольку они не были пропущены через территорию Польши, находившейся в состоянии войны с Русским государством.

Главной целью посольств из Рима продолжает оставаться создание общеевропейской антитурецкой лиги и возобновление Флорентийской унии — союза между Православной и Католической Церквями.

Русское государство становилось все более и более влиятельным фактором европейской политики. В связи с этим решение

задачи, которой добивалась Римская курия, было возможным лишь при условии включения в орбиту своего влияния московской великокняжеской власти. Это подняло бы авторитет Католической церкви в Европе в условиях развития Реформации и способствовало бы объединению христианских правителей под эгидой папства для борьбы с «неверными».

В качестве возможных участников церковной унии на Востоке Европы рассматривались в Риме Московия и Рутения¹⁹, т. е. Русское государство и восточнославянские земли Великого княжества Литовского и Королевства Польского — впоследствии Речи Посполитой.

Единое вначале восточно-православное пространство начинает делиться на Московию и Рутению, которые постепенно начинают рассматриваться в Риме как самостоятельные и независимые друг от друга в политическом и церковном отношении части восточно-православного мира.

Однако, еще в 20-х гг. XVII в. можно встретить свидетельства того, что в Риме весь Православный Восток продолжает рассматриваться как некое единое целое. Например, в заседании Конгрегации пропаганды веры (8 марта 1622 г.) при определении территорий, которые находятся в ведении польского нунция, вместе указывались Россия (т. е. Рутения) и Московия²⁰.

Конечно, не случайно брак наследницы византийского императора — Софьи (Зои) Палеолог заключается именно с московским князем²¹. Именно Московия рассматривается в качестве возможного союзника и соответственно члена церковного союза. Лишь постепенно — к концу XVI в. стало ясно, что это практически невозможно, и взоры Рима обратились в сторону Рутении.

Судя по папским посланиям московским правителям в XVI в., в Риме упрощенно представляли возможности заключения религиозно-политического союза с Русским государством²².

По-видимому, они рассеялись лишь в период дипломатической миссии Антонио Поссевино²³. Во всяком случае, именно в начале 80-х гг. XVI в. в устах официального представителя Святого престола получает точную формулировку идея церковного объединения с Православной Церковью на восточнославянских землях Речи Посполитой с целью распространить впоследствии унию и на Русское государство²⁴.

При этом он не был первым, кто сформулировал идею о необходимости перенести центр внимания в унионистской деятельности на восточнославянские земли Речи Посполитой.

Однако стремление Святого престола к унии с Православной Церковью лишь постепенно слилось со стремлением к этому на Востоке православного мира. Под Востоком в данном случае понимается, конечно, в первую очередь Восток «московитский» и «русинский».

О посольствах Канобио и Джиральди к Ивану IV в 1561 г. мы уже упоминали.

Видимые признаки, с одной стороны «внимания» к Православному Востоку со стороны Римской курии, с другой — отражение этого движения в Речи Посполитой проявилось в 60-х гг. XVI в.

Важным этапом в развитии идеи церковного союза стало завершение работы Тридентского собора (1563 г.)²⁵.

В 1564 г. на вопрос об отношении к православному населению Польского королевства и Великого княжества литовского обратил внимание папский нунций в Польше Джованни Франческо Коммендоне²⁶. Его главной задачей было принятие в Польше декретов Тридентского собора. Усилия Д. Коммендоне были не напрасны — 7 августа 1564 г. король объявил на заседании сейма, что он принимает постановления собора²⁷. А месяцем ранее Д. Коммендоне сообщал в Рим, что король принял решение издать декрет, запрещающий пребывание в Польше и Литве иностранных еретиков. При обсуждении проекта этого декрета по одну сторону оказались Д. Коммендоне, кардинал С. Гозий и кальвинисты в лице сандомирского каштеляна, по другую — антитринитариин. Нунций и кардинал убедили короля, что, поскольку невозможно «упомануть все секты, рождающиеся каждый день и постоянно меняющие свои названия», для того чтобы исключить всех еретиков, необходимо использовать следующую формулировку: «...все, кто отделились от Римской Католической Церкви» (*omnes qui se a Catholica Romana Ecclesia separaverunt*). В то же время можно было бы найти выражения, которые бы, включая еретиков, исключали православных²⁸.

Д. Коммендоне добился также того, что постановления Тридентского собора были приняты на провинциальном синоде во Львове в ноябре 1564 г. Принятие этих постановлений не

имело каких-либо серьезных последствий для судеб католической церкви в Польском королевстве и Великом княжестве литовском. Всем духовенством Речи Посполитой они были приняты лишь на Петроковском синоде в 1577 г.²⁹ В то же время, в решениях Львовского синода, по всей вероятности, впервые после Тридентского собора было сформулировано отношение к православному населению этих территорий, указаны условия, на основании которых возможно их принятие в лоно Католической Церкви: «Если схизматики-русины греческого обряда желают во имя Бога возвратиться к единству церкви, то святой синод предписывает всем священникам и пекущимся о душах, чтобы те вначале тщательно изучили, были ли они (схизматики) крещены своими церковными (лицами), именуемыми попами... Если же выяснится, что они крещены, то никто да не посмеет повторно крестить их...»³⁰

9 сентября 1564 г. из Львова Д. Коммендоне сообщал в Рим кардиналу Карлу Борромео о том, что, если будет возможность, он посетит Литву и Подолию, чтобы продемонстрировать заботу папского престола по отношению к народам, живущим «на окраине Европы»³¹. Нунций совершил путешествие по Украине. Кроме Львова он побывал в Белзе, Луцке и собрал обширную информацию в том числе и о состоянии религиозного вопроса. Он сообщал, например, в Рим, что в Белзе «православные русины» приходили к нему, чтобы выразить свое почтение папе и желание избавиться с его помощью от еретиков. По словам Д. Коммендоне, первые испытывают к последним такую же ненависть, что и католики, и страдают от вреда, который приносят их церкви еретические катехизисы, — их печатают в Германии на славянском языке (*in lingua Rutena*)³². Д. Коммендоне не сообщает, кто были эти «православные русины», а в связи с этим возникает вопрос, насколько распространенным было враждебное отношение к еретикам и насколько реальной была угроза Православной Церкви с их стороны. Вполне можно предположить, что Д. Коммендоне сгущает краски и стремится выдать желаемое за действительное: такая информация, по всей вероятности, могла встретить благожелательный отклик в Риме. Тем не менее, несмотря на все эти оговорки, сам по себе факт, приводимый Д. Коммендоне, весьма примечателен. Он говорит — наряду с принятием во Львове декретов Тридентского собора, — что православное население на восточнославянских

землях попадает в орбиту внимания Римской курии, рассматривается как возможный союзник в борьбе с протестантами.

В 1555–1563 гг. протестантизм в Польше и Литве переживает самую бурную пору своего развития³³. Естественно, что основное внимание нунциев было обращено именно на борьбу с ним.

Распространение протестантизма в Польском королевстве и Великом княжестве Литовском беспокоило и восточных патриархов. В июле 1561 г. вдохновитель польской Контрреформации кардинал С. Гозий сообщал в Рим кардиналу Борromeо о том, что во Львове находился архиепископ Галатии, который прибыл к польскому королю, чтобы сообщить, что Православная Церковь объявила учение Лютера ересью, и просил короля не допускать сторонников этого учения на подвластные ему земли и особенно на Русь (т. е. украинские земли, включенные в состав Польского королевства). С. Гозий сообщал также, что, по словам этого архиепископа, тот собирается отправиться оттуда на Тридентский собор, «признавая главенство Святого престола»³⁴. А 23 августа нунций Б. Бонджованни писал кардиналу Морони из Кракова, что, как ему сообщили, этот епископ отправился в «Московию» с тем, чтобы выполнить там ту же миссию против «еретиков», однако, судя по всему, ехать на собор не собирается³⁵.

Во всем этом эпизоде, даже если он и не имел места в действительности, интересны сформулированные при этом идеи о признании главенства Святого престола, осуждении ереси Лютера в Польше и затем в Московии и о стремлении отправиться на Тридентский собор³⁶.

Выполняя дипломатические поручения папства в Польше, Д. Коммендоне помнил и о торговых интересах своего родного города — Венеции. В письме послу Венецианской республики (март 1564 г.) Д. Коммендоне в ярких красках рисует плодородие Подолии³⁷. Осенью этого же года, находясь во Львове, он встречался с флорентийским купцом Дж. Тедалди³⁸, который предложил план вывоза зерна и других товаров по Днестру в Черное море, а затем в Константинополь и оттуда в Венецию. Этот сюжет получил развитие в донесении папского нунция в Польше Дж. Руджиери: «Земля настолько обильна, что там (в Подолии. — С. Я.) растет трава высотой в человеческий рост, и зерна так много, что население не в состоянии собрать его полностью и большая часть его погибает во время жатвы... Без

всякого труда на следующий год земля опять чрезвычайно обильно плодоносит»³⁹. «Эта плохая забота об урожае, — пишет он дальше, — связана с тем, что, будучи страной большой и обильной, Русь не ведет никакой торговли»⁴⁰. Эта тема опять звучит в донесении Дж. Руджиери, написанном в 1568 г. на имя папы Пия V⁴¹. Проект так и остался проектом. Однако показателен интерес, который проявляют представители папского престола к вопросам торговли с восточнославянскими землями Польского королевства и Великого княжества Литовского. Очевидно, здесь можно констатировать заинтересованность и папства, и Венецианской республики в расширении влияния на Востоке Европы — папство стремилось использовать традиционную направленность венецианской торговли на Восток, а венецианцы в своих торговых интересах — заручиться поддержкой папства.

Приведенные факты свидетельствуют о росте заинтересованности апостольской столицы к восточнославянским землям Польского королевства и Великого княжества Литовского. Подготовленная в марте 1566 г. инструкция для нунция Джулио Руджиери впервые включала пункт, имеющий отношение к православной иерархии Польши и Литвы. В ней говорилось, что «поскольку во Львове, Перемышле, Луцке, Вильно (Киеве)⁴², а также Полоцке находятся греческие епископы, которых по традиции утверждает константинопольский патриарх, и так как среди них правят различные древние, проклятые и гнусные ереси, необходимо посоветоваться с Коммендоне, Гоziem, а также Кромером, как можно было бы хоть чем-нибудь помочь этим несчастным»⁴³. Этот фрагмент достаточно интересен, чтобы просто упомянуть его, не дав краткого комментария и пояснения. Может быть, самое главное в инструкции то, что говорится о Православной Церкви, епископы которой поставляются по традиции константинопольским патриархом, и при этом не упоминаются православные владыки (епископы) Московии, которые к этому времени (равно как и Православная Церковь здесь) получили определенную автономию по отношению к константинопольскому патриарху (автокефалия). Ко времени составления инструкции этот факт, очевидно, уже достаточно хорошо был осознан не только в православном, но и в католическом мире. Упоминание лишь владык Рутении, по всей вероятности, объясняется осознанием определенной политической, административно-государственной реальности —

упоминаемые в инструкции города входили в состав Королевства польского и Великого княжества Литовского, между которыми уже начались переговоры по поводу объединения. При этом обращается внимание именно на характер церковно-юридического статуса Церкви на территории, находящейся в ведении нунция: речь идет о епископах, которых «по традиции утверждает константинопольский патриарх». При этом ни слова не говорится об обрядности или каких-либо иных вещах, разделяющих Православную и Католическую Церкви. Эту лапидарность и эти акценты можно, конечно, объяснить самим «жанром» инструкции. Интересно, что впоследствии, когда вопрос о церковном объединении начинает активно обсуждаться, именно этот пункт — церковно-юридическое подчинение объединившейся с Римом Церкви, который получает свое воплощение в спорах по поводу примата папы, фактически становится центральным (в качестве примера можно привести книгу П. Скарги «O jedności Kościoła Bożego pod jednym Pasterzem»).

В инструкции упоминаются пять (в другой редакции — шесть) епископских кафедр, причем одна из них находится на пограничье с Московией (Полоцк), а еще одна — в Киеве — отсутствует в одной из редакций, что может показаться весьма странным, поскольку Киев издревле воспринимался в славянском мире как исток православия, точнее, христианства на Руси. Итак, во-первых, упоминаются не все кафедры, во-вторых, акцент явно сделан на те территории, которые находились в орбите польского и литовского влияния, были расположены на западной окраине восточнославянского мира (Львов, Перемышль, Вильно и уже стали объектом внимания, в частности, папских нунциев.

Кроме того, интересно, как мыслится миссия Католической Церкви на этой территории. Совершенно отчетливо звучит покровительственный оттенок по отношению к этим «несчастливым», которым нужно было бы хоть чем-нибудь помочь по причине распространения среди них различных «ересей». Этот момент также весьма существен, поскольку впоследствии на протяжении длительного времени в папской столице продолжал ощущаться покровительственный оттенок по отношению к этим землям и их населению.

И наконец, кто может выступить в качестве «экспертов», «консультантов» по этому вопросу — Коммендоне, Гозий, Кро-

мер — крупнейшие деятели польской Контрреформации во второй половине XVI в.

Проекты церковного объединения с Православной Церковью в пределах Русского государства и на восточнославянских землях Польского королевства и Великого княжества Литовского в это время не слились еще в единый комплекс проблем, хотя папские нунции и высказывали свое мнение о церковном союзе с Московией. В 1568 г. об этом писал в своем донесении Д. Руджиери. Он считал, что обращение «москвитов» — дело довольно легкое. Для этого достаточно было бы послать к московскому царю посла, который бы показал ему, что Православная и Католическая Церкви объединились еще на Флорентийской соборе⁴⁴. Видно, что он лишь понаслышке знаком с положением дел в Русском государстве. Главное для него то, что хотя «москвиты» и признают главой Церкви константинопольского патриарха, они неприязненно относятся к еретикам. Здесь также весьма симптоматично упоминание в качестве аргумента константинопольского патриарха, хотя к этому времени зависимость от него была уже чисто номинальной. Важно, что нунций упоминает о враждебном отношении к еретикам, по всей вероятности имея в виду историю с Андреем Курбским и Яном Рокитой.

Эти земли упоминаются также в инструкции, предназначенной для преемника Д. Руджиери — Винченцо Портико в связи с возможным союзом Польши и России для борьбы против Турции⁴⁵.

Итак, если попытаться ответить на вопрос, как рассматривался вопрос церковного союза с Православной Церковью на Востоке Европы во второй половине XVI в., от кого исходила инициатива, каковы были позиции сторон, как распределялись роли в этом церковном союзе между Московией и Рутенией, можно повторить, что Папский престол продолжал рассматривать Русское государство в качестве стратегической цели. Поскольку добиться успеха здесь было практически невозможно основное внимание было обращено на Рутению.

По крайней мере в политическом отношении акценты расставлены достаточно определенно — в качестве возможного партнера для заключения церковного союза практически вплоть до начала 80-х гг. XVI в. (миссия А. Поссевино) рассматривается Россия. Что же касается Польского королевства

и Великого княжества Литовского, то здесь и говорить-то до определенного момента не с кем (вопрос о согласии на унию князей Острожских, Слуцких и др. начинает активно разрабатываться именно в начале 80-х гг.). Очевидно, уместно обратить внимание и на то, кто мыслится в качестве возможного партнера — именно великие московские князья (затем начиная с Ивана Грозного — цари), украинские, белорусские, литовские магнаты, но не представители высшего православного духовенства. Когда А. Поссевино пишет о путях, возможностях заключения церковной унии, он также обращает внимание именно на этот момент: в Московии унию заключить проще, поскольку здесь царь и народ одной веры⁴⁶.

Указанные выше мнения и проекты по поводу церковного объединения исходили прежде всего от представителей Римской курии. Важно обратить внимание и на то, что идея церковного союза стала вызревать в пределах Польского королевства и Великого княжества Литовского под влиянием реформационного движения, по всей вероятности, уже в 40–50-х гг. XVI в. (С. Ориховский, С. Гозий)⁴⁷. Наиболее явно и отчетливо эта идея была сформулирована в сочинениях Станислава Ориховского⁴⁸, а затем Бенедикта Гербеста⁴⁹ в первую очередь именно на той территории, которая уже длительное время находилась в составе Польского королевства⁵⁰.

В данном случае, по всей вероятности, наибольший интерес представляет фигура Бенедикта Гербеста, которого исследователь его биографии А. Сушко назвал «предтечей унии»⁵¹. Известны две брошюры Б. Гербеста, в которых он рассматривает вопрос церковного объединения. Одна из них была издана в 1566 г., другая — в 1586 г.⁵²

Первая представляет собой описание путешествия, которое он совершил со своим товарищем Андреем. Основной контекст, главная мысль всей брошюры — положение Католической Церкви перед лицом реформационного движения. Более всего его заботит то, что ариане и «новокрещенцы» говорят об уравнивании сословий и высказывают пренебрежение по отношению к власти⁵³. Таким образом, еретики, в понимании Б. Гербеста, противостоят правоверным христианам. Среди последних первое место, безусловно, принадлежит католикам, но и остальные христиане являются, в общем-то, их союзниками, ибо под одной верой существуют различные обряды, — напри-

мер, месса у армян, греков, русинов, московитов⁵⁴. В этом рассуждении интересно обратить внимание на то, кого упоминает Б. Гербест, — армяне, греки, русины, московиты (т. е. те с кем он либо находился в непосредственном контакте, либо о ком ему было что-то известно, но все они — если под греками понимаются представители восточнохристианского мира — практически охватывают собой православную ойкумену). Кроме того, он обращает внимание на единство веры (речь идет о единстве вероисповедных основ христианства) и различие в обрядах. Напомним, что в упоминавшемся выше донесении Д. Руджиери акцент ставится на совершенно ином аспекте взаимоотношений Православной и Католической Церквей — речь идет о церковно-юридическом подчинении Православной Церкви Московии. По всей вероятности, в данном случае можно констатировать не просто смещение этих акцентов, но и совершенно иной взгляд на проблему: для Б. Гербеста, который выступает не в роли дипломата, государственного деятеля и т. п., а скорее в роли частного лица, важнее единство вероисповедных принципов христианства, что, впрочем, также отражает его взгляды скорее с точки зрения частного лица, нежели государственного мужа. Но важно не только это. Очевидно, и предпосылки, из которых исходят Д. Руджиери и Б. Гербест, различны. О мировоззренческой позиции папского нунция говорить трудно — для этого у нас слишком мало материалов. Лишь априори можно предположить, что она совпадает с точкой зрения на этот вопрос в Римской курии. Что же касается Б. Гербеста, то здесь материалов гораздо больше⁵⁵ и они позволяют говорить о его гуманистических пристрастиях, а в связи с этим можно допустить, что его представления об унии Церквей в этот период базируются на основе принципа равенства народов и вер⁵⁶.

Далее Б. Гербест пишет в своей брошюре, что во Львове в течение нескольких часов он и его спутник беседовали с православным священником. Последний сказал, что согласен подчиниться «наместнику св. Петра» при условии, если примат папы признают киевский митрополит и константинопольский патриарх. Как видно, здесь уже звучат новые аргументы, но интересно, что речь идет о киевском митрополите и константинопольском патриархе. Московский митрополит в этом перечне не фигурирует, что, впрочем, и не так уж удивительно, поскольку речь идет о львовском священнике.

По словам Б. Гербеста, православные склоняются к союзу с Католической Церковью, так как протестанты (*sekta nowa*) вредят и их попам, которые находятся во владениях протестантских шляхтичей⁵⁷. Это объединение можно осуществить на основе решений Флорентийского собора при сохранении за Православной Церковью ее обрядности. Важное место в системе аргументации Б. Гербеста принадлежит привилею, изданному в 1443 г. королем Владиславом, по которому православное духовенство, принявшее унию, получало те же права, что и католическое, сохраняло свою юрисдикцию и церковные владения⁵⁸. По мнению Б. Гербеста, православные склонны к возобновлению этой унии, а для этого необходимо старание панов и пастырей «наших»⁵⁹. И Б. Гербест сам начал действовать в этом направлении — во время проповеди во Львове он призывал армян и русинов присоединиться к Католической Церкви⁶⁰. Напомним, что все это происходит уже после Тридентского собора и провинциального синода католического духовенства во Львове. Таким образом, Б. Гербест опирался в своих выводах и деятельности на начавшую складываться и набирать силу традицию.

Итак, под натиском протестантизма, отвергающего вероучение и обрядность Католической Церкви, таящего в себе серьезную социальную опасность, союз с Православной Церковью, лишь в незначительной степени отличающейся от католичества, представлялся особенно желательным. Водораздел проходит не по линии «католичество — православие», а по линии «католичество — протестантизм». Согласно Б. Гербесту, различия, существующие между католичеством и православием в обрядах, не имеют принципиального значения (это связано с незнанием и неумением православных) — во время обедни (*mszy*) в монастыре Св. Спаса они служили литургию по чину Иоанна Златоуста и Василия Великого⁶¹. Разве можно сравнить это с тем, что делают еретики, которые выносят из церквей всю утварь и отвергают таинства?

Возможность и желательность церковного союза ощущалась как представителями Католической, так и представителями Православной Церквей. Перед лицом общего врага — реформационного движения — их отличия и противоречия стали видеться в ином свете. Но на данном этапе Православная Церковь в Польше и Литве пока что еще никак не проявляет себя и какие-либо высказывания или действия со стороны право-

славных иерархов в связи с возможностью церковного союза с Римом просто отсутствуют. Это связано с общими условиями ее развития в этот период: ее глава — константинопольский патриарх — далеко, московский митрополит не воспринимается в качестве верховного главы Православной Церкви на Востоке Европы, реформы, которые уже начали проводиться Католической церковью, еще и не начинались и т. п. Изменения наступили несколько позднее под католическим влиянием.

Таким образом, в 60-х гг. XVI в. планы объединения Католической и Православной Церквей на восточнославянских землях Польского королевства и Великого княжества Литовского поддерживались в Риме (об этом свидетельствует инструкция для Д. Руджиери, в этом направлении действовали папские нунции в Польше (Д. Коммендоне). Идея церковного союза получила свое развитие и на восточнославянских землях (Б. Гербест).

В середине 70-х гг. XVI в. наступил следующий важный этап в подготовке церковной унии. Ряд событий обозначил новую фазу в политической и идеологической жизни Речи Посполитой, а также (что весьма важно) в деятельности Римской курии. Проводившиеся в ней преобразования в значительной степени были связаны с именем Григория XIII. Он обратил большее, чем его предшественники, внимание и на вопросы объединения с Православной Церковью.

В 1573 г. была организована Греческая конгрегация, в 1577 г. — основана Греческая коллегия, в 1576 г. в Левант было отправлено 1200 экземпляров переведенного на греческий язык католического катехизиса, впервые были опубликованы материалы Флорентийского собора⁶². В 1577 г. выходит книга П. Скарги, а в 1578 г. в Польшу впервые приезжает А. Поссевино, который был отправлен с дипломатической миссией в Швецию⁶³.

В ряду этих мер одно из важных принадлежит книге о Флорентийском соборе⁶⁴, которая стала использоваться как важный аргумент в деле церковного объединения. 28 мая 1578 г. по пути в Польшу папский нунций А. Калигари побывал на аудиенции у императора Рудольфа II и преподнес ему эту книгу⁶⁵. Такой шаг не являлся просто данью уважения к правящей особе. Габсбурги рассматривались папством в качестве главного оплота католицизма, Контрреформации в Европе, в качестве силы, вокруг которой можно было бы объединить христианских правителей в борьбе против турок.

Вскоре после прибытия в Польшу А. Калигари сообщил в Рим, что по совету А. Поссевино собирается отправить книгу о Флорентийском соборе шведскому королю и его послу в Польше⁶⁶. Напомним, что А. Поссевино выполнял в это время дипломатические поручения папства в Швеции. Он должен был склонить короля к католицизму (тот принял протестантизм). Правда, его усилия не привели в конечном итоге к желаемому результату. В то же время позиция шведского короля имела большое значение в Ливонской войне. Так что за этими действиями папской дипломатии стояло стремление включить Швецию в орбиту своей политики⁶⁷.

В августе А. Калигари писал статс-секретарю, что отправил иезуитам Ярославской коллегии пять томов книги о Флорентийском соборе и что он постарается распространить также и остальные⁶⁸. Вскоре он сообщил, что Б. Гербест (в это время ректор Ярославской иезуитской коллегии) поблагодарил его за присылку книг и обещал перевести их на славянский язык (*in lingua Rutena*), чтобы использовать ее в качестве аргумента в полемике с православными. В том же письме Б. Гербест сообщал, что на этих днях в католичество обратилось 18 православных, что встретило «негодование остальных, пребывающих в греческой схизме»⁶⁹.

Во время аудиенции у Стефана Батория А. Калигари также преподнес ему в подарок этот труд и беседовал с ним «о многих униях, заключенных между православной и католической церквями». Король проявил готовность действовать в этом направлении как по отношению к православным, так и по отношению к армянам⁷⁰.

Нунций отправил книгу о Флорентийском соборе также крымским татарам⁷¹.

Материалы Флорентийского собора привез с собой в Россию и А. Поссевино. Книгу о соборе от имени Григория XIII он подарил Ивану IV. В послании царю папа писал, что главенство римского первосвященника в христианском мире было признано еще на Флорентийском соборе епископами всей Греции и византийским императором. Никогда не обрушились бы на них столь тяжкие беды, если бы они оставались в этом мнении⁷². В послании говорилось: «Мы посылаем к твоей милости том сочинений о Флорентийском соборе, напечатанный очень точно с самого хранящегося у нас оригинала. Мы просим тебя

прочитать его и поручить твоим ученым изучить его возможно внимательнее»⁷³. Кроме того, А. Поссевино вез с собой и буллу Евгения IV о соединении Церквей.

Во время первой публичной беседы А. Поссевино с Иваном IV о религии (21 февраля 1582 г.) вопрос о Флорентийской унии приобрел для папского дипломата значение едва ли не решающего аргумента: «или ... христианская вера, принятая у всех христианских правителей и на всем Востоке, который присоединился к ней на Флорентийском соборе, была истинной, или ... твоя вера, если она такая же, настолько отделилась от той веры, что неизбежно в той или иной части не свободна от заблуждений, и, конечно, нет более опасной ошибки, чем эта»⁷⁴. И тут же предлагает обратиться за доказательствами к подаренной им царю книге. Правда, все эти доводы не возымели своего действия. Позднее А. Поссевино писал, что «свод Флорентийского собора не принес нам никакой пользы»⁷⁵. Все это очень напоминает рекомендации, которые еще в 60-х гг. давал Дж. Руджиери: достаточно послать к московскому князю папского посла, который бы показал ему, что Православная и Католическая Церкви объединились еще на Флорентийском соборе.

Однако если книга о Флорентийском соборе не принесла «никакой пользы» во время бесед с Иваном IV, в пределах Русского государства, то на восточнославянских землях Речи Посполитой, где для этого были более благоприятные условия, идеи Флорентийской унии послужили обоснованием возможности церковного союза. Например, Клирик Острожский, написавший по поручению князя Константина Острожского ответное послание Ипатию Потюю — одному из главных инициаторов и организаторов унии, — отмечал, что, по словам последнего, православные епископы не совершили ничего нового, они лишь восстановили Флорентийскую унию⁷⁶. В свою очередь, Клирик Острожский замечает: «И я то бачу, и всем есть явно, же оная Флоренская унея або слушней листрикийский сбор — през теперешнюю вашу згоду оновлен»⁷⁷. Это высказывание весьма примечательно. Оно говорит о том, что современники, православные оппоненты церковного союза, также воспринимают Брестскую унию как продолжение Флорентийской традиции. Клирика Острожского возмущает, что Ипатий Потий односторонен в оценке Флорентийского собора и пользуется лишь

католической версией, описывающей его историю, игнорируя православную⁷⁸.

Таким образом, книга о Флорентийском соборе, изданная по повелению Григория XIII, была известна в православных церковных кругах Речи Посполитой, использовалась во время полемики в качестве аргумента. Клирик Острожский считал книгу о Флорентийском соборе фальшивкой на том основании, что она была отпечатана лишь недавно. На это Ипатий Потий отвечал ему, упоминая не только это, но и другие издания⁷⁹.

Ипатий Потий вполне мог познакомиться с книгой и ее содержанием. Саму книгу мог передать ему Б. Гербест, с которым он встречался в доме луцкого католического епископа Бернарда Мацеевского в 1588 г. Возможно, ее читал и Клирик Острожский, который написал свою версию истории Флорентийского собора, приложенную к его посланию И. Потю⁸⁰. Судя по полемике между Ипатием Потием и Клириком Острожским, цель первого заключалась в том, чтобы опровергнуть утверждения Клирика (а в его лице, очевидно, и других противников унии) о том, что не только книги о Флорентийском соборе, но и сам собор был ложным⁸¹.

Итак, идея церковной унии в значительной степени исходила и опиралась на решения Флорентийского собора. Но Флорентийская уния и соответственно книга о ней представляли собой попытку осуществления «общей» унии, т. е. всеобщего объединения Православной и Католической Церквей. Необходимо было сформулировать эти идеи применительно к восточнославянским землям Речи Посполитой, что было сделано в книге польского иезуита Петра Скарги «*O jedności Kościoła Bożego pod jednym Pasterzem*». Она также была напечатана в 1577 г. По-видимому, это не просто совпадение. А если и совпадение, то весьма знаменательное.

П. Скарга и А. Поссевино, высказываясь за объединение с Православной Церковью в пределах Речи Посполитой, пришли к этому выводу разными путями и по-разному расставляли акценты в своих проектах. П. Скарга подходил к этому вопросу, исходя прежде всего из местных условий. Считая Католическую Церковь гарантом единства и политической стабильности Речи Посполитой, он выступал и боролся за религиозное объединение на ее основе. Союз с Православной Церковью в пределах Русского государства был для него своего рода довеском, вопросом,

с которым необходимо было считаться, но для решения которого он не приложил практически никаких усилий. Сферой его интересов, главным полем его деятельности была прежде всего Речь Посполитая.

Для А. Поссевино вопрос стоял иначе. Церковная уния с Русским государством была его первой и главной задачей, а объединение Церквей в пределах Речи Посполитой — предпосылкой для ее реализации. Вместе с тем центр тяжести в решении этого вопроса постепенно переносился в Речь Посполитую. Если А. Поссевино и был первым, кто ясно и четко сформулировал эту мысль, то у него были предшественники, и в Риме уже начали осознать, что объединение с Иваном IV дело весьма сложное и проблематичное. На мой взгляд, П. Скаргу и можно отнести к числу тех, кто в первую очередь повлиял на формирование у А. Поссевино мнения о необходимости перенести главное внимание на восточнославянские земли Речи Посполитой.

Какими же средствами предполагалось достичь церковного объединения? Здесь можно выделить несколько направлений.

Большое значение придавалось обращению в католичество православных магнатов (Острожские, Слуцкие).

Существовали планы перенесения патриаршего престола в пределы Речи Посполитой (Киев, Острог, Львов, Вильно).

Важное место отводилось различным видам миссионерской, проповеднической, полемической деятельности.

В ряду этих мер большое внимание уделялось организации широкой сети учебных заведений. В их создание активно включились и А. Поссевино, и П. Скарга. В то же время, это, конечно, не было «изобретением» ни первого, ни второго.

В целом организация учебных заведений может рассматриваться как ответ на растущие общественные потребности Нового времени. В то же время в условиях острой конфессиональной борьбы различного рода школы, коллегии, академии превращались в важные средства идеологического, политического, культурного влияния.

Во второй половине XVI в. Католической Церковью был предпринят ряд реформ, направленных на реорганизацию различных сторон ее жизни. В интересующем нас аспекте особое значение имели решения Тридентского собора (1545–1563 гг.)⁸² и в первую очередь — постановление его XXIII сессии, в котором говорилось о необходимости открытия епископских

семинарий для подготовки, воспитания в них приходского духовенства⁸³. Но принятие этого постановления опиралось на уже накопленный к этому времени опыт преподавания в католических учебных заведениях, и в особенности — на педагогическую практику иезуитов⁸⁴.

Потребность в образованном духовенстве, способном вступать в открытую полемику с оппонентом, отстаивая свои вероисповедные принципы, в значительной или даже решающей степени была связана с появлением такого оппонента в лице приверженцев протестантизма⁸⁵. Так, большое значение вопросам образования, в том числе и с целью воспитания протестантских проповедников, придавал Мартин Лютер⁸⁶.

Протестантские учебные заведения (лютеранские, кальвинистские, социнианские) также получили широкое распространение в Речи Посполитой и на ее восточнославянских землях.

Когда в 1581 г. в Москве находился папский легат Антонио Поссевино, он предложил Ивану IV послать в Рим молодых людей, которые умели бы читать и писать по-русски, для обучения в Греческой коллегии, где их станут учить «греческой» вере. Фактически царь отказал ему, отложив дело на неопределенное будущее⁸⁷.

Говоря о первых попытках отправить в папские учебные заведения «московитов», обычно имеют в виду этот и еще один эпизод с молодым «московитом», которого отвез в Рим А. Поссевино. Действительно, посланник папы сыграл важную роль в попытках отправить в папские семинарии «русинов» и «московитов». Однако следует упомянуть и еще об одной более ранней несостоявшейся попытке. Несостоявшейся хотя бы просто потому, что человек, которому поручалось это дело, не достиг Москвы. В 1561 г. с приглашением Ивану Грозному на Тридентский собор в Московию с инструкцией папы Пия IV был отправлен венецианец Джiovанни Джиральди. Ему не удалось выполнить возложенную на него миссию, поскольку он не был пропущен через Польшу, находившуюся с Русским государством в состоянии войны. Тем не менее интересен сам факт того, что в составленной для него инструкции говорилось о желательности отправления в Рим «нескольких молодых людей этого народа» (*alcuni giovani di quella nazione*), которые, получив образование и вернувшись на родину, «могли бы быть очень полезны в служении Богу»⁸⁸.

После посещения Русского государства А. Поссевино довольно хорошо представлял существующую здесь ситуацию в области образования. В своем сочинении о Московии он писал: «Там нет ни одной коллегии или академии. Существуют только кое-какие школы, в которых мальчики обучаются читать и писать по Евангелию, деяниям апостолов, по имеющейся у них хронике, по некоторым другим авторам, в первую очередь по Иоанну Златоусту, по гомилиям и житиям святых или тех, кого они почитают за святых»⁸⁹. Интересно не только то, как он описывает процесс обучения, но и то, почему, по его мнению, образованность не слишком приветствуется. «Если покажется, — пишет А. Поссевино, — что кто-нибудь захочет продвинуться в учении дальше или узнать другие науки, он не избежит подозрения и не останется безнаказанным. Таким путем, по-видимому, великие князья московские следят не столько за тем, чтобы устранить повод к ересям, которые могли бы из этого возникнуть, сколько за тем, чтобы пресечь путь, благодаря которому кто-либо мог бы сделаться более ученым и мудрым, чем сам государь»⁹⁰.

Поэтому А. Поссевино не питал особых иллюзий по поводу возможного обучения в папских семинариях учеников из Московии. Имея в виду открытие такой семинарии в Вильно или Полоцке, он писал: «Великий князь московский никому из своих не позволяет уезжать за границу для изучения наук, и, вероятно, в дальнейшем он будет поступать еще строже, если услышит, что это можно сделать в Литве, с которой он или воюет, или испытывает к ней постоянную неприязнь»⁹¹. Так что он представлял себе, насколько сложно исполнить эти намерения, и считал, что семинарии в Вильно или Полоцке могут служить «для русских из королевства польского и для тех, которые были взяты в плен в Московии на войне за последние три года»⁹². Правда, далее он продолжает: «А тех, кого можно было бы вывезти из Москвы, можно послать в Оломоуц или Прагу в папские семинарии...»⁹³ Не очень понятно, что при этом имеется в виду, но, судя по его приведенным выше наблюдениям, он мало надеялся на добрую волю московских правителей.

С точки зрения нашего сюжета большой интерес представляет Греческая коллегия. В 1575 г. иезуиты предложили организовать ее для жителей Восточного Средиземноморья. 13 января 1576 г. была издана булла папы Григория XIII о ее основании, а открыта она была в ноябре следующего года⁹⁴.

В этой коллегии должны были обучаться представители греческого православного Востока, которые, получив образование, могли бы возвратиться на родину и проповедовать там истинную религию (*la verità cattolica*)⁹⁵. При коллегии имелась церковь Св. Афанасия, богослужение в которой велось по православному обряду. Большинство воспитанников коллегии были выходцами из венецианских владений в Леванте. Но здесь обучались также юноши из восточнославянских земель Речи Посполитой, Ливонии и даже Московии. Интерес к этим территориям говорит о масштабности планов папства относительно всего «схизматического» Востока. В значительной степени этот интерес стимулировался деятельностью папских нунциев в Речи Посполитой, оживившимися дипломатическими контактами с Московией, активностью папского легата Антонио Поссевино.

Вскоре после основания Греческой коллегии папскому нунцию в Польше Винченцо Лаурео было поручено подыскать юношей — пять или шесть православных «русинов» и столько же «московитов» в возрасте от 12 до 18 лет — для обучения в ней с тем, чтобы они, получив образование, возвратились на родину для «пользы и просвещения этих народов»⁹⁶. В апреле 1578 г. нунций сообщал в Рим, что прилагает все возможные усилия для поисков этих юношей: обращался за помощью к гнезненскому архиепископу Я. Уханьскому, виленскому епископу В. Протасевичу. Тот ответил нунцию, что не может найти подходящих «московитов». Что же касается «русинов», то «они были настолько упрямы и суеверны в их ереси», что скорее умрут, чем пошлют своих сыновей в Рим⁹⁷. Нунций обращался за помощью также и к другим — светским и духовным — лицам.

Вскоре он вновь касается этого вопроса. Епископ Самогитии Мельхиор Гедройц нашел двух «православных литовцев» (*Litواني Ruteni*) — одного 17 и другого 12 лет. С рекомендательными письмами от епископа они прибыли к нунцию, и тот при первой возможности собирался отправить их в Рим. Епископ прислал также мальчика-москвиту 13 лет, который был взят в плен в Ливонии. Его собирались отправить в Рим в качестве прислуги для двух других юношей. 12 июля В. Лаурео сообщал кардиналу Комо, что в сопровождении А. Поссевино он посылает их в Рим. Хотя «москвит», по его словам, не умеет ни писать, ни читать, он — способный и можно надеяться, что че-

рез несколько лет сможет принести пользу Святому Престолу в проповеди среди своих соотечественников⁹⁸.

Юноши прибыли в Рим, и их имена упоминаются в списке учеников Греческой коллегии⁹⁹.

Но уже через несколько лет вопрос был поставлен иначе. А. Поссевино, излагая развернутый план распространения католичества на Востоке Европы, писал, что для этого необходимо основание семинарий. В них ученики «впитают основательную долю образования и некоторые избранные могут быть позже посланы в Рим, тем более что не нужны будут труды и расходы, чтобы посылать туда всех тех, которым, прежде чем изучать латинский и греческий язык, нужно будет изучить итальянский. На это уходит много времени, о чем свидетельствует история с неким молодым москвитом»¹⁰⁰. «Молодой москвит» — это именно тот юноша, которого А. Поссевино привез из Польши в 1578 г.¹⁰¹

Опыт, накопленный А. Поссевино во время его дипломатических миссий в Северную и Восточную Европу, возможно, не в последнюю очередь — история с «молодым москвитом», привели его к мысли о необходимости действовать иным путем (тем более что подобного рода опыт А. Поссевино уже имел с учениками из Швеции). Поэтому он предлагает отправлять «москвитов» в папские семинарии в Оломоуц, Прагу, «где, благодаря родству тамошнего языка с русским, они гораздо легче могли бы усвоить в достаточной степени науки»¹⁰². Он считает необходимым также основать специально семинарию для обучения православных Речи Посполитой в Вильно или Полоцке. В ней могли бы, по его мнению, обучаться и «москвиты», захваченные в плен во время Ливонской войны. Через воспитанников этих семинарий можно было бы распространять среди их соотечественников «письма и книги, а после достаточного их обучения рассылать их в разные места как бы для работы на ниве господней, а на их место ставить других из всего этого северного и восточного края»¹⁰³.

Местом для организации такой семинарии был избран Вильно. 5 февраля 1582 г. была издана булла Григория XIII о ее основании¹⁰⁴, а уже 1 октября нунций А. Болоньетти писал из Варшавы, что получил известие об отправлении ему 500 скуди, которые он собирался передать провинциалу ордена иезуитов Паоло Кампано. Он сообщал также, что имел долгую беседу

с королем как по поводу семинарии в Вильно, так и по поводу других коллегий в Ливонии и Польше и тот выразил готовность оказать поддержку¹⁰⁵. Речь шла о создании на территории Речи Посполитой нескольких новых коллегий Общества Иисуса¹⁰⁶. Стефан Баторий говорил нунцию о том, что иезуитские коллегии являются важным средством в борьбе против «врагов истинной веры», и выражал благодарность папе за заботу и помощь, которую он оказывает католической церкви в его государстве¹⁰⁷. Король сообщил нунцию о своем давнем желании открыть иезуитские коллегии в Кракове и Львове и просил его вновь (поскольку уже говорил об этом с предшественником А. Болоньетти — А. Калигари) написать об этом папе¹⁰⁸. В разговоре А. Болоньетти со С. Баторием о иезуитских коллегиях шла речь и о папской семинарии, в которую последний считал необходимым принимать «и московитов, и русинов, и литовцев»¹⁰⁹.

Стремление С. Батория оказывать покровительство и поддержку Католической Церкви, иезуитам в организации своих учебных заведений на территории его государства было сформулировано в мемориале, составленном нунцием А. Калигари совместно с королем¹¹⁰. Этот мемориал был приложен к посланию нунция в Рим (июнь 1579 г.). В нем он сообщал о желании короля основать иезуитские коллегии во всех частях государства для воспитания и обучения молодежи¹¹¹.

Несмотря на большую активность А. Поссевино, поддержку польского короля и папского престола, формальное открытие семинарии в Вильно произошло только 10 июля 1585 г.¹¹²

В 1602 г. вице-провинциал ордена иезуитов провел визитацию семинарии и составил об этом подробный отчет, в котором приводит список ее воспитанников с 1585 по 1601 г. Из 197 имен он упоминает лишь одного «москвиты» и 15 «русинов». В целом же состав учеников был чрезвычайно пестрым по своему этническому составу¹¹³.

Из этого можно заключить, что по крайней мере на раннем этапе своего существования семинария не оправдала тех надежд, которые связывал с нею, например, А. Поссевино.

К этому необходимо добавить, что А. Поссевино разработал подробный план издательской деятельности с целью пропаганды идей унии¹¹⁴. Он рассматривал эту деятельность среди православных как одно из звеньев в общей цепи мер, направленных на укрепление позиций Католической Церкви в Евро-

пе. Он считал, что было бы крайне важно организовать в Кракове или в каком-либо ином подобном месте типографию для печатания книг на немецком языке — для Пруссии, Ливонии, Трансильвании; на шведском — для Швеции; на венгерском — для Венгрии и Трансильвании; и наконец, на русском — для Руси и Московии; не говоря уже о книгах на греческом и латинском языках¹¹⁵.

Таким образом, А. Поссевино связал все вопросы в единый комплекс проблем.

Важная роль в планах церковного объединения отводилась миссионерской деятельности. В то же время было бы неверно сказать, что с самого начала ее целью была пропаганда идей унии. Скорее миссионерство рассматривалось как средство приобщения к «истинной вере», «истинной церкви» еретиков и схизматиков.

Хорошее представление о характере миссионерской деятельности иезуитов дают их отчеты провинциалу Польской провинции П. Кампано¹¹⁶. Один из иезуитов Дерптской коллегии сообщал о миссии, которую он совершил с неким отцом Валентином в соседние со шведскими и московскими границами крепости¹¹⁷. Он писал, что всего лишь за неделю они крестили более 300 человек¹¹⁸. Автор отчета писал, что их деятельность значительно затруднило незнание местного языка. Поэтому для более успешной миссионерской деятельности необходимо было бы основать семинарию для эстонцев и московитов¹¹⁹. Он считал также, что было бы чрезвычайно важно получить у московского князя право свободно действовать и проповедовать в пределах Московии. Не касаясь вопросов религии и говоря в проповедях только об искоренении пороков, можно было бы, по всей вероятности, привлечь московитов на свою сторону¹²⁰. Отчеты заинтересовали А. Поссевино, который писал в ноябре 1583 г. кардиналу Комо, что успехи иезуитских миссионеров в Ливонии можно сравнить с тем, что происходит в Индии¹²¹.

Привлечение на свою сторону представителей господствующего класса Речи Посполитой было, безусловно, одним из самых действенных способов борьбы за укрепление позиций Католической Церкви, в пользу церковной унии. Он активно использовался и по отношению к протестантским, и по отношению к православным магнатам и шляхте.

Особенность положения Католической Церкви на восточнославянских землях Речи Посполитой заключалась в том, что она находилась здесь на положении «гостя». Традиция была на стороне Православной Церкви и на стороне народных форм религиозности. Поэтому миссионерский, проповеднический элемент, столь характерный для Католической Церкви в рассматриваемую эпоху, здесь особенно усиливается. Отсутствие прочно сложившейся системы церковного землевладения, церковной организации на всей территории восточнославянских земель также вело к тому, что особое значение приобретала позиция шляхты — чью сторону она займет. Причем действовать насильственными средствами, мерами принуждения было здесь особенно сложно, учитывая и конституционные принципы Речи Посполитой, и то, что приходится иметь дело с представителями господствующего сословия.

Одним из них был Константин Острожский¹²².

Активизация деятельности Католической церкви в пользу церковной унии в конце 70-х — начале 80-х гг. XVI в., конечно, коснулась и К. Острожского. Более того, он сам стал принимать живое участие в переговорах по поводу возможных проектов церковного союза.

К. Острожскому была посвящена книга польского иезуита Петра Скарги «О единстве Церкви Божией под единым пастырем» (1577 г.)¹²³, которую можно считать первым в Речи Посполитой крупным полемическим сочинением, излагающим «ошибки» «греков» и последовавших за ними «русинов» и призывающим их к объединению с Католической церковью. В начале 80-х гг. К. Острожский активно общался с официальными представителями папского престола в Речи Посполитой — папским нунцием Альберто Болоньетти и папским легатом, иезуитом Антонио Поссевино.

В начале июля 1583 г. нунций встречался с К. Острожским в Кракове и беседовал с ним о реформе календаря и о церковной унии. А. Болоньетти сообщал в Рим, что князь всячески приветствовал усилия папы, направленные к осуществлению церковного единства, вплоть до того, что с готовностью отдал бы за это жизнь¹²⁴. По словам нунция, Острожский говорил и о том, что приложит все возможные усилия, чтобы подвластное ему население приняло унию, а для разрешения разногласий, которые разделяют православных и католиков, отправит к папе «своих

людей» не для ведения дискуссий, а для принятия толкования «Его Святейшества» (*non già per disputarne (et questo replico due volte), ma per pigliarne la dichiarazione da S. Stà*)¹²⁵.

Во время беседы с нунцием К. Острожский высказал также просьбу оказать содействие в решении имущественных вопросов в Богемии. К. Острожский страстно просил А. Болоньетти сообщить об этом папе, чтобы тот через своего нунция в Вене повлиял на императора и помог положительно решить этот вопрос¹²⁶. Папские дипломаты действовали достаточно оперативно — в начале июля 1583 г. А. Болоньетти сообщил об этом в Рим¹²⁷, а уже 3 сентября кардинал Комо писал нунцию при императорском дворе, чтобы тот воздействовал в нужном направлении на императора. Это поручение предваряла небольшая преамбула, в которой говорилось, что К. Острожский, долгое время бывший схизматиком, собирается принять католичество. Именно поэтому папа поручил кардиналу Комо написать о просьбе князя нунцию в Вене¹²⁸. Не это ли было по крайней мере одной из причин громких заявлений К. Острожского о стремлении к церковной унии?

В послании К. Острожского папе Григорию XIII, отправленном из Кракова в этот же день, также говорилось о его горячем желании способствовать объединению Церквей, если даже для этого нужно будет заплатить жизнью: «...*nihil me ardentius quam fidei unitatem et christianorum omnium consensionem exoptare, ut pro tanto hoc bono mors mihi esset oppetenda, non recusaturum...*»¹²⁹.

Таким образом, документально зафиксированное желание К. Острожского к церковному союзу в это время не вызывает сомнения.

Об этом он беседовал и с Антонио Поссевино, о чем писал позднее, в 1593 г., Ипатию Потию¹³⁰.

Очевидно, представления Острожского о характере церковного объединения складывались в том числе и под влиянием обсуждавшихся в начале 80-х гг. проектов перенесения патриаршей кафедры из Константинополя в Речь Посполитую¹³¹.

Как это ни парадоксально, но в конце 70-х гг. XVI в. в курии активно обсуждался вопрос о том, чтобы по инициативе апостольского престола возвести московского митрополита в сан патриарха. В обсуждавшемся проекте, который касался прежде всего вопросов церковного объединения с коптским

патриархом Александрии и королем Эфиопии, говорилось также о том, что папские послы должны быть отправлены в Москву с обещанием, что из Рима сюда будет послан патриарх, избранный Святым престолом, который коронует московского царя и сделает Москву своей постоянной резиденцией. Патриарх не будет зависеть от Турок, которые будут атакованы со всех сторон, включая Русское государство¹³². Этот план представлял собой «вариации» на тему о путях заключения церковного союза с Русским государством и использования его в качестве союзника в борьбе с Османской Портой. Интересно, что это предложение возникло почти одновременно с инструкцией кардинала Морони Рудольфу Кленке (Кленхену)¹³³.

Дальнейшие события показали, что церковную унию с Иваном IV вряд ли удастся осуществить. Постепенное перенесение центра тяжести в этом вопросе на восточнославянские земли Речи Посполитой повлияло и на проекты о перенесении патриаршего престола. В начале 80-х гг. XVI в. представители Римской курии активно обсуждают проект приглашения патриарха в Речь Посполитую (Киев, Львов, Острог, Вильно).

Постепенное перенесение центра тяжести по вопросам церковного объединения на восточнославянские земли Речи Посполитой повлияло и на проекты перенесения сюда патриаршего престола.

Возникновение этого проекта было связано с рядом обстоятельств, среди которых важное место занимали унионистские планы папской курии, оживившиеся контакты между Григорием XIII и Иеремией II, Иеремией II и Константином Острожским в связи с вопросом о проведении календарной реформы, активная деятельность А. Поссевино и папского нунция А. Болоньетти.

Письмо, написанное А. Поссевино в 1583 г. (и адресованное, по всей вероятности, А. Болоньетти), содержит в себе развернутый комментарий по поводу того, куда лучше было бы послать патриарха — в Московию или «на Русь». А. Поссевино считал, ссылаясь на факты, связанные с деятельностью Максима Грека, и на стремление Московской митрополии к независимости от константинопольского патриарха, что это будет очень сложно осуществить и не даст практически никаких результатов¹³⁴. А если патриарх захочет действовать в пользу унии

католиков и православных, его может ожидать судьба киевского митрополита Исидора, который после Флорентийского собора пытался пропагандировать унию в Московском княжестве и был заточен в темницу. Поэтому, по мнению А. Поссевино, для осуществления унии наиболее удобным местом патриаршей резиденции мог бы стать Киев¹³⁵. В этом письме обращает на себя внимание то, что, во-первых, перенесение патриаршего престола представляется вполне возможным и, во-вторых, рассматривается как достаточное условие осуществления церковного союза. Очевидно, А. Поссевино излагал не только свои соображения, но и уже успевшее сложиться мнение о путях реализации церковного объединения.

Данный вопрос активно обсуждался в это время с князем К. Острожским, от позиции которого в очень большой степени зависел успех унии. В октябре 1582 г. константинопольский патриарх Иеремия II и александрийский патриарх Сильвестр отправили ему послание, в котором выступали против нового календаря¹³⁶. К июлю 1583 г. у К. Острожского было решение константинопольского патриарха, также осуждающее новый календарь. Однако князь попросил А. Поссевино составить ответ в поддержку нового календаря, который он собирался отправить патриарху¹³⁷. Именно в это время (в начале июля) К. Острожский встречался в Кракове с А. Болоньетти. Нунций беседовал с ним о реформе календаря и о церковной унии. Острожский всячески приветствовал усилия папы, направленные к осуществлению церковного единства и говорил о том, что с готовностью отдал бы жизнь, если бы это помогло осуществить унию. Кроме того, он обещал приложить все возможные усилия, чтобы и подвластное ему население ее приняло¹³⁸. В письме от 8 июля 1583 г. А. Болоньетти сообщал брату о своей беседе с Острожским. Князь обещал нунцию, что он «станет уговаривать константинопольского патриарха принять новый календарь и послать в Рим доверенных лиц стовориться о пунктах разногласия обеих церквей, в целях их соединения»¹³⁹. Таким образом, позиция К. Острожского в этом вопросе сформулирована достаточно определенно¹⁴⁰. Несколько позднее — 27 августа 1583 г. А. Болоньетти писал из Кракова, что Острожский публично заявил: если патриарх не придет к согласию с апостольским престолом, он сделает это без него¹⁴¹.

Однако на данном этапе Иеремии II не довелось принимать участие в решении этих вопросов. В начале 1584 г. он был сослан на Родос¹⁴². В этих условиях вопрос о перенесении патриаршего престола приобрел новую окраску. Возник проект освобождения патриарха из ссылки и переселения его в Речь Посполитую. В июне 1584 г. А. Болоньетти вновь касается этого вопроса в послании кардиналу Комо. Перенесение патриаршего престола ставилось в нем в прямую связь с возможностью осуществления церковной унии с Православной Церковью в пределах Речи Посполитой. Эти предложения положительно оценивал Григорий XIII¹⁴³. Что касается места для резиденции патриарха — в Речи Посполитой или в Московии, — нунций считал, что проще всего было бы разместить его во Львове или в каком-либо другом городе «Руси». Такого же мнения (относительно места резиденции патриарха) придерживался и Стефан Баторий. Однако он считал, что «обращение русинов» дело безнадежное¹⁴⁴.

После этого вопрос о перенесении патриаршего престола на несколько лет уходит из поля зрения папской курии и начинает звучать опять в конце 80-х гг. XVI в. В 1588 г. Иеремия II, возвращенный турецким султаном из ссылки, отправился за милостыню в Москву. Его путь лежал через Речь Посполитую. Находясь во Львове, он обратился к канцлеру Яну Замойскому с просьбой дать ему пропускную грамоту. «И канцлер велел мне (Иеремии. — С. Я.) быти у себя»¹⁴⁵. Иеремия ничего не говорит о содержании беседы в той ее части, которая касалась церковных вопросов. Об этом известно из писем Яна Замойского. 5 октября 1588 г. он сообщал кардиналу Альдобрандини о беседе с патриархом, в которой шла речь о возможности перенесения патриаршего престола в Киев, где некогда находилась кафедра митрополита «всей Руси, а также Московии», Ян Замойский высказывал надежду на то, что через некоторое время можно было бы поговорить с патриархом об объединении Православной Церкви с Католической. По словам канцлера, Иеремия «не был чужд» этих проектов¹⁴⁶. Иеремия высказал также свои соображения, и Замойский сообщил об этом нунцию Аннибалу ди Капуа¹⁴⁷. Очевидно, Иеремия действительно склонялся к тому, чтобы оставить Константинополь.

Поставление в патриархи московского митрополита Иова создало совершенно новую ситуацию, в которой вопрос о перенесении патриаршего престола в Речь Посполитую отошел на

второй план. Православные иерархи Речи Посполитой почти сразу же после отъезда Иеремии в Константинополь заявили о своем желании пойти на союз с Римом и признать папу своим главой. К этому их подтолкнуло прежде всего вмешательство Иеремии в решение различных церковных вопросов¹⁴⁸. Однако идея создания православного патриархата в Речи Посполитой продолжала существовать и рассматривалась королем и его сторонниками как способ закрепления церковного союза между католиками и православными после собора в Бресте (1596 г.)¹⁴⁹.

- ¹ См.: *Halecki O.* From Florence to Brest (1439–1596). 2-nd. ed. (Hamden), 1968.
- ² См. о нем: *Католическая энциклопедия.* М.: Издательство францисканцев, 2002. Т. I (А–З). Стб. 189–190; *New Catholic Encyclopedia.* Vol. XI. 1967. P. 358–359: «Pigge Albert (Pighius), theologian and humanist. 1490–1542... went to Rome in 1522. Through his writings, as an adviser to papal nuncios, and by his participation in religious dialogues, he contributed much to the Catholic position in the 16th century... // ...His views were accepted by many theologians, especially Robert Bellarmine and he was one of the more frequently quoted authors at the Council of Trent»; *Pighi Albert* // *Dictionnaire de théologie catholique.* Т. XII/2. Paris, 1935. Col. 2094–2104 (E. Amann); *Jedin H.* Studien über die Schriftstellertätigkeit Albert Piggess. Münster, 1931; *Zabughin V.* Questioni religiose greco-slave negli scrittori del Rinascimento // *Roma e l'Oriente.* Vol. (1910–1911) I. P. 111–117, 243–249; Vol. II (maggio-ottobre 1911) P. 98–107; Vol. IV (maggio-ottobre 1912) P. 222–228 ["Adversus Graecorum errores et pertinaciam" di Alberto Pighe]; *Martynov I.* Le Saint-Siège et la Russie au XVIe siècle (une esquisse biographique d'Albert Pighius). Lyon, 1876.
- ³ Опубликовано в изд.: Библиотека иностранных писателей о России. Отд I. СПб., 1836 Т. 1.. С. 9–55 (рус. пер.), 57–82 (оригинал). Подробный разбор сочинения Альберта Кампенского см.: *Шаркова И. С.* Заметки о русско-итальянских отношениях XV — первой трети XVI в. // *Средние века.* М., 1971. Вып. 34. С. 201–212. См. также: *Яковенко С. Г.* Альберт Кампенский и его Письмо о Московии папе Клименту VII // *Россия и Италия.* М., 1996. Вып. 2. С. 180–185. Новый перевод сочинения Альберта Кампенского на русский язык см.: Там же. С. 186–224 / (Пер. О. Ф. Кудрявцева и С. Г. Яковенко; ком. О. Ф. Кудрявцева). Данный перевод был сделан с итальянского языка. См. также перевод сочинения Альберта

Кампенского с латинского языка в кн.: Россия в первой половине XVI в. Взгляд из Европы. М., 1996. (Пер. с лат. О. Ф. Кудрявцева и С. Г. Яковенко. Здесь же опубликован латинский оригинал Письма Альберта Кампенского.) Письмо Альберта Кампенского было составлено в связи с посольством в Рим Дмитрия Герасимова (см.: *Pierling P. L'Italie et la Russie au XV siècle*. Paris, 1892. P. 119–123). А. Крониа отмечает, что главная цель этого письма заключалась в том, чтобы защитить унию Православной и Католической Церквей и показать способ, с помощью которого можно было бы легко обратить москвитов в унию. Это письмо, по мнению А. Крониа, свидетельствует о том, что мы находимся в преддверии распространения контрреформационной программы папства и на Россию (*Cronia A. La conoscenza del mondo slavo in Italia. Bilancio storico-bibliografico di un millennio*. Padova, 1958. P. 136–137). Говоря о контрреформационной программе, следует, однако, отметить, что она начинает формироваться значительно позднее — во второй половине XVI в. (см. напр., *Jedin H. Katholische Reformation oder Gegenreformation?* Luzern, 1946; idem, *Riforma cattolica // Enciclopedia cattolica*. Città del Vaticano. Vol. X. 1953. Col. 904–907; *Wojtyśka H. D. Reformacja — Reforma katolicka — Kонтрреформacja. Dzieje nomenklatury i próba uścislenia pojęć // Roczniki teologiczno-kanoniczne*. T. 24. Z. 4. Lublin, 1977. S. 223–249. *Pastor L. Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*. Bd. IX. Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration: Gregor XIII (1572–1585). Freiburg im Breisgau, 1923. С письмом Альберта Кампенского был знаком А. Поссевино. Об этом свидетельствуют записи, сохранившиеся в его бумагах (см.: Россия и Италия. СПб., 1908. Т. 2. Вып. 1. С. 128–129).

4 Библиотека... С. 11–12.

5 Там же. С. 33.

6 Там же. С. 35.

7 *Relacye nuncyuszów apostolskich i innych osób o Polsce od roku 1548 do 1690*. T. II. Wydanie biblioteki polskiej w Paryżu. Berlin-Poznań, 1864. S. 75. (Ex cod. Mscr. Bibl. Vallicellanae N. XXXIII p. 120). Попутно можно отметить, что это Донесение нунция Джерманико Маласпина опубликовано Польской библиотекой в Париже: это являлось выражением стремления «продвинуть» польскую историческую науку в Европу, подчеркнуть самостоятельность, самоценность польской истории, польской исторической традиции. Ср. также организацию Станиславом Смолькой в 1896 г. так называемой Римской экспедиции, целью которой был поиск и публикация документов и материалов ватиканских архивов и

библиотек по польской истории. См., напр., *Barycz H. Stanisław Smolka w życiu i w pauce*. Kraków, 1975. Публикация переписки нунциев была подготовлена по рукописи библиотеки Валличеллиана, но не Ватиканского архива, в это время он еще не был доступен для широкого круга исследователей. Одним из результатов деятельности «Римской экспедиции» стала публикация в 1915–1950 гг. IV–VII томов фундаментальной публикации переписки папских нунциев в Польше за 1578–1585 гг.: «*Monumenta Poloniae Vaticana*». Новой плодотворной попыткой, продолжившей публикацию этих материалов на новом уровне, стала серия «*Acta Nuntiaturae Polonae*». Общие сведения об этой серии см.: *Acta Nuntiaturae Polonae*. Т. I. *De fontibus eorumque investigatione et editionibus. Instructio ad editionem. Nuntiorum series chronologica / auctore Henrico Damiano Wojtyśka*. Roma, 1990. В качестве отдельных томов этой серии началась и публикация переписки нунция Джерманико Маласпины. См.: *Germanicus Malaspina (1591–1598)*. V. 1. (1.12.1591–31.11.1592) / edidit Lescus Jarminski. Т. 18. К сожалению, опубликованы не все документы, отражающие его деятельность в качестве папского нунция в Польше, а только те документы, которые относятся к начальному периоду его деятельности на этом поприще в Речи Посполитой.

⁸ Библиотека... С. 47.

⁹ Там же. С. 33–34.

¹⁰ Отчетливо, хотя и позднее, это было сформулировано Альбертом Кампенским в его сочинении против Мартина Буцера (*Apologia Alberti Pighii Campensis adversus Martini Buceri calumnias...* Paris, 1543), в котором он в резких тонах опровергает аргументы своего оппонента, особенно в том, что касается авторитета Церкви в области учения и обрядности («*Sur un ton assez vif, Pighi relève les assertions de son adversaire; plus encore que dans ses ouvrages précédents, il met l'accent sur ce qui sépare désormais protestants et catholiques: le concept de l'autorité de l'Eglise en matière de doctrine et de pratiques extérieures*». (*Dictionnaire de Théologie Catholique*. Т. XII/2. Paris, 1935. Col. 2099.))

¹¹ По поводу V Латеранского собора см.: *Histoire des Conciles d'après les documents originaux par Ch.-J. Héféle continuée par card. Y. Hergenroether trad. française augmentée de notes critiques et bibliographiques par Dom H. Leclercq*. Paris, 1917. Т. VIII / 1. P. 339–620. *Négociations avec les chrétiens orientaux // Ibidem*. P. 507–517; особенно: P. 513–517 (Ян Лаский об ошибках русинов, посольства в Москву. P. 515–517); *Ch.-J. Héféle, H. Leclercq. Histoire des Conciles*. Т. VIII / 1. V-й Латеранский собор (*Ve concile de Latran*): май 1512 — март 1517. *Dal primo concilio*

Lateranense all'avvento di Innocenzo III / Fliche A., Foreville R., Rousset de Pina J. Torino, 1983 (collana: Storia della Chiesa [dalle origini ai giorni nostri]): 9.

- 12 «Ни один не мог сообщить достоверных сведений Льву X. Папа так и остался верен своим оптимистическим иллюзиям» (*Пирлинг П.* Россия и папский престол. С. 295–309). Об обмене посольствами между Василием III и Климентом VII в 20-х гг. XVI в. см.: *ГлушакOVA Ю. П.* Неопубликованные русские грамоты из Ватиканского архива // Вопросы истории. 1974. № 6. С. 128–131. Подробно см.: *Шмурло Е.* Рим и Москва. Начало сношений Московского государства с папским престолом (1462–1528) // Записки Русского Исторического Общества в Праге. Книга третья. Прага Чешская Нарва, 1937. С. 91–136.
- 13 *Шмурло Е. Ф.* Рим и Москва... С. 113–117.
- 14 Там же.
- 15 *Шмурло Е. Ф.* Рим и Москва... С. 125–127; *Казакова Н. А.* Дмитрий Герасимов и русско-европейские культурные связи в первой трети XVI в. // Проблемы истории международных отношений. Сб. статей памяти акад. Е. В. Тарле. Л., 1972. С. 248–266.
- 16 См.: *Шмурло Е. Ф.* Рим и Москва... С. 127–130.
- 17 *Пирлинг П.* Россия и папский престол. С. 335–379. И. Б. Греков не разделяет эту точку зрения (*Греков И. Б.* Очерки по истории международных отношений Восточной Европы в XIV–XVI вв. М., 1963. С. 300–304).
- 18 *Пирлинг П.* Указ. соч. С. 384–392, 395–397. Пригласив на Собор Ивана IV курия не предприняла никаких шагов для участия в нем представителей православной иерархии, православных магнатов Короны и Литвы. От имени польского короля Сигизмунда Августа на Собор был отправлен (львовский католический) епископ Валентин Гербурт. О попытках пригласить на Тридентский собор Ивана IV (посольства Канобио, Джиральди) см.: H. Jedin Storia del Concilio di Trento. Vol. IV/1. Brescia, 1979. P. 103–105; о принципе представительства см.: Ibid. P. 95–124.
- 19 Как они именовались тогда в латиноязычных документах.
- 20 «Divisae fuerunt provinciae totius orbis terrarium modo, qui sequitur: [...] 8. Polonia universa, Russia, Podolia, Lituania, Livonia, Prussia, Pomerania, Suetia, Gothia, Finlandia, Biarmia, ducatus de Smolensco, Moscovia sub Nuntio Poloniae. ...» // Acta Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Germaniam spectantia. Die Protokolle der Propagandakongregation zu deutschen Angelegenheiten. 1622–1649. Herausgegeben von H. Tuchle. Paderborn, 1962. S. 23. Cfr.: J. Olšr. La Congregazione ed i Paesi assegnati al Nunzio di Polonia (Polonia, Svezia, Russia) // Sacrae Congregatione de Propaganda Fide Memoria

Rerum. 350 anni a servizio delle missioni. Rom, 1971. A cura di J. Metzler. V. 1/2. 1622–1700. P. 201–225.

- 21 См.: *Пирлинг П.* Россия и Восток. Царское бракосочетание в Ватикане, Иван III и София Палеолог. СПб., 1892. П. Пирлинг сильно преувеличивает роль Софьи в русской истории: «Появление византийской царевны на русском престоле составило целую эпоху в истории Москвы. С этим событием связываются многие факты позднейшего времени — и освобождение русской земли от татарского ига, и территориальный рост державы Ивана III, и внутренняя борьба политических сил, и наконец, художественный прогресс Москвы» (*Пирлинг П.* Россия и папский престол. Кн. I: Русские и Флорентийский собор. М., 1912. С. 30). См. также: *Тихомиров М. Н.* Итальянцы в России XIV–XV столетий // М. Н. Тихомиров. Российское государство XV–XVII веков. М., 1973. С. 342–347; *Шаркова И. С.* Заметки о русско-итальянских отношениях XV — первой трети XVI в. // Средние века. М., 1971. Вып. 34. С. 201–212.
- 22 Напр., П. Пирлинг писал по этому поводу: «В Риме совершенно не представляли себе русской действительности» (*Пирлинг П.* Россия и папский престол. Кн. I: Русские и Флорентийский собор. М., 1912. С. 336).
- 23 «Sub Mosco difficilius quidem est Catholicam docere religionem, quam sub Turca...» (Cit. ex: St. Polčín. Une tentative d'Union au XVI siècle: la mission religieuse du Père Antoine Possevin S. J. en Moscovie (1581–1582). Roma, 1957. P. 23).
- 24 Знакомство с ситуацией на месте привело А. Поссевино к мысли о том, что заключение церковного союза с Москвией — дело далеко не простое. Поэтому он предложил уделить большее внимание восточно-славянским землям Речи Посполитой, где можно было бы воспользоваться поддержкой католического монарха в деле церковного объединения. А. Поссевино писал, что «будет очень важно для обращения Московии, если епископы или владыки королевской Руси присоединятся к католической церкви» (*Поссевино А.* Исторические сочинения о России XVI в. Пер., вст. ст. и ком. Л. Н. Годовиковой. М., 1983. С. 39).
- 25 Историю собора см.: *Jedin H.* Storia del Concilio di Trento. Vol. I–IV/1–2. Brescia. 1949–1982. На соборе, по всей вероятности, просто не ставился вопрос об отношении к Православной Церкви. Основное внимание было обращено на определение позиции по отношению к протестантам и на церковные реформы. Очевидно, в отличие от V Латеранского собора (1512–1517 гг.), Тридентский собор оказал не прямое, непосредственное влияние на позицию по отношению к Восточной церкви, унии

- и т. п., но создал определенную среду, атмосферу, в которой стала возможна деятельность в этом направлении. Ср.: «Au coeur du XVIe siècle, le Ve concile du Latran (1512–1517) et le concile de Trente (1545–1563) forment les deux grandes assemblées catholiques contemporaines de la Réforme... Face à son temps, Latran V aurait pu réaliser l'union entre la pensée de l'Eglise et celle du monde, édifiant ainsi une "Eglise de la Renaissance". Trente a dû bâtir une autre Eglise, "l'Eglise de la Contre-Réforme". (*Brosse O. de la, Leclercq J., Holstein H., Lefebvre Ch.* Latran V et Trente. Paris, 1975 [Histoire des conciles oecuméniques. 10. Publiée sous la direction de Gervais Dumeige, S. J.]. P. 13.
- 26 *Halecki O.* From Florence to Brest (1439–1596). 2-nd. ed. (Hamden), 1968. P. 150. Характеристику Коммендони и его деятельности в качестве нунция в Польше см.: *Вержбовский Ф.* Начала католической реакции в Польше. Варшава, 1887. С. 5–7 (оттиск из «Варшавских университетских известий». 1887 г.).
- 27 *Ibidem.* P. 151.
- 28 *Litterae nuntiorum apostolicorum historiam Ucrainae illustrantes.* Vol. I. Roma, 1959. P. 42–43; *Halecki O.* *Op. cit.* P. 152.
- 29 *Н. Любович.* Начало католической реакции и упадок реформации в Польше. Варшава, 1890. С. 53.
- 30 «Si qui schismatici Rutheni graeci ritus ad unitatem Ecclesiae redire in Dei nomine cupiant, praecipit sancta Synodus omnibus parochis et curam animarum habentibus, ut primum diligenter inquirant, si a suis ecclesiasticis Poponibus dictis, baptizati sunt... Si igitur constat eos baptizatos esse, nemo tales rebaptizare audeat...» (*Monumenta Ucrainae Historica.* Vol. I. Roma, 1964. P. 9).
- 31 *LNA.* Vol. I. P. 43.
- 32 *Ibidem.* P. 42–43.
- 33 *Общий очерк истории протестантизма на Украине* см.: *George H. Williams.* Protestants in the Ukraine during the Period of the Polish-Lithuanian Commonwealth // *Harvard Ukrainian Studies.* Vol. II. N 1. March 1978. P. 41–72; N 2. June 1978. P. 184–210.
- 34 *Ibidem.* P. 34–35.
- 35 *Ibidem.* P. 36.
- 36 *Х. Йедин* достаточно скептически относится ко всему этому эпизоду. См.: *Jedin H.* Storia del Concilio di Trento. Vol. IV/1. Brescia, 1979. P. 102: «Non si può più stabilire se un analogo invito del papa — quale che ne sia la forma — sia stato fatto anche al patriarca ecumenico di Costantinopoli, Joasaph II; probabilmente ciò non avvenne. Nell'estate comparve tuttavia a Leopoli un presunto agente del patriarca, il metropolita della Galizia (sic! в *LNA.* I. 34–35: l'arcivescovo // di Galatia) e Osio, che riferisce di lui, afferma addirittura che egli rico-

nosceva il primato papale. Il cardinale Borromeo ordino al nunzio per il concilio Delfino di invitare il metropolita a Roma, qualora restasse ancora tempo prima dell'inizio del concilio stesso*. Anche in questo caso, a Roma si era caduti vittime di un errore: invece che a Roma il metropolita si reco a Mosca. Per quanto noi siamo informati, il patriarca ecumenico non ha mai preso in serio considerazione la partecipazione al concilio». * Il metropolita della Galizia, del quale ben poco altrimenti si sa, destava sospetto politico in Polonia, come riferisce Osio il 2 luglio 1561: Nuntiaturberichte aus Deutschland. Abt. I (1560/72). Vol. I. Wien, 1897. S. 288; perche neanche a Roma ci si fidava completamente di lui, si desiderava conoscerlo personalmente; cfr. anche J. Susta. Die römische Curie und das Concil von Trient unter Pius IV. Bd. I. Wien, 1904. S. 59. Per tutto l'episodio cfr. Jh. Freudenberger. Das Konzil von Trient. Würzburg, 1971. 157 S.; см. также: *Wojtyśka H. D.* Cardinal Hosius Legate to the Council of Trent. Rome, 1967. P. 81–83.

37 Ibidem. P. 38.

38 См. о нем: Dizionario biografico degli Italiani. Vol. 27. Roma, 1982. P. 610.

39 LNA. Vol. I. P.7. Полностью на языке оригинала (итальянский), а не в переводе донесение Дж. Руджиери опубликовано: Acta Nuntiaturae Poloniae. Moderatore H. D. Wojtyśka. T. VI. Iulius Ruggieri (1565–1568). Collegit et paravit Thaddaeus Glemma supplevit et edidit Stanislaus Bogaczewicz. Romae, 1991. P. 145–200.

40 Ibidem. P. 8.

41 Ibidem. P. 68.

42 Киев упоминается в одной из копий.

43 «...Et perche in civitatibus Leopoliensi, Presminensi (sic !), Luceoriensi, Wilnensi (et Chioviensi) et in oppido etiam Poloscho vi sono vescovi Grechi soliti d'esser confirmati dal patriarca Constantinopolitano, intendendosi che fra questi regnino varie antiche, dannate ef abhominande heresie, pigliarete consiglio dal Rev. mo Commendone, et Varmiense, et dal Rev. mo Cromero ancora, come potessero quelli miseri in qualche parte esser aiutati...» (Monumenta Ucrainae Historica. Vol. I. P. 10).

44 Relacye nuncyuszów apostolskich i innych osób o Polsce od r. 1548 do 1690. T. I. Berlin; Poznań, 1864. S. 208.

45 *Halecki O.* Op. cit. P. 154.

46 *Поссевино А.* Исторические сочинения о России XVI в. М., 1983.

47 О Станиславе Ориховском см.: *Сас П. М.* Проблема людини в творчості українського письменника XVI ст. Ст. Ориховського // Україна і Польща в період феодалізму. К., 1991. С. 34–46; *Наливайко Д. С.* Станіслав Ориховський як український латиномовний письменник Відродження // Українська література XVI–XVIII ст. та інші слов'янські літератури. К., 1984. С. 161–185;

Литвинов В. Д. Проблема государства в трудах Ст. Ориховского // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья: Историко-философский очерк. К., 1988. С. 237–245; некоторые его сочинения в переводе на украинский язык опубликованы в книге: Українська література XIV–XVI ст. К., 1988. С. 88–166 (особенный интерес для нашего сюжета представляет его письмо Яну Франциску Коммендони от 10 декабря 1564 г. из Радимно, которое содержит в себе ряд ценных биографических сведений. К сожалению, издатель тома (В. Л. Микитась) не указывает, откуда взяты опубликованные здесь сочинения Ст. Ориховского и, в частности, письмо Я. Ф. Коммендони). Об отношениях Ст. Ориховского и Ст. Гозия см.: *Kossowski A.* Hożjusz i Orzechowski w ostatnim roku Soboru Trydenckiego // *Przegląd Powszechny*. Т. 177 (Luty 1928). N 530. S. 162–186; *Ibid.* Т. 177 (Marzec 1928). N 531. S. 327–353. «Nieprzychylnie wobec soboru trydenckiego stanowisko zajęli też wszyscy ci..., co sądzili, że sobór trydencki nie jest soborem powszechnym, ponieważ nie byli obecni na nim przedstawiciele wyznań wschodnich partyarchowie schizmatycycy aleksandryjski, antjocheński i konstantynopoliński. Wśród tych ostatnich orędowników idei połączenia Kościołów Wschodniego i Zachodniego, wysuwa się na jedno z pierwszych miejsc namiętny, porywający swą wymową ksiądz katolicki... St. Orzechowski». (Op. cit. S. 167). W traktacie “Baptismus Ruthenorum”. См. также: *Wojtyska H. D.* Cardinal Hosius Legate to the Council of Trent. Rome, 1967. P. 244–250.

48 Об Ориховском см.: *Orzechowski Stanisław (1513–1566)* // *Polski Słownik Biograficzny*. Т. XXIV/1. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk. 1979. S. 287–292; *Chodynicki K.* Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Warszawa, 1934. S. 195–200; *Halecki O.* Op. cit. P. 144–145.

49 О Б. Гербесте см.: *Herbest Benedykt (Herbestus Neopolitanus)* (ок. 1531–1598) // *Polski Słownik Biograficzny*. Т. IX/3. Wrocław-Warszawa-Kraków, 1961. S. 434–436.

50 По поводу Ст. Гозия. См.: *Hożjusz Stanisław (1504–1579)* // *Polski Słownik Biograficzny*. Т. X/1. Wrocław-Warszawa-Kraków, 1962. S. 42–46. О деятельности Гозия в качестве папского легата на Тридентском соборе см.: *Wojtyska H. D.* Cardinal Hosius Legate to the Council of Trent. Rome, 1967 [411 p]. «The idea of inviting the Orthodox Schismatics was not conceived by Hosius, though he was charged with its realisation. Hosius, however, did not put such great ardor into this as in convoking the Protestants. The reason was that the existence of the Schism was a fact as old as 500 years, and its force of expansion was pretty well expired, while the Protestants were continually depopulating the Catholic Church. Hosius, therefore, directed all his endeavors where the danger was. On the other hand, Hosius had no understanding

of the union-idea. He was too Roman, too Latin, too imbibed with the western civilization. His fight against those who requested the chalice for the laity, the marriage of the clergy and the national languages for the liturgy of the Mass, was but the retreat from the unitarism idea. These things were to be conceded in case of union, but // for Hosius they were shortsighted considerations. Hosius had not foreseen the possibility of the Protestant infiltration among the Orthodox. Kyryl Lukaris had not yet appeared». (*Wojtyśka H. D.* Op. cit. P. 80–81).

- 51 *Сушко О.* Предтеча унії // Записки Наукового Товариства ім. Т. Г. Шевченка. Львів, 1903. Т. 53, 55.; Львів, 1904. Т. 61.
- 52 Опубликовано в изданиях: Пам'ятки українсько-руської мови і літератури. Львів, 1906. Т. 5. С. 1–12; Русская историческая библиотека. Пб., 1882. Т. 7. Стб. 581–600.
- 53 Пам'ятки... С. 2.
- 54 Там же. С. 7.
- 55 См.: *Сушко О.* Указ. соч.
- 56 См.: *Клибанов А. И.* Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI в. М., 1960. Ч. III. Гл. 4. Равенство народов и вер. С. 367–383.
- 57 Пам'ятки... С. 8.
- 58 Там же. С. 9.
- 59 Там же. С. 10.
- 60 Там же. С. 5 (“...vczyniłem był krótką zmianę Ormian i Ruśi; aby chcieli znać Kościół Apostolski...”). К. Студинский считает, что эта проповедь была первым выступлением в пользу унии Православной Церкви с Римом, а брошюра — первым агитационным сочинением, призывающим к этому. (Пам'ятки... С. V.)
- 61 Подробнее о литургической практике Православной Церкви см.: *Тафт Р.* Византийский церковный обряд. СПб, 2005.
- 62 *Macha J.* Op. cit. P. 173, 174; *Peri V.* Ricerche sull' “editio princeps” degli atti greci del concilio di Firenze. Città del Vaticano, 1975 (Studi e Testi, vol. 275).
- 63 *Theiner A.* Schweden und seine Stellung zum Heiligen Stuhl unter Johann III, Sigismund III und Karl IX. Nach geheimen Staatspapieren. Th. 1. 1838; Th. 2. 1839. — [ital. Übers.:] — Roma, 1838. — [franz. Übers.:] La Suède et le Saint-Siège sous les rois Jean III, Sigismond III et Charles IX, d'après des documents trouvés dans les archives du Vatican. Т. 1–3. — Paris, 1842; St. Polčín. Une tentative d'Union au XVI siècle: la mission religieuse du Père Antoine Possevin S. J. en Moscovie (1581–1582). Roma, 1957; *Lukačz L.* Die nordischen päpstlichen Seminarier und P. Possevino (1577–1587) // Archivum Historicum Societatis Jesu. Romae, 1955. Vol. 24. P. 33–94.
- 64 *Peri V.* Ricerche sull' “editio princeps” ...

- 65 Monumenta Poloniae Vaticana. T. IV. Cracoviae, 1915. P. 14 («...presentai il breve et il libro del concilio Fiorentino greco...»).
- 66 Ibidem. P. 34 («Io fratanto ho scritto al Re di Svetia et al suo amb-re che è in questo Regno, lettere oficiose, et li manderò un concilio Fiorentino Greco ben ligato, che così giudica esser ben fatto il P. Possevino»).
- 67 О политике папства на Востоке Европы по отношению к Швеции во второй половине XVI в. см., напр., работы: *Biaudet H.* Le Saint-Siège et la Suède durant la seconde moitié du XVI siècle. Notes et documents. T. I. Paris, 1906. и др.; *Theiner A.* Schweden und seine Stellung ... О дипломатической деятельности А. Поссевино см.: *Karttunen L.* Antonio Possevino. Un diplomate pontifical au XVIe siècle. Lausanne, 1908.
- 68 MPV. T. IV. P. 40.
- 69 MPV. T. IV. P. 44: «...grande indignatione degl'altri, che perseverano nello schisma greco» (Калигари — Комо, 22 августа 1578 г.); ср.: *Litterae Nuntiorum Apostolicorum historiam Ucrainae illustrantes.* Vol. I. Romae, 1959. P. 107.
- 70 MPV. T. IV. P. 68; LNA. Vol. I. P. 108. 11 июня 1578 г. А. Поссевино сообщал кардиналу Комо из Вильно: «Io havendogli (имелся в виду король. — С. Я.) oltre altri libri donato un concilio Efesino tradotto non ha molto (sic!?), dalla greca nella lingua latina (речь шла о книге: *Sacrosancti, Magni et Oecumenici Concilii Ephesini primi acta omnia...* Ingolstadii, 1576. — С. Я.) et pregatolo che leggesse alcuni luoghi segnati, ne i quali si vede quanto si faceva da Teodosio et da Valentiniano Imperatori per restituire la religione catolica, ne ha letto buona parte, et lo va in modo leggendo, ch'intendo che va in privati colloquii con quei medesimi argomenti, oppugnando gli errori de più grandi che ha intorno». (MPV. T. IV. P. 205). Книга, которую он предложил прочесть Стефану Баторию, также должна была усилить его «католические» настроения. О положении Католической Церкви в Польше и «католической» политике Стефана Батория см., напр., *Glemma T.* Le catholicisme en Pologne à l'époque d'Etienne Batory // *Etienne Batory.* Cracovie, 1935. S. 335–374.
- 71 MPV. T. IV.
- 72 *Поссевино А.* Исторические сочинения о России XVI в. М., 1983. С. 89.
- 73 Там же. С. 90.
- 74 *Поссевино А.* Указ. соч. С. 78.
- 75 Там же. С. 231.
- 76 «...сталося соединение межи церковью Греческою и Римскою в панстве его королевское милости пана нашего милостивого. Которое, по так долгом времени сцизмы проклятое, мало на полтора ста лет недбалостью старших церковных на соборе Фло-

рентейском отлогом лежало, а теперь, часов наших, одновено, постановено и утвержено есть...» (Лист Ипатия Потя к князю Константину Острожскому // Русская историческая библиотека. СПб., 1903. Т. 19. Стб. 991.

77 Отпис на лист в Бозе велебного отца Ипатія, Володимерского и Берестейского епископа, до ясне освещеного княжати Константина Острожского, воеводы киевского — о залецанью и прехваленю восточной церкви с заходным костелом унеи або згоды, в року 1598 писанный, через одного наменшого клирика церкви Острожской в том же року отписанный // Русская историческая библиотека. СПб., 1903. Т. 19. Стб. 411—412.

78 «Дивуюся тому барзо, отче епископе: же одной стороне с пилностью уха наставляеш, а до другое и помыслити не хочеш! Залапивши одну историю, от Латинников по зависти против Греков списаную, а за Григория папы недавно выданую, тую читаеш, той вериш, тую выставуеш, тою щитишся, тую за правдивую быти удаеш; а от своих правдиве и щире о том сборе давно списаной — читати и верити не хочеш». (Там же. Стб. 412.)

79 Трудно сказать, использовал ли он аргументацию самой книги. Но он выказывает достаточно глубокие знания по этому предмету, по всей вероятности, полученные им во время посещения Рима в 1595 г., а может быть, и из других источников — например, из его католического круга общения в Речи Посполитой (Б. Гербест, Б. Мацеевский и др.). «А што поведаеш о соборе Флорентейском, который за часов Григория Тринадцетого папежа был по Греческу выдрукован, ино и то тебе не вспоможет... Блазен бы то кождый таковой быти мусел, если бы для того, иж недавно выдруковано, о речи добре ведомой мел вонтпити! И Библия ваша Острожская недавно з друку вышла, — чи для тогож ей верити не маем? А так ку показанью правды того, а не иншого собору ест книг старых, писаных по островах Греческих, на многих местицах полно ест; и в библиотеках зацных, яко у Ватыкганьской и в Сфортиянской в Рыме; ест и в друку по Латине, еще перед Григорием Третимнадцать папежем в Кольне видрукованные мало не от пятидесят лет. Ку тому самая мова и фразис, которое жаден з Латинников тепер не мог бы потрафити, в Греческом экземпляру правду высведчит». (Там же. Стб. 1105—1107.) Итак, в полемике по поводу унии упоминается именно книга, изданная в 1577 г. Из всех других аргументов Ипатия Потя в пользу ее подлинности, быть может, наиболее интересно замечание по поводу «мовы и фразиса». По крайней мере, латинский язык он знал, а его аргумент вполне мог быть общим местом, отшлифованным в процессе многолетней полемики католиков и православных.

- 80 «А так абысь в(аша) м(илость) тогоу Флоренского унею болше очью (бо тож и Берестейский ваш честный сбор на нее много пошол) не закидал, историйку вкортце, але правдиве, о сборе Флоренском давно списаную, при концу того писаные в(аша) м(илость) ку прочитанью маеш: прочитавши правду узнаеш». (Там же. Стб. 433—476.)
- 81 «...тот собор ваш Флорентейский быти власный и правдивый». (Там же. Стб. 1107); «...але и на тые вси слушный отказ надеш в Латинском и Греческом соборе правдивом». (Там же. Стб. 1109.) (очевидно, имеется в виду история Флорентийского собора на латинском и греческом языках). Историю же собора, написанную Клириком Острожским, Ипатий Потий считает вымышленной: «...вы жесьте правдивого собору первой не читали, смеете тепер... з своим змышленным и никгды неслыханым собором на пляц виждчати... што ест знаком великим неправды, иж имени того, что его написал, пусто; самые только доводы, которые сперву в них положены, суть Арьянские, которыми Ариянове звыкли штурмовати на божество сына Божого...» (Там же. Стб. 1109). Ипатий Потий упоминает еще несколько книг, в которых идет речь о Флорентийском соборе, — Плятына гисторик, Генадей Шхольярей, Грегорей Протосинкгел, Висарион Никейский. (Там же. Стб. 1111—1113).
- 82 См.: *Jedin H.* Op. cit.
- 83 См.: *Ibidem.* Vol. IV. T. 2. P. 105—110.
- 84 *Ibidem.* P. 110 («I gesuiti fecero osservare che il loro collegio romano era già un “seminario di tutti le nazioni”; ciò nonostante, l'anno dopo fu fondato il seminario romano e venne affidato ai gesuiti»).
- 85 «Нравственную физиономию XVI ст., которое стоит на пороге средних и новых веков, нет сомнения, создала великая реформация, освободившая мысль европейца от уз схоластицизма и провозгласившая принципы духовной свободы. Но она вызвала на борьбу с собой католическую церковь. Главными орудиями этой борьбы с обеих сторон были литература, типографии и школы, размножившиеся в XVI в. в небывалом дотоле количестве и способствовавшие необычайному умственному оживлению общества. И хотя главное внимание последнего сосредотачивалось на религиозных вопросах, но и школы, и типографии стали служить и общим интересам просвещения. Начинает все более развиваться педагогика, как отдельная наука...» (*Харлампович К.* Западно-русские православные школы. С. IV).
- 86 См.: *Таценко Т. Н.* Реформация и начальное образование в немецких городах XVI века // *Городская культура. Средневековье и начало Нового времени.* Л., 1986. С. 127—161.

- 87 Древняя Российская Вивлиофика. М., 1774. Т. 6. С. 97, 101: «А чтобы послать в Рим людей учиться Римскому языку, и таких вскоре избрати невозможно, которые бы к такому делу были годны; а как такие люди обраны будут, и впредь таких людей к папе пришлют».
- 88 «Saria molto a proposito ancora che venissero o cogli ambasciatori, o di poi alcuni giovani di quella nazione bene allevati, che fossero di buono ingegno, et inclinati alle lettere, et alla religione, per stare a Roma, acciochè imparassero la lingua latina et i riti, et istituti dalla santa Chiesa Romana, come maestra di tutti i fedeli; i quali nostro Signore faria istruire, et ammaestrare con molta diligenza, provedendoli di tutte le cose necessarie, e di poi, quando volessero ritornare alla patria, gli daria ancora il modo. Per tanto farete anche di questo qualche officio con Sua Maestà, perchè tali giovani bene istituiti, e disciplinati potranno essere molto utili per servizio di Dio, e di quella nazione» (Инструкция Пия IV Дж. Джиральди. 29 сентября 1561 г.) — *Historica Russiae Monumenta*. Pt., 1841. Т. I. P. 184. О несостоявшихся посольствах Канобио и Джиральди см.: *Jedin H. Storia del Concilio di Trento*. S. I., s. a. Vol. IV. Т. I. P. 103–105; L. Pastor. *Storia dei Papi dalla fine del Medio Evo*. Roma, 1923. Vol. VII. P. 182–183.
- 89 *Поссевино А.* Исторические сочинения. С. 25.
- 90 Там же. Ср. мнение Н. А. Бердяева: «В Московской России была настоящая боязнь просвещения. Наука вызывала подозрение, как “латинство”». (*Бердяев Н. А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // *О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья*. М., 1990. С. 52).
- 91 Там же. С. 37.
- 92 Там же.
- 93 Там же.
- 94 См.: *Krajcar J.* The Greek College under the Jesuits for the First Time (1591–1604) // *Orientalia Christiana Periodica*. Roma, 1965. Vol. XXXI. P. 85. Открытие коллегии последовало через несколько лет после организации Греческой конгрегации (см. о ней: *Peri V.* La Congregazione dei Greci (1573) e i suoi primi documenti // *Studia Gratiana*. 13 (1967). P. 131–256). В организации Греческой конгрегации важную роль сыграл кардинал Сантори (см.: *Cardinal Giulio Antonio Santoro and Christian East. Santoro's Audiences and Consistorial Acts*. Ed. with notes by J. Krajcar. Roma, 1966. P. 167 — «Die 10 iunii, feria IV., 1573. In hoc Consistorio SS. mus Dominus noster ad meam suggestionem instituit Congregationem Graecorum, scilicet pro reformatione Graecorum in Italia existentium, et monachorum et monasteriorum Ordinis S. Basilii...»). О его участии в открытии

Греческой коллегии см.: Ibid. P. 168 — «Die 12 octobris, feria VI., 1576. SS. mus Dominus Noster... Habuit consistorium secretum... et in eo obtinui a Sanctitate Sua menstruarum provisionem scutorum auri centum pro erectione et sustentatione Collegii Graecorum, magna eius beneficentia». По поводу Греческой коллегии см.: *Peri V. Inizi e finalità ecumeniche del Collegio greco in Roma // Aevum.* 44 (1970). 1–71.

95 «N. Sre oltre quello che ha fatto a beneficio de la natione Germanica, desiderando ancora di perger quell'aiuto, che può a la Grecia, eresse a li mesi pasati qui in Roma un collegio, dove si hanno da ricevere fanciulli, et giovani greci da tutte le parti di Grecia, et isole circonvicine, a fine d'allevarli, et instituirli ne le scienze, et sacra theologia, et ne la dottrina orthodoxa, acciochè ritornando a le loro patrie, possano insegnando, et predicando la verità catholica, far quel profitto che si desidera per servitio di Dio, et acquisto de le anime» (Кардинал Комо — польскому нунцию В. Лаурео, 25 мая 1577 г.) — Россия и Италия. СПб., 1908. Т. 2. Вып. 1. С. 188.

96 Этот эпизод хорошо известен, он давно описан в специальных исследованиях еще в конце XIX в. Впервые его подробно рассмотрел Ф. Вержбовский (см.: *Вержбовский Ф.* Отношения России и Польши в 1574–1578 гг. по донесениям папского нунция В. Лаурео // *Журнал Министерства Народного Просвещения.* 1882, август. С. 238–241), который издал переписку В. Лаурео с апостольской столицей (Викентий Лаурео, мондовский епископ, польский нунций в Польше, 1574–1578, и его неизданные донесения кардиналу Комскому, статс-секретарю папы Григория XIII, разъясняющие политику римской курии в течение вышеуказанных лет, по отношению к Польше, Франции, Австрии, России, собранные в тайном Ватиканском архиве и изданные Ф. Вержбовским. Варшава, 1887). Со ссылкой на Ф. Вержбовского этот сюжет приводится в книгах П. Пирлинга (*Pierling P.* La Russie et le Saint-Siège. Etudes diplomatiques. 2-е ed. Paris, 1906. Т. I. P. 403–404) и К. Харламповича (*Харлампович К.* Западно-русские православные школы XVI — начала XVII века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты православной веры и церкви. Казань, 1898. С. 485). См. также: Викентий Лаурео... С. 586–587; *Litterae Nuntiorum...* Vol. I. P. 93 (28.07.1577). Во всем этом деле активное участие принимал кардинал Станислав Гозий. Он писал Петру Скарге: «Actum est hic mecum de mittendis huc aliquibus adolescentibus Ruthenis et Moscicis, qui instituantur in quodam Graecorum seminario, in quo plerique aluntur a Suo Dno Nro (Григорий XIII. — С. Я.), sed quo fructu mitti possint non video, quoniam graecae linguae sunt imperiti, nisi forte magister eorum accersatur ex

Illyria. Verum haec Rmo Dno nuntio apostolico (В. Лаурео. — С. Я.) curae sunt futura» (Listy ks. Piotra Skargi T. J. z lat 1566—1610. *Wyd. J. Sygański*. Kraków, 1912. S. 88).

97 «...erano tanto ostinati et soperstitiosi ne la loro setta...» (Викентий Лаурео... С. 696—697; *Litterae Nuntiorum...* Vol. I. P. 98—99).

98 Викентий Лаурео... С. 713; *Litterae Nuntiorum...* Romae, 1959. Vol. I. P. 104.

99 «Mamonyč Kosma, a. 12, Vilno; “nobile di 17 anni”». (*Blažejovskyj D. Byzantine Kyivan Rite Students in Pontifical Colleges, and in Seminaries, Universities and Institutes of Central and Western Europe (1576—1983)*. Rome, 1984. P. 82).

100 *Поссевино А.* Исторические сочинения о России XVI в. / Пер., вст. статья и ком. Л. Н. Годовиковой. М., 1983. С. 37. На это место из сочинения А. Поссевино обратил внимание И. Крипьякевич. Однако ему была неизвестна переписка нунция с Римом по этому поводу. Поэтому он писал: «Може бути, що Поссевін як раз для Грецької Колегії привіз тих Русинів...» (*Крип'якевич І.* З діяльності Поссевіна // *Записки Наукового Товариства ім Шевченка.* Львів, 1912. Т. СХІІ. С. 11—12).

101 Вот как интерпретирует этот эпизод А. И. Рогов: в XVI в. известен «целый ряд поездок русских учеников в Европу для изучения языков. Согласно донесению Поссевино папе Григорию XIII в 1578 г., в Италию приехал некий «молодой москвит» учиться латинскому, греческому и итальянскому языкам» (*Рогов А. И.* Школа и просвещение // *Очерки русской культуры XVI в.* М., 1977. Ч. II. С. 257). Если автор имеет в виду именно этот эпизод, то речь идет лишь об одном, а не о нескольких учениках; по всей вероятности, его поездка была вынужденной, и по оценке Поссевино он не оправдал связывавшихся с ним надежд. Я. Поплатек, комментируя эпизод с «руси́нами» и «москвитом», которых А. Поссевино привез в Рим для обучения в Греческой коллегии (о чем он написал в своей книге о Московии), отмечает неясность этого места и приводит разночтения, которые имеются в разных изданиях. «Sicut adolescenti illi Mosco contigit, quem ante triennium Romam adduximus», а в прим. 3 «adde, cum Ruthenis nonnullis Romam rediens ex Svetia ad V. B. adduxi» (*Historica Russiae Monumenta.* P. 36 — в соответствии с автографом А. Поссевино); «sicut adolescenti illi Mosco contigit, quem ante triennium cum Ruthenis nonnullis Romam rediens ex Svetia ad V. B. adduxi» (*Hist. Ruth. Scr.* Т. II. P. 284). В изданной А. Поссевино «Московии» речь идет только о «москвите»: «sicut adolescenti illi Mosco contigit, quem ante triennium Romam adduximus». Я. Поплатек недоумевает — почему А. Поссевино в перепечатанном тексте опустил «руси́нов», о которых пишет в автографе (*Popłatek J.*

- Повстаніє Seminarjum Папйескйого в Вільні // Атенеум Вільнскіе. Вільно, 1929. Р. VI. З. 1–2. С. 67). Почему А. Поссевино не упоминает «русинов», сказать трудно, но то, что он привез их в Рим, подтверждается списком учеников Греческой коллегии (см.: *Blažejovskij D. Byzantine Kyivan Rite Students*. Р. 82).
- ¹⁰² *Поссевино А. Исторические сочинения...* С. 37.
- ¹⁰³ Там же. О деятельности А. Поссевино по организации папских семинарий см.: *Lukačs L. Die nordischen päpstlichen Seminarien und P. Possevino (1577–1587)* // *Archivum Historicum Societatis Jesu. Romae*, 1955. Vol. 24. Р. 33–94 (в приложении опубликованы документы).
- ¹⁰⁴ *Documenta Pontificum Romanorum Historiam Ucrainae illustrantia. Romae*, 1953. Vol. I. Р. 225–227.
- ¹⁰⁵ *Litterae Nuntiorum. Vol. I. Р. 127–128*. Ср.: *Monumenta Poloniae Vaticana. Cracoviae*, 1938. Т. V. Р. 323: «Inter cetera sane, quae ex hoc R. Patre (А. Поссевино. — С. Я.) non sine voluptate intellexi, et illud mihi intelligere gratissimum accedit Stem nimirum V. inisse deliberationem Ruthenici seminarii instituendi, quod spero aspirante Deo Reipublicae et Moschoviae et ceterae schismaticae Russiae adiuvandae fore perutile» (Стефан Баторий — Григорию XIII. Рига, 28 апреля 1582 г.). По поводу средств на содержание новой семинарии см.: *Monumenta Ucrainae Historica. Romae*, 1971. Vol. IX–X. Р. 87–92.
- ¹⁰⁶ *Monumenta Poloniae Vaticana. Т. V. Р. 466*.
- ¹⁰⁷ *Ibidem*.
- ¹⁰⁸ *Ibidem. Р. 468*.
- ¹⁰⁹ *Ibidem. Р. 469*.
- ¹¹⁰ *Monumenta Poloniae Vaticana. Т. V. Р. 468–469 (nota)*. Cf. *Annales Ecclesiastici. III*, 626.
- ¹¹¹ *Monumenta Poloniae Vaticana. Т. IV. Р. 221*.
- ¹¹² См.: Россия и Италия. СПб., 1911. Т. I. Вып. 2. С. 186; *Popłatek J. Op. cit.* S. 449–450.
- ¹¹³ См.: Россия и Италия. СПб., 1911. Т. I. Вып. 2. С. 183–185.
- ¹¹⁴ См.: *Крип'якевич І. Унійні видання і руські переклади Антонія Посевіна в 1580-х рр.* // *Записки ЧСВВ. Т. III. Львів*, 128–130. С. 532–552.
- ¹¹⁵ *MPV. Т. VI. N 145. Р. 271 (Possevino-Como. Posonii, 26 apr. 1583)*.
- ¹¹⁶ *MPV. Т. VI. Appendix. N 10 A, B, C, 11. Р. 766–775*.
- ¹¹⁷ «*Excurrem his diebus cum P. Valentino ad arces vicinas et Suedis Moschisque finitimas...*» (*Ibidem. Р. 766*).
- ¹¹⁸ «*...Iamque his hebdomadis plus quam 300 baptisati sunt a nobis, inter quos maturi nonnulli, alii etim senes quinquagenarii*». (*Ibidem*).
- ¹¹⁹ «*Lingua tantum nobis deest ad populum hunc in via Dni erudiendum, nec alius modus ad reformandam hanc provinciam superesse videtur, quam si*

seminarium pro Estonibus et Moschis erigeretur, quorum sane haud pauci nobis offeruntur, si tantum esset unde alerentur». (Ibidem. P. 767).

¹²⁰ «Verum perutile ac necessarium nobis accideret, si patentes principis Moschorum ad libere per Moschoviam agendum et concionandum habere possemus; sic enim eos lucrari forte daretur facultas, dum conciones nostras ad vitia tantummodo exstirpanda, de religione nihil interim publice agendo, dirigeremus». (Ibidem).

¹²¹ «Le nuove del frutto che si fa in Livonia da quei pochi che ci si mandarono, e tanto segnalato insino a confini et presso che dentro di Moschovia, quanto penso che V. S. Illma potra havere inteso da nostro P. generale (sc. Claudius Aquaviva), perciò che in quelle semplici anime appariscono tante conversioni la Lavonia all'Indie dove il medesimo avviene». (Ibidem. N 380. P. 664).

¹²² О той роли, которую он играл в политической жизни Речи Посполитой, свидетельствует, например, тот факт, что во время второго бескорольевья турецкий посол предлагал его в качестве одного из кандидатов на польский престол наряду со Стефаном Баторием и Петром Зборовским. 1 октября 1574 г. папский нунций в Вене Иоанн Дельфино сообщал в Рим кардиналу Комо: «... il Chiaus era giunto... et proponeva tre in nome del Turco, il Vaivoda di Transilvania, il Palatino di Sandomiria, et quelle di Chiovia, offerendosi, quando uno di loro fusse eletto, d'aiutarlo con ogni suo potere. Il che però fiu hora non si tiene per certo». (LNA. Vol. I. № 60. P. 76).

¹²³ РИБ. Т. 7. Стб. 224.

¹²⁴ «...Mostrando... un interno dolore di tante discordie fra'l popolo christiano, disse con molta tenerezza che se potesse con la vita propria comprare l'unione di S. Chiesa, lo faria volentieri et moriria all'hora contentissimo». (MPV. T. VI. № 224. P. 385. Bolognetti — Como. 6—8 Jul. 1583, Cracoviae).

¹²⁵ «All'incontro poi promettendo il duca di far dal canto suo ogni opra possibile per ridurre i suoi popoli a quest'unione con la Chiesa cattolica, et riducendosi la difficulta a quei capi che sono controversi fra Latini et Greci de quali non convien chiarirsi da parte sospetta, disse che si risolvesse di mandare suoi huomini a N. Sre non già per disputerne (et questo replico due volte), ma per pigliarne la dichiarazione da S. Stà». (Ibidem). Правда, К. Острожский почти сразу же оговорился и сказал, что не будет спешить в этом деле и будет действовать через посредство А. Поссевино: «Se ben il duca havea detto di mandare a Roma per pigliare da S. Stà la dichiarazione delle questioni controverse tra Greci e Latini, nondimeno ha pensato poi di non mandare altrimenti, almeno cosi presto, et potra in questo supplire il Rdo P. Possevino et con la presenza et con gli scritti, havendo fatte molte fatiche in questa materia...» (Ibidem. P. 387—388).

- ¹²⁶ «M'ha pregato questo Sre con la maggior caldezza del mondo ch'io voglia supplicar S. Stà a haverlo per raccomandato con scrivere un breve sopra questo a S. Mtà Ces. Et ordinare a Mons. Rmo nuntio in quella corte di far quegl'officii che saranno necessarii per condurre il negotio a buon fine, si come anco dice ch'il Rdo P. Possevino al quale n'ha ragionato a longo questa mattina, fara dal canto suo qualche potra». (Ibidem. P. 386).
- ¹²⁷ В мемориале, составленном К. Острожским и его сыном Янушем и переданном А. Болоньетти, излагалась суть этого дела. Она заключалась в следующем. Владение Раудницы (Raudnicensis) в Богемии принадлежало Яну Тарновскому, а затем перешло к Янушу, который женился на его внучке (племяннице?) Софии Тарновской. Однако имение присвоил себе Вильгельм Розенберг (Guilhelmus de Rosenberg. Ibidem. P. 386, nota 8).
- ¹²⁸ «Il duca d'Ostrow in Russia nel Regno di Polonia qual ha per molto tempo vivuto nel rito greco scismatico, ha dato qualche speranza di voler riconoscere la verità catholica per partirsi dal rito greco, et però conviene di tenerne conto et gratificarlo dove si può... Onde S. Stà m'ha ordinato di scriver a V. S. che facci sopra ciò (sc. de bonis Raudnicensibus) ogni buon officio con S. Mtà Ces. Et con chi bisognera, come più a pieno dovera V. S. esser informata per parte di esso duca». (Ibidem. P. 386, nota). В послании К. Острожского Григорию XIII, отправленном из Кракова 8 июля 1583 г., где он писал о своем желании приложить все усилия для объединения Церквей («...nihil me ardentius quam fidei unitatem et christianorum omnium consensionem exoptare, et si res ferre aliquando, ut pro tanto hoc bono more mihi esset oppetenda, non recusaturum...»), и просил прислать учителей для Острожской коллегии (... «imprimis homines Graecos eiusdem religionis pro collegio Ostroviensi, probos et eruditos, qui Graecos etiam libros in Slavonicam, vel si hoc potest esse, in Latinam linguam vertant, impetrare»), не преминул он упомянуть также и о своих землях в Богемии (Ibidem. T. VI. № 229. P. 401).
- ¹²⁹ Ibidem.
- ¹³⁰ «...Не славы ради житейское (Бог вест!), но не токмо ситующы падения церкви Христовы, але и наругания ради еретик, и тых самых отторгнувшисе Рымлян, яже иногда нам беша братия, дерзнув або важилсе есми с Пасевином папы Рымского о некоих нужных речах писания светого, не сам, но (з) своими старшыми и презвитери, совитовати и гадательствовати» (РИБ. Т. 19. Пб., 1903. Стб. 579).
- ¹³¹ См. статьи V. Peri, С. Яковенко в сб. IV: Centenario dell'istituzione del patriarcato in Russia / 400-летие учреждения патриаршества в России. Roma, 1989; Peri V. Mosca sede di un Patriarca in documenti della curia romana (1550–1596) // Miscellanea Bibliothecae Apostolicae

Vaticanae. VI. Collectanea in honorem Rev.mi Patris Leonardi E. Boyle, O.P. septuagesimum quintum annum feliciter complentis. Città del Vaticano, 1998. P. 341–459.

¹³² *Halecki O.* Op. cit. P. 193.

¹³³ *Schellhass K.* Zur Legation des Kardinals Morone (1576; Moskau. Bayern). 1. Rom und die Kirchenunion mit Moskau (Cobenzl, Zacharias Delfin, Morone, Clenck) // Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken. Herausgegeben von Deutschen Historischen Institut in Rom. Bd. XIII. Heft 2. Rom, 1910. S. 273–355 (1. Rom und die Kirchenunion mit Moskau). Наказ Послу Папы Григория XIII Рудольфу Кленхену при отправлении его в Москву, к царю Иоанну Васильевичу. 15.01.1576. (Переписка пап с российскими государями в XVI веке, найденная между рукописями в римской Барбериниевой библиотеке. Изд. с переводом актов с латинского на русский язык. СПб., 1834. № 6. С. 33–75.)

¹³⁴ *Monumenta Ucrainae historica.* Vol. 1. Roma, 1963. P. 56 («...io credo che la cosa haverebbe pochissimo esito e moltissima difficoltà...»).

¹³⁵ *Ibid.* («... nissuno luogo parrebbe più idoneo di Chiovia...»).

¹³⁶ *Ibid.* P. 29–33.

¹³⁷ *Hofmann G.* Griechische Patriarchen und Römische Päpste: Untersuchungen und Texte. Roma, 1[9]28. S. 230.

¹³⁸ *Monumenta Poloniae Vaticana.* T. VI. Cracoviae, 1938. P. 385 (Bolognetti — Como. 6–8 Jul. 1583. Cracoviae).

¹³⁹ Россия и Италия. СПб., 1913. Т. 2. Вып. 2. С. 340.

¹⁴⁰ Более подробно см.: *Krajcar J.* Konstantin Basil Ostrožskij and Rome in 1582–1584 // *Orientalia Christiana Periodica.* Vol. 35. Roma, 1969. P. 193–214.

¹⁴¹ Россия и Италия. СПб., 1915. Т. 3. Вып. 2. С. 287–288.

¹⁴² 14 апреля 1584 г. об этом сообщал в Рим кардиналу Сирлето Михаил Епарх (*Hofmann G.* Op. cit. S. 231).

¹⁴³ *Monumenta Poloniae Vaticana.* T. VII. Cracoviae, 1950. P. 308.

¹⁴⁴ *Ibid.* P. 308.

¹⁴⁵ *Шпаков А. Я.* Государство и церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве. Царствование Феодора Ивановича. Учреждение патриаршества. Б. м., 1912. Приложения. Ч. 1. С. 115–116.

¹⁴⁶ Россия и Италия. СПб., 1908. Т. 2. Вып. 1. С. 167.

¹⁴⁷ *Archivum Jana Zamojskiego.* T. IV. Kraków, 1950. S. 249.

¹⁴⁸ *Грушевский М.* Історія України-Руси. Т. 5. Львів, 1905. С. 551–558.

¹⁴⁹ *Krajcar J.* The Ruthenian Patriarchate. Some remarks on the projects for its establishment in the 17th century // *Orientalia Christiana Periodica.* Vol. 30. Roma, 1964. P. 70–71.

Р. Б. Бутова, Н. Н. Лисовой

**ФОРМИРОВАНИЕ САКРАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА
РУССКОЙ ПАЛЕСТИНЫ
(ПО МАТЕРИАЛАМ ДНЕВНИКА АРХИМАНДРИТА
АНТОНИНА КАПУСТИНА)**

Имя архимандрита Антонина (Капустина Андрея Ивановича; 1817–1894), выдающегося ученого, византиста и востоковеда, археолога, археографа и нумизмата, входит в золотой фонд истории Русской Церкви, науки и культуры. Настоятель русских посольских церквей в Афинах (1850–1860 гг.) и Константинополе (1860–1865 гг.), начальник Русской духовной миссии в Иерусалиме (1865–1894 гг.) — более сорока лет отдал он служению интересам Православия на Востоке. В истории известны такие феноменальные случаи взаимодействия различных этнокультурных, хотя духовно близких традиций, как великий *русский* иконописец Феофан Грек и великий *русский* духовный писатель Максим Грек. Уникальность явления заключается в том, что мы не знаем, стали бы они великими, продолжая работать на родине или в каком-либо другом месте. Их сделала *великими* Россия. Антонина *великим* сделал греческий православный Восток.

В известной степени Антонин был подготовлен к своему служению происхождением и воспитанием. Духовное сословие на Руси всегда отличалось известной «всеотзывчивостью»: связанные с землей и нередко с сохой, «поповские дети» выходили из средних и высших учебных заведений не только с хорошей богословской и церковно-практической подготовкой, но и с достаточным знанием истории, философии, античной и европейской культуры, живых и мертвых языков. К старшим курсам семинарии Андрей Капустин настолько хорошо владел языками — кроме основных европейских еще и еврейским, латынью, особенно греческим, — что его еще студентом при-

влекли к преподаванию. По окончании Киевской духовной академии (1843 г.), он был оставлен как один из лучших выпускников, бакалавром и назначен преподавателем немецкого языка, а потом и любимого им греческого. В 1850 г. при содействии свт. Иннокентия (Борисова), архиепископа Херсонского, иеромонах Антонин получает назначение в Афины настоятелем посольской церкви.

Образование, язык, интерес к литературе и древностям были для него средством проникновения и восхождения от национально-религиозной обособленности к общему православному наследию: с годами он становится редким, если не единственным в Русской Церкви, носителем и поборником подлинно *вселенского* православного сознания. Удивительный синтез «родного и вселенского» сделался его отличительной чертой, о чем так проникновенно писали архимандрит Киприан (Керн)¹ и греческий исследователь Константин Папулидис². «Восток есть колыбель человечества, — писал о. Антонин. — Человеку, любящему припоминать дни древние и помышлять о летах вечных, нет пригоднее места для этого, тоже в своем роде *умного делания*, как Византия, от которой и без того на русскую душу веет чем-то своим, близким, но таким давним, что теряются все различительные черты дорогого образа, и остается в душе одно общее представление чего-то неодолимо влекущего, как память о матери у человека, осиротевшего в детстве»³.

В марте 1860 г., по рекомендации митрополита Московского Филарета (Дроздова), архимандрит Антонин был переведен в Константинополь. Помимо духовных и научных дарований он оказался наделен незаурядным дипломатическим талантом. Российский посол в Константинополе граф Н. П. Игнатьев считал даже, что после святителя Филарета Антонин — единственный человек, способный тонко и безошибочно выстраивать отношения с Православным Востоком⁴.

После сказанного неудивительно, насколько «своим» и «органичным» оказался Антонин в многоязычном и полиэтничном Иерусалиме. И он воспринял Иерусалим как цель и завершение своего пути. По собственному признанию, еще в юношеских мечтах, собираясь в Академию, он «думал о Киеве, как о счастье другого мира, ему казалось, что за Печерскою картиною скрывается другая, и не одна, — далее ее, лучше ее, таинственнее, — что Киев есть только перепоутье в Иерусалим — в рай»⁵.

Взаимоотношения русских церковных и дипломатических служб на Востоке — одна из самых сложных и болезненных тем. В XIX — начале XX в. руководство русскими учреждениями в Иерусалиме⁶ осуществлялось параллельно и не всегда согласованно двумя различными ведомствами — Министерством иностранных дел и Святейшим Синодом. Отметим, что Русская Духовная Миссия в Иерусалиме была создана МИДом — резолюцией императора Николая I на всеподданнейшем докладе канцлера К. В. Нессельроде от 11 февраля 1847 г., и это с самого начала создавало известную напряженность в межведомственных отношениях. Неопределенность статуса РДМ в «треугольнике» между МИДом, Синодом и Палестинской комиссией приводила к тому, что Миссия, в обязанности которой, по мнению дипломатов, входило лишь духовное «окормление» паломников, постоянно преступала — и вынуждена была преступать — предначертанные ей границы. Приезду архимандрита Антонина в Иерусалим в сентябре 1865 г. предшествовала целая серия склок, скандалов, нестроений — с удалением по требованию консульства подряд двух вполне достойных начальников РДМ. В Св. Синоде всерьез задумались, как быть дальше с РДМ. И решили послать туда — в качестве последней меры — архим. Антонина. Так, почти случайно, по игре ведомственных амбиций и личных честолюбий, в Святой земле появился один из главных деятелей Русской Церкви на Востоке, которому суждено было стать основателем Русской Палестины.

Антонин приезжает в Иерусалим как лицо, удобное для обеих сторон — МИДа и Св. Синода, протезе графа Игнатьева, с одной стороны, и митрополита Филарета — с другой. Правда, в противостоянии сторон мало что изменилось. Его деятельность тоже не укладывалась в рамки рутинной системы и дипломатического протокола. В истории почти 30-летнего служения его в Иерусалиме трудно найти хоть один продолжительный период затишья и покоя. В 1870-х гг. неоднократно ставился вопрос о закрытии Миссии и перемещении архимандрита Антонина, — в том числе «на повышение», с возведением в сан епископа. И тем не менее Антонин «пересидел» в Иерусалиме пятых консулов и четырех Иерусалимских Патриархов — «вдали от родины, среди не только чуждых, но постоянно враждебных элементов, где приходилось не только взвешивать каждое слово, но... даже самую потаенную, задушевную мысль»⁷. Он смог

одолеть «систему», потому что политике и аппаратным играм противопоставил изучение древностей, приобретение участков, связанных с ветхозаветными или новозаветными преданиями, строительство на приобретенных участках странноприимных домов, а затем и церквей. Один за другим были приобретены участки в Хевроне (с Мамврийским дубом, 1868 г.; ныне — принадлежащее РДМ подворье в честь Святых Праотцев), в Яффе (1869 г.; ныне — подворье «Праведной Тавифы»), в Айн-Кареме (1871 г.; ныне — Горненский Свято-Казанский женский монастырь), на Елеоне (1871 г.; ныне — Русский Вознесенский монастырь), в деревне Силоам («Могила дочери фараона», 1873 г.), в Иерихоне (1874 г.; подворье св. Иоанна Предтечи) и др.⁸

Создание Русской Палестины — целой инфраструктуры храмов, монастырей, паломнических приютов и земельных участков, стало главным подвигом жизни Антонина. «Только ему одному, его твердости, его настойчивости православная Россия обязана тем, что стала твердою ногою у Святого Гроба»⁹. Это помогло не только спасти Миссию и укрепить ее положение, но и расширить влияние России в Святой земле. Антонин оказался в очень удобном положении — нашел средство противостоять и МИДу, и Синоду: когда на него давит Синод, он жалуется в МИД и наоборот. И каждый раз главным аргументом становится Русская Палестина — реальный фактор, с которым чиновники в Петербурге не могут не считаться¹⁰.

Палестинское «владельчество» и строительство о. Антонина неразрывно были для него связаны с задачами православной археологии. Во второй половине XIX в. интерес мировых держав к Палестине, обусловленный, разумеется, не только религиозными или научными интересами, способствовал расцвету археологических исследований. «Страна делается не только страной религиозного энтузиазма, страной мистического общения с Богом в местах его рождения и страдания, страной-реликвией, страной-музеем, но и страной искания реликвий, страной раскопок, страной археологии и археологов»¹¹. Русские археологи — и архимандрит Антонин более других — также внесли заметный вклад в изучение Святой земли. В дневниках и письмах Антонина находят отражение не только исследования самого архимандрита (на Елеоне, в Айн-Кареме, Гефсимании, Иерихоне), но и раскопки всех известных археологов-палестиноведов того времени.

Характерно, что внедрение и углубление в Греческий Восток началось для него с буквального углубления в землю. Воссоздание византийского храма Св. Никодима в Афинах (XI в.), переданного греческим правительством в собственность России в качестве посольской церкви, и возникшие в связи с этим строительством археологические задачи¹² стали для Антонина, как вспоминал он впоследствии, «бесплатной, долговременной и самой приятной школой изучения христианских древностей»¹³.

Археология вошла в его жизнь внезапно, буднично и просто, чтобы остаться в ней навсегда. Было бы преувеличением сказать, что о. Антонин, не имевший археологического образования, да и не занимавшийся ею никогда прежде, имел намерение осуществить в Афинах планомерные раскопки. Задача была совсем другой — возродить из руин древний храм¹⁴. «Не назову его, — писал он впоследствии, — делом рук своих, но что в настоящем виде он есть плод моей мысли, потом неодолимого желания, неусыпного попечения, — об этом если не мои уста, то его камни возопиют»¹⁵. Здесь впервые проявился особый дар Антонина в организации сакрального пространства: он сумел сделать из церкви своеобразный Панафинеон, спроектировав систему росписей таким образом, чтобы «покрыть стены ее изображениями святых или родившихся в Афинах, или умерших, или просто живших там, — одним словом, бывших в Афинах»¹⁶. Он готов был дерзновенно предполагать даже, что «на месте храма нашего был некогда другой, гораздо обширнейший и без сомнения великолепный храм: о если бы то был славный в истории христианства храм *Неведомому Богу!*» (курсив о. Антонина. — *Р. Б., Н. Л.*)¹⁷.

Если в двух словах попытаться назвать важнейшие особенности природы и стиля Антонина, две стихии его внутренней жизни и творческого самовыражения — это ирония и нежность. Во-первых, он всегда предельно ироничен по отношению ко всем: к себе, к сослуживцам, к начальству, к патриархам Иерусалимским, и это отнюдь не означает плохого к ним отношения. Многим казалось, что это не ирония, а желчность. Обер-прокурор Св. Синода К. М. Победоносцев в разговоре с В. Н. Хитрово, интересуясь личным мнением Хитрово относительно о. Антонина, сказал, что у него по корреспонденциям сложилось мнение, что это «человек желчный»¹⁸. Многим мог-

ло так казаться, и на Антонина обижались, потому что принимали иронию за желчность, неприятие и обозленность. И однако, оценке К. П. Победоносцева, сдержанно отрицательной, уместно противопоставить совершенно иную оценку — слова, сказанные святителем Феофаном (Затворником), великим нашим подвижником, создателем русского «Добротолюбия», который в одном из писем сказал: «Отец архимандрит Антонин нежный — известен мне, как отличный человек... он же и уч...»¹⁹.

При этом — постоянная погруженность в стихию воспоминаний («пифагорство»). Образ Пифагора — философа, математика, политика — был для Антонина символом высокого интеллектуального озарения, творчества научного и поэтического, а более всего *созерцательно-мемуарной* стихии, самого процесса *воспоминания*. По преданию боги наградили Пифагора исключительным даром помнить все его предыдущие рождения. О. Антонин, постоянно погруженный, подобно своему герою, в стихию памяти, тоже помнит (то видит во сне, то вдруг уносится мыслью — над книгой, в дороге, за письменным столом) свои «прежние жизни»: батуриновское детство, семинарскую и академическую юность, первую и единственную любовь 1843–1844 гг., затем смену имени и образа в иночестве.

Многие не видели этого в Антонине, не понимали, как легко и тонко способен он переходить от всепоглощающей иронии к всепоглощающей доброте и христианской любви. Потому «для внешних» (как говорили святые отцы) характерна поляризация мнений и восприятий — для одних он оставался желчным человеком или в лучшем случае, как сказал С. И. Пономарев, «бесподобный отец-заноза», для других — Антонином Нежным.

Антонин сам неоднократно размышляет в своем дневнике о странном многообразии своих личностных проявлений. Даже само его монашеское «фатальное» имя расслаивается в «разноцветном Антонине» — «сегодня “Благочестивом”, завтра “Философе”, послезавтра “Каракалле”»²⁰. Столь же разнообразен он был в журнальных подписях и псевдонимах²¹. И это не случайно. Его тексты всегда выделяются индивидуальной окраской, во все, что он пишет, исследует, задумывает, Антонин привносит свою личность.

Итак, стихия нежности и любви — или, как называет обычно это свое духовное состояние сам Антонин, «поэзия»... Без этого, без интереса и склонности к поэтическому творчеству,

без художественной одаренности и глубокой интуиции на грани озарения, — не состоялся бы тот тип «литурга», которым стал Антонин, не состоялась бы Русская Палестина, которая отнюдь не была конгломератом отдельных, по случаю и по сходной цене приобретенных недвижимостей. Не была она и результатом целенаправленного археологически обоснованного поиска. Мы никогда не получили бы этого уникального феномена в истории религии и культуры, если бы с самого начала для архимандрита Антонина в идею собственности, археологического исследования, строительства странноприимного дома, а затем и храма не приходило собственно богословской идеи, если бы за каждым его обретением не стояло глубокой и точной религиозной интуиции. Русская Палестина вызревала и созидалась как некое *сакральное пространство* русского вхождения в святыни Святой земли.

Не будем входить здесь в обсуждение различных терминов, понятий, моделей, активно разрабатываемых в последнее время теологами, историками, искусствоведами для описания феномена *духовной выделенности* тех или иных частей физического мира (сакральная география, сакральная топография, иконография архитектуры, иеротопия). Отметим лишь, что термин *сакральное пространство*, вошедший в активное словоупотребление в исторических работах как-то исподволь, почти «контрабандой»²², и отражающий, с одной стороны, назревшую необходимость *назвать* новую область исследований, а с другой — застарелую потребность некоторых представителей науки отмежеваться на каждом шагу от понятий и концепций богословского, церковного уровня, на наш взгляд, мало чем отличается от того, что называл — во времена Антонина — профессор И. Д. Мансветов (вслед за немецкими учеными) *монументальным богословием* — т. е. совокупностью богословских идей и представлений, воплощенном в камне, в церковном зодчестве, системе храмовых росписей, иконах, церковном убранстве. Если же говорить о сакральных пространствах в непосредственной связи со *святыми местами*, — святые места, храмы, обители, даже развалины древних храмов, обладают благодатной силой воздействия на человека независимо от чьей-либо воли, санкций или запретов, ибо являются материальным свидетельством Божия присутствия в мире, действия Его в истории. Они образуют в совокупности особую реальность,

единственным способом вхождения в которую являются паломничество и поклонение. Но помимо стороны объективной, связанной с вхождением в мир святыни, освоения евангельских и церковно-исторических реалий, есть и другая, субъективная сторона, связанная с *литургическим творчеством*, которое может иногда выражаться в том, что западные и атеистические критики Церкви назвали бы «подделкой» и «обманом», а мы готовы назвать *созиданием святынь*. В этом смысле святыне места и их совокупности в тех или иных странах, религиях, традициях могут рассматриваться как *архитектурно-литургическая реальность* или *историко-литургическая реконструкция*²³.

Иначе, сакральное пространство всегда есть результат историко-литургической реконструкции. И в осуществлении этой реконструкции понятным образом одним из важнейших участников действия является сам *литург* — в нашем случае архимандрит Антонин. Поэтому, прежде чем анализировать последовательные этапы созидания сакрального пространства Русской Палестины, мы и попытались выше определить некоторые личностные его характеристики.

Но литургия предполагает трех участников — Бога, литурга и алтарь, за которым богослужение совершается. Сакральное пространство Русской Палестины не состоялось бы без наличия (так и хочется сказать, участия) самой Святой земли, — Пятого Евангелия, как ее нередко называют. В Иерусалиме о. Антонин встретился с редким, может быть, единственным на земле напластованием сакральных пространств ветхозаветного «Города Царей», римской языческой Элии Капитолины, византийского города Константина и Елены, храмового комплекса Гроба Господня крестоносцев, *Via Dolorosa* францисканцев.

Антонину посчастливилось не только удачно включиться в этот фатальный процесс «сакрального проектирования», но и поставить — для своего времени — своеобразные авторские «точки»: открыв (почти назначив) Порог Судных Врат на Крестном пути, «увидев», а затем построив и освятив Русскую Свечу на Елеоне, сделав русской собственностью дуб Мамврийский в Хевроне, устроив «приют Закхея» в Иерихоне, дом праведной Тавифы — в Яффе, православный «Горний Град Иудов» в Айн-Кареме.

Антонин не всегда сразу, при первом знакомстве, «видел» (прозревал) священное значение и место того или иного памятника

в Предании и литургии. Скорее, даже наоборот. Первоначальными факторами, определявшими его ход мыслей о святых местах, которым предстояло стать со временем русской собственностью, были *неустроенность* паломников, *неустроенность* святыни, *неустроенность* или отсутствие православного богослужения.

Как правило, впервые к тому или иному из святых мест начальник Миссии приходит вместе с караваном русских паломников. Так, например, 12 ноября 1866 г. он направляется к Иордану и Иерихону: «Рассветало. Умывшись иорданской водой, мы по руслу Фаре выехали из кустов и потянулись к северу к черневшим вдали развалинам. <...> Иерихон. Колючие деревья, или терн, столько памятный. Елисеев источник. Фотографирование Сорокадневной горы. Трудное и опасное восхождение на священную гору. На обратном пути осмотр местности дворца Ирода В<еликого>»²⁴.

Реже он отправлялся в путь как ученый-путешественник, вооруженный путеводителями и картами. «4 сентября 1866. В сумерках, по обычаю, гулял наверху дома. Потом читал из разных путешествий описания «Горней» и других сопредельных мест, приготавливаясь к завтрашней экскурсии. Понедельник, 5 с[ентября]. Собирались в дорогу часа полтора, и выехали (т. е. вышли) из дома уже на восходе солнца. ...Горняя, или Айн К'эрим. Дом Захарии и Елисаветы. Монастырь Предтечи. Осмотр <католической> церкви. Подъем на гору. Пот. Пронзительный ветер. Полусвет луны. Утомление. Весьма приятная прогулка!»²⁵

Но главное, его не оставляла забота о *русских паломниках*. Вот первая запись в дневнике о дубе Мамврийском: «23 февраля 1868. Свету Божьего не видно. Зима по всем правилам. ... Целый сонм поклонниц наших, возвращавшихся ночью или утром сегодня «от Дуба», дотащились до Вифлеема полузамерзшими, одну же принесли мертвую... Сколько отставших и тоже, м[ожет] б[ыть], замерзших, никто не знает»²⁶.

Была и другая сторона проблемы — *сохранность самой святыни*. Отправившись сам через некоторое время в Хеврон, Антонин записывает в дневнике: «8 марта 1868. Через полчаса с небольшим прибыли к Мамврийскому дубу. До нас еще туда примчались искатели поживы, терзающие маститое дерево ножами, пилами, топорами в угоду поклонникам за малейший бахшиш»²⁷. И еще одна цитата, относящаяся уже к будущему

Горненскому монастырю: «Припоминаю минуты, проведенные нами в Горней, куда мы тоже со тщанием ехали за неделю пред сим. Дорогое по священным событиям место это совсем олатинено. У православных *нет там ни церкви, ни дома, ни клочка земли*»²⁸.

* * *

Намеченная нами выше трехчастная схема мотивации, с небольшими вариациями, воспроизводится в истории *всех* известных нам антониновских приобретений в Святой земле. Ценнейшим церковно-историческим источником является дневник Антонина, источниковедческий ресурс которого мало использован²⁹. Так, дневник позволяет проследить последовательные этапы превращения Горней из загородного имения в выдающуюся по значению святыню Русской Палестины, с возникновением храма и формированием монастыря. В октябре 1869 г., обозревая окрестности Иерусалима с паломником из Петербурга, членом Государственного Совета бывшим министром путей сообщения П. П. Мельниковым, Антонин указал своему спутнику место в Айн-Кареме. Оказалось, что владелец одного из участков, с двухэтажным домом и садом, на склоне холма, араб Х. К. Джель-Яд, бывший драгоман французского консульства, готов продать свою землю Русской Духовной Миссии за четыре тысячи наполеондоров (ок. 20 тыс. руб. серебром) плюс «орден от русского царя». Мельников по возвращении в Петербург основал комитет для сбора средств, которые и были высланы в Иерусалим³⁰.

В Айн-Кареме Антонин надеялся создать со временем женский скит — разновидность монашеской общины, не связанной жестко общежительным уставом, но более приуроченной к молитвенной и книжно-созерцательной жизни образованных отшельниц, каждой в своем отдельном уединенном домике-келии. Желавшие скоро нашлись. «3 октября 1873. М<атушка> Смарагда, вручившая мне свои два билета Херсонскаго займа что ли в 250 р. каждый, с тем, чтобы я на деньги эти выстроил ей келью в Горней». И неделю спустя: «Осмотр места для проектируемых келий Киевской и Вологодской». 9 октября того же года: «Сестры <Жияновы>, возвращающиеся к мысли о *селитве в Горней*. Но вместо 1000 р. дают уже только 900».

22 октября: «Черчение планов для келлий *будущаго скита Горняго* до 2-го часа».

Формирующейся общине был нужен храм. Во избежание трений с Иерусалимской Патриархией, решено было для начала основать «русско-арабскую» приходскую церковь. Место для строительства выбрал 16 июня 1880 г. сам Антонин — на нижней террасе круто поднимающейся вверх по склону территории будущего монастыря. «18 октября 1880. Идет во сне постройка церкви в Горней». В течение двух строительных сезонов (1880—1881 гг.) «каменных дел мастер» И. Джирьес с артелью возвел за 300 наполеондоров (1,5 тыс. руб. серебром) небольшое здание храма. «18 августа 1880. Встаю и иду на гору к месту *будущей церкви*. 22 августа. Реляция о мыслях мастера *насчет церкви в Горней*. 3 января 1881. Воззвание к русскому обществу *о церкви нашей в Горней*. 17 января. В полдень в Горней. *Осмотр церкви* и похвала мастеру... Подъем на гору по границам своего, вновь прикупленного места. Помысл о дальнейшей прикупке. Черчение линий *будущего купола*».

Дневниковые записи доказывают авторство архимандрита Антонина как в архитектурном проектировании всех построенных им храмов и колоколен, так и в их внутреннем убранстве. О том же писал управляющий иерусалимским консульством В. А. Максимов: «Что касается красоты воздвигаемых зданий, можно только хвалить строителя, придумывающего и приготовляющего планы без помощи архитектора»³¹.

Отдельно, чуть выше по склону, была построена высокая колокольня — тоже проект Антонина (запись в дневнике 13 марта 1881 г.: «Черчение будущей колокольни нашей в Горней»). М. Леонидой в России был заказан иконостас («15 мая. Два письма, доставленные турецкою почтою, от м<атушки> Леониды³², заказавшей *иконостас для Горней церкви* весь за 700 р.») и приобретены плащаница, сосуды, иконы и другая утварь. Большой колокол в 41,5 пуда были пожертвованы Ф. Н. Самойловым (дневник от 10 сентября 1881 г.). Тот же благотворитель «отсыпал на дела мои 2 тысячи», а затем прислал ризу на икону Божией Матери «ценой в 2400 золотых» (дневник от 16 и 22 июня того же года)³³.

По мере строительства храма и келий продолжается работа по осмыслению богословского и литургического значения святого места. В Горнем должен возникнуть не просто скит

(«Скиталище», как шутил Антонин), но обитель, возглавляемая Самой Богородицей. И храм монастыря должен быть посвящен празднику, специально учреждаемому в память евангельского события — Целования Божией Матери и праведной Елизаветы в Горнем Граде Иудове. Создается новая историко-литургическая реальность. Как писал 16 сентября 1880 г. Антонин в одной из своих корреспонденций «Из Иерусалима», «с будущей недели, как слышно, начнется и постройка (тоже на нашем месте) церкви *во имя Божией Матери в честь и память посещения Ею своей южики праведной Елисаветы*, место дома которой окружено нашими владениями, хотя и не принадлежит нам, составляя собственность и как бы скит латинского Предтечева монастыря. Здесь надеются, что известие обо всем этом будет с радостью принято многочисленными читателями святого (и прибавим: прекрасного, как рай Божий) места нашего в Горней, распространенными по всему лицу земли русской. В Миссии нашей не сомневаются, что в этом «жребии Божией Матери» в близкой будущности устроится обширный приют именитых русских отшельниц, желающих в полной и невозмутимой тишине духа окончить дни своей более или менее тревожной жизни, которому образцом послужит устав древнего скитского жительствова, без игумений, без казначей, без благочинных и т. подобных формальностей, и в основу которого положены будут таинководственные слова вдохновенной *песни Богородицы*. Да будет!»³⁴

Концепция вызревала постепенно. «4 декабря 1881. У г-жи Богдановой чай, и затем опять сидение у будущей Горнички. *Идеи возможного устройства Богородичного скита с Игуменией не от мира сего*. 11 декабря. Встал с колоколом вместе. Обедня. Визит москвичкам и чай там же. Целые короба навезли священных облачений. Дома еще стакан чаю. Оные госпожи с двумя узлами приношений, стаканом варенья и бутылкой грибков. *Наречение Святейшей И Г У М Е Н И И Горней*. Отыскивание в секретной <комнате> кивота для Нее. 12 декабря. Сама г-жа Соболева с воздухами и чаем. Она же потом с деньгами от товарки и благословением строить на ее счет *кафедру ИГУМЕНСКУЮ в Горней церкви*».

Когда настало время освящать церковь, Антонину пришлось спешно (с 3 до 13 февраля 1883 г.) дописать для иконостаса лик Спасителя в терновом венце («произведение собственной

усердной, но недостаточно искусной в художестве кисти»). Дневник описывает последовательно события малого и затем полного освящений.

«13 февраля 1883. Приготовление Терноносного Лица для тамошнего храма. В 3 часа торжественный выезд чуть не во всей целиком Миссии по Яффской дороге. Погода сравнительно хорошая. Веселое настроение компании. К 5 часам достигаем своих владений, водворяемся все в Большом доме. После краткого отдыха и совещаний о порядке предстоящей службы идем в церковь, и часа два готовим в ней все, что нужно, даже *перестраиваем жертвенник*. Звон на всю окрестность при полной темноте и тишине. Всенощная со всем праздничным апломбом. *Поклонников набралась почти полная церковь*. Помазание елеем длилось до конца канона. Кончили свою молитву уже в 11-м часу. 14 февраля. Перенос из временной церкви в “новосозданную” икон и др. вещей. Молитвы там же. К 8 часам по возможности все приготовили, чтобы начать дело. Облачились 4 иерея и два диакона, с большим торжеством перенесли антиминс, совершили водосвятие, одели Св. трапезу и жертвенник, обошли с антиминсом по уставу церковь, переговорились с певцами при входе в нее, и положили на св. престоле антиминс. Вышло так<им> обр<азом> *почти полное о с в я щ е н и е храма*. *Первая литургия* в нем, конечно, преисполнила сердце мое умилением. 29 марта. Тепло, наконец, да и давно пора. Приготовления всякого рода к предстоящему н е б ы в а л о м у <вновь учрежденному горненскому> празднику. Присуждение Парфению сидеть на своем месте, а всем прочим братьям ехать на службу Божию в Горнюю. 30 марта. *Целование Мариино* <название праздника>. Встали до солнца. Молитвы. В 6 ч. Звон и шествие ко “храму”. Часы. Облачение 5 иереев, 4-х диаконов и владыки. Вложение в престольную доску мощей св. великомуч. Г е о р г и я, и миропомазание престола, а вместе с ним и *полное освящение церкви*. Вечерня и Божественная литургия Златоуста. Все шло в отличном порядке и глубоком умилении. Слава, слава, слава Богу! Закончили богослужение *параклисом Божией Матери*. 7 ноября³⁵. К 7 часам был готов на службу Божию. Поднимался к церкви на ослике, и все-таки с болью в руках достиг до места. Минут 10 приделывали ризу к иконе. Звон затем во вся тяжкая и глубоко пустынная служба. Новые горненки поют складно и приятно. После обедни молебен Божией Мате-

ри. Общий чай в Большом доме. *Обзор келий* вновь строящихся. Любо-мило смотреть на размножающуюся *селитву русскую*. Все это будут тихие *загнетки горячей молитвы в будущем горне Горнем* о бедном, и слова доброго не стоящем, к т и т о р е его. 30 марта 1885. — *NAWIEDZENIE N. M. P.*, т. е. *Свидание Божией Матери*. Бродил на террасе дома, любясь *русским поселком* и сладко вспоминая минувшее. Служили втроем. После обедни молебен Богоматери пасхальный».

Русское строительство вызвало неоднозначную реакцию. Ханна-Карло («Иван Карлович») Джель-Яд умер через несколько дней после оформления купчей. Все были уверены, что отставного драгомана отравили католики: узкий клин францисканского монастыря оказался со всех сторон окружен владениями русского архимандрита³⁶. Благожелательно отнесшийся к действиям Антонина в Айн-Кареме Кустод Святой Земли был немедленно смещен³⁷. Иерусалимский губернатор потребовал, чтобы на антониновские постройки был получен султанский фирман, а до его получения строительство было прекращено: «17 апреля 1881. Реуф запрещает мне строить *церкви на Элеоне и в Горней* и требует, чтобы на это был дан ф и р м а н султанский, и, пока сей заручится, чтобы я прекратил всякие работы. О россияне! До чего мы дожили»³⁸. Не отставал от турецких властей и Патриарх Иерусалимский Иерофей, писавший в послании Св. Синоду, что Антонин «поступает невыносимо и окончательно истощил наше терпение». Таким же «фурибундным» оказался и сменивший Иерофея Патриарх Никодим, заявлявший, «что он не знает никакой Миссии русской, что он единственный хозяин и в Горней, и на Елеоне», и надеявшийся, что «нам достанется и Горня, и Елеон, и Иерихон» (15 апреля 1885 г.).

Пришлось воспользоваться межпатриаршеством. 7 февраля 1883 г. местоблюститель Патриаршего престола митрополит Петры Аравийской Никифор после трехкратной попытки консула В. Ф. Кожевникова добиться от него письменного решения вопроса, дал Антонину только устное благословение «учинить перенос антимины из дома в церковь». После освящения церкви архимандрит записывает в дневнике: «16 февраля. Хорошо, что мы успели сделать свое дело в благословенной Горней! Утром сияло солнце и небо было чисто. У “баляванов” составилось предположение, что я просил Нелидова <посла в Константинополе> разрешить мне освящение церкви в Горней, или наперед

Исидора <митр. Петербургского>, который отнесся к Нелидову, а сей к Вселенскому Патриарху, и уже от сего вышло мне желанное разрешение. Олѣ тупоумия вашего, глаголемые дипломаты! А то генерал-то <консул Кожевников> “отвозил бы палкою” <митрополита>». И даже после полного освящения храма, совершенного 30 марта, консул выбрал митрополита «за тайную, ночную поездку его со мною в Горнюю и за его служение там 30 числа. О *chélloppay!* Каких шелепов ты стоишь!» (3 апреля 1883 г.).

К 1886 г. сложилось ядро «русского поселка» вокруг храма. «28 января 1886. Обход келлий Татьяниной, Настасьиной, Митрофаньиной. Кельи Нимфодорина, Антонинина, Эмильина, обе Аннины и, в конце концов, Леонидина с недужной хозяйкой, и с мешком пороха в передней, даже не завязанным! Все это д о л ж н а хранить Царица Небесная. О, наше простоволосие!»

Архитектурным завершением горненского ансамбля призвана была стать сторожевая башня на вершине айн-каремского холма, — на том месте, откуда было видно Средиземное море. «13 марта 1886. Заключен контракт на постройку башни-стражницы на нашем месте в Горней за 80 наполеондоров. Для кого и для чего сия гибель денежная? Для потомства. Другого ответа нет. 31 марта. Дождавшись конца утрени, я оставил дом молитвы и потащился на гору к месту, где будет возвышаться башня: *Belvedere* или *Marvedere*. Раз 10 отдохнул, пока добрался до цистерны. Бусолем определили направление стен “стражницы”, прочитали, что нужно, благословили и поздравили друг друга с начатием дела». Как всегда, не обошлось и без «международного» курьеза. «21 сентября 1886. Латинская шикана, заставившая франц[узского] консула обривизовать нашу башню и все постройки тамошние».

Начало церковно-административному оформлению общины было положено с введением некоего первичного устава, которого надеялся, но не смог избежать о. Антонин. «19 февраля. После молитвы занялся составлением “Уложения” для своей колонии Горненской. В 3 часа кончил почту и отправил Османа в Горнюю с Конституцией, поручая Шпикеру своей Палаты, г. Носову, ввести ее в дело. 22 февр[аля]. Реляция о введении в Горнем мире правил дольного жительства, окончившемся всеблагополучно, к общему небожительниц тамошних удовольствию»³⁹.

Более того, Антонин на долгие годы обеспечил для скитниц материальную независимость. В записи от 19 февраля 1886 г. читаем: «Кавас консульский с письмами, в числе которых, паче всякого чаяния, оказалось одно с л т ы н о м , какого ни в сказке сказать, ни пером написать. Спасибо брату, да и еще кое-кому. Можно действительно думать о ф о н д е нашего бесприданного скита Горненского». После смерти о. Антонина в сейфе его квартиры был найден пакет с надписью «Собственность церкви Богоматери в Горнем». В нем оказались: «а) одна 5 % облигация Московского городского кредитного общества в 1000 рублей, б) две 5 % облигации того же Общества в 500 рублей каждая, с) две 5 % облигации того же Общества в 100 рублей каждая, d) одна 5,5 % облигация Одесского городского кредитного общества в 500 рублей, е) четыре 5 % облигаций того же Общества в 100 рублей каждая, f) 1 облигация II Восточного займа на 100 рублей»⁴⁰.

Обрели для себя надежное прибежище и русские богомольцы. Антонин так описывает престольный праздник в Горнем в 1886 г.: «29 марта. Благополучно достигаем своего Эдема. Христоролюбцы пешими прибыли в святое место. Отдохнув мало, отправились в храм Божий, полный народа. Всенощная длилась больше трех часов». И на другой день: «30 марта. В 8 часов все направились к церкви, справляющей свои именины. Погода вышла — прелесть. В храме пустынном оказалось тесно. После службы Божией молебн Богоматери и роспуст. У с т а р ш е й старицы (м. Леониды. — *Р. Б., Н. Л.*) официальный прием и чай. Затем визит всей компанией в Антониныны палаты, а оттуда и во все семь келлий отшельниц наших. Кончили обзорением народного приюта».

В акте об учреждении Антонином вакуфа от 12 сентября 1889 г. отмечено 14 домиков-келлий, в документах 1894 г. названия, кроме домов для ризницы и для трапезной два дома для приема паломников, а также шесть казенных (т. е. уже перешедших в собственность общины) и 30 частных домиков (по несколько комнат в каждом), в которых проживало более 80 человек⁴¹.

В 1890 г. планировалось посещение Святой земли наследником-цесаревичем Николаем Александровичем. Паломничество не состоялось. Но о. Антонин, воспользовавшись случаем, пишет письмо наследнику и дарит 2 альбома фотографий святых мест Палестины и икону «Целование Марии» в надежде

решить вопрос с русской женской колонии в Горней — первом оседлом поселении в Святой земле, фиксируя тем самым реальное существование Русской Палестины. При работе в архиве Русской Духовной Миссии в Иерусалиме нам посчастливилось найти это письмо, которое мы считаем нужным привести здесь полностью.

«Ваше Императорское Высочество,
Государь Наследник Цесаревич Великий Князь.

Самым дорогим заветным чаяниям старейшего из русских учреждений в Палестине — Духовной Миссии, а с нею, конечно, и всей Святой земли, не суждено было осуществиться. Руководимые верой в божественное Провидение, мы нудимы, вопреки сердцу, признать, что была высшая необходимость в том. Во свидетельство же действительно обдержавших наше сердце чаяний и вседушевной готовности нашей встретить не оправдавшуюся радость жизни, мы усерднейше просим Ваше Высочество благоволить не отказать в милости — принять убогое приношение Духовной Миссии — изделие ее собственной фотографической лаборатории — Альбом (здесь и далее подчеркнуто о. Антонином. — *Р. Б., Н. Л.*) (в двух экземплярах) видов некоторых местностей палестинских, ставших отселе русским достоянием и свидетельствующих на все пребудущие времена о ее ненапрасном существовании в Св. Земле, взамен неисполнившегося задушевного желания ее — иметь счастье лично показать будущему Венценосцу России все, достигнутое ее малыми усилиями в местах, столь дорогих всему христианскому миру, и столь близких Христианскому Отечеству нашему. Первая попытка русских оседлых поселенцев в Палестине — наша женская колония в Горней, считающая в себе уже не один десяток боголюбивых отшельниц, глубоко сокрушаясь о несбывшейся мечте ее видеть в раеподобном убежище ее Августейших паломников, подносит от своего усердия Вашему Высочеству своедельную икону “Целования” Богоматери — тоже в двух экземплярах. Осмелившийся же писать сии строки, молитвенно возводящий свои дряхлые руки ко Господу о благополучном странствовании Вашего Высочества, с своей стороны смиренно и всепреданно подносит Вашему богочистивому духу частицу мощей св. Великомученика и Победоносца Георгия, и свое последнее литературное произведение, моля дать ему место в последних рядах библиотеки Вашей. Второй экземпляр всех приношений

да благоволит милостиво принять Его Императорское Высочество Государь Великий Князь Георгий Александрович»⁴².

* * *

Аналогичная схема освоения прослеживается в истории Русского Иерихона. Когда архимандрит Антонин впервые приехал сюда, — это была захолустная арабская деревня Ариха (Эр-Риха), о которой лишь немногие русские и европейские исследователи догадывались, что это и есть библейский Иерихон. Да и для самого Антонина первое знакомство с легендарным городом (12 ноября 1866 г.) — не более чем упоминание в конспекте экскурсии на Иордан⁴³. Лишь семь лет спустя — уже приобретены участки в Яффе, в Горней, на Елеоне, Мамврийский дуб — возникает у Антонина мысль закрепиться в Иерихоне. Мысль смелая, потому что еще ни один европеец не решился осесть здесь или просто купить землю. Антонин был первым, и предложений поступило несколько. «Понедельник 30 июля 1873. В Иерихон прибыли на закате солнца. Осмотрели место первое — к югу от башни. Веселое и большое. Понравилось. Второе — с 1000-плодным лимоном и гранитным камнем. Третье — с виноградною лозою, покрывающею пространство в 10 саженой и дающей 40 пудов винограду. Четвертое — с рядами столбов, открытых в земле, и множеством мусора уже за селением. Остановились мыслию на первом»⁴⁴. 2 сентября 1873 г. первый задаток в 20 полуимпериалов был заплачен и получено письменное свидетельство о продаже. 19 декабря 1873 г. Антонин получает ходжет на иерихонский участок⁴⁵.

Следующие семь лет уходят на строительство дома и обустройство сада, и постоянной заботой становится изыскание средств. Главный источник — доброхотные пожертвования паломников. Уже 20 ноября 1873 г. член Русской Духовной Миссии иеромонах Вениамин (Лукьянов) приносит о. Антонину 40 наполеондоров на иерихонское строительство, 17 декабря — еще 50 рублей. «Отличный старец», — записывает в дневнике Антонин.

В целом, конечно, русский проект в Палестине исчислялся не в рублях, а в тысячах. «Четверток, 17 января 1880. <...> Вычисления на случай. Оказывается, что все места, купленные мною на Елеоне, в Силоаме, в Горней, у Дуба, в Яффе и Иерихоне

обошлись в 5300 с чем-то наполеондоров, или, средним курсом, в 615 т. пиастров. Затем постройки у Дуба стоили 185 т., в Иерихоне — 125 т., на Элеоне — вероятно, 90 т., в Яффе — 60 т., что все вместе составит 460 т. Соединяя же цифру покупок с цифрой построек, получаем 1 075 000 пиастров! Вот как наши-то руками-то машут! А постройка стен, поправка цистерн, обработка земли, и пр. и пр. — чего все это стоило? Час пополуночи. Ветер и холод»⁴⁶.

Согревала лишь мысль о создаваемом «Эдеме». «9 февр. 1881. Ровно в час пополудни я подъехал к своему дому. Работа кипит, стена растет, ворота приветствуют. За воротами то же делают и разные замкнутые предметы. Утешению конца нет. Освежение и проходка по саду. Благодать всяческая. Вот где жить да не умирать!»

Русский участок со странноприимным домом — первым европейским зданием будущего Иерихона и на современных планах города составляют его ядро и центр. Вслед за Антонином здесь появляются А. Д. Богданова, Е. И. Резниченкова, иеромонах Иоасаф (Плеханов). «С нашей легкой руки уже там и сям начинают возникать в местности именитого Иерихона домики из камыша и глины с примесью хранимого в недрах земли от времен древних строевого камня. Большею частью это *русские* мызы, купленные и застраиваемые нашими северными любителями и любительницами вечного и непрерывного тепла, да еще такого, о котором самая наша жаркая пора не дает надлежащего понятия. Помогите Бог русской колонизации в земле обетований!»⁴⁷

Но главное, русские паломники начинают чувствовать себя в Иерихоне как дома. Их с каждым годом все больше. Из корреспонденции 1880 г.: «Изумлению многих из нас не было конца, когда мы увидели перед собою огромное каменное здание шагов в 40 длины и соразмерной ширины, разделенное, как и хевронский дворец-приют, на две половины — мужскую и женскую, с широкими сенями посередине. Чисто, светло, уютно, просторно, — сказал бы я, если бы не скопилась нас, странников, целая тысяча»⁴⁸. Запись в дневнике год спустя: «4 января 1881. Пешеходство до самой равнины Иорданской. Переезд к нашему приюту. Многолюдство непомерное в доме и в саду. Просто ступить ногою негде». Статья в «Церковном Вестнике» 1885 г.: «И идя на Иордан, и возвращаясь оттуда, мы отдыхали в русском

приюте иерихонском, настоящем дворце, воздвигнутом нашей Духовной Миссией в глуши, какой и представить себе не можно, не выдавши. В передний путь ночевали там целою тысячей человек, занявши оба этажа дома, весь сад и палисадник⁴⁹».

Постепенно Русский Иерихон начинает кормить себя сам, Миссия использует дом для налаживания добрососедских и даже международных отношений. Из дневниковых записей Антонина: «30 марта 1880. Две просьбы м<исте>ра консула американского об Иерихоне. 28 мая. Просьба америк<анского> консула об иерихонском ночлеге кому-то. 8 января 1881. Некий турист-американец с просьбою о помещении в нашем Иерихонском доме. 12 февраля. Просьба америк<анского> консульства о 5 туристах. 13 декабря. Дозволение 4-м американцам иерихонское. 7 марта 1883. Испанский консул с К°, просящий позволения на своей грядущей Пасхе пожить у нас в Иерихонском приюте». Важнейшим свидетельством признания Русского Иерихона станет меняющееся отношение греческого Иерусалимского Патриарха и турецкого паши (губернатора). Из дневниковых записей 1885 г.: «18 января. Драгоман паши с благодарностью за приют в Иерихоне. 20 февраля. Патриарх ночевал в нашем приюте Иерихонском, и в восторге от всего, им там найденного. 21 февраля. Мать Мария Гладкая с благодарностью официальной от Его Блаженства и владык за прием в Иерихоне». Кульминацией иерихонской эпопеи стало паломничество в 1881 г. великих князей Сергия и Павла Александровичей с их кузеном великим князем Константином Константиновичем, от которых архимандрит получил на нужды Миссии «10 свитков с наполеонидами» (10 тыс. фр.) и «умолил Их Высочества дозволить употребить их наполеоны на вывод второго этажа на Иерихонском приюте»⁵⁰.

Теперь, когда Русский Иерихон *состоялся*, когда дом Антонина способен принимать не только сотни простых богомольцев, но и петербургских и зарубежных vip-персон, приходит время укоренения созданной реальности в литургическом, сакральном пространстве. В дневниковых записях вместо предыдущих рассказов о строительстве, добывании денег, нехватке воды появляется тема святынь и археологических находок. Подобно другим объектам Антониновской Палестины (Елеона с древними мозаиками, восходящими едва ли не ко времени Константина и Елены, Горней с памятью о посещении Божией

Матерью праведной Елизаветы, Яффы с гробницей Тавифы, Хеврона с дубом Авраама), Иерихон включается в ткань библейского Предания. Начинается работа по непосредственной историко-литургической реконструкции.

Оказалось, что «русское место в Иерихоне наполнено развалинами»⁵¹. «Небольшая раскопка, сделанная на моих глазах о. Антонином, открыла замечательный памятник: гранитный камень в виде круга, около 10 футов в диаметре и 5 футов высоты. Вся периферия или весь обод этого громадного (к сожалению, разбитого на две части) круга испещрена яминами в палец глубины, расположенными без видимого порядка и полустертыми от времени. Когда один из моих спутников шутя спросил меня, какое имя я намерен дать этому камню, у меня случайно сорвалось с языка: *Галгала*. По ближайшем рассмотрении характера памятника и его местности я больше и больше убеждался, что я был прав в своем определении и что это место должно быть названо Галгалою или, так как оно поступило в русскую собственность, *Русскою Галгалою*»⁵².

Олесницкий, к сожалению, не уточняет дату раскопок — 1873 или 1874 г. Очевидно, Антонин впоследствии неоднократно возобновлял попытки укоренения святынь Русского Иерихона в ветхозаветном предании. «7 января 1881 г. очистили Галгарьскую (sic!) крипту», 30 января датирована «очистка галгальского камня», под 22 февраля отмечено «чтение г-на Олесницкого о Русской Г а л г а л е до 9-ти часов»⁵³. Но более важной представлялась ему связь с евангельскими событиями. Приют для паломников был назван Антонином именем евангельского Св. Закхея Мытаря. К 28 января 1883 г. относится «копание в саду ямы под сикомор З а к х е е в».

Укоренение в Иерихоне проходило параллельно и не без конкуренции с его греческим церковным освоением. Великим постом 1886 г. Патриарх Никодим освятил «греческую» иерихонскую церковь во имя Пророка Елисея⁵⁴, построенную на средства русских благотворительниц А. Д. Богдановой и М. М. Киселевой, — с греческим «древом Закхея» на церковной аллее. Иными словами, русская археология в Иерихоне, как и в других эпизодах из жизни Антонина, по большей части была обусловлена потребностями сакральной реконструкции.

Завершением сакрального пространства и здесь должна была стать церковь. Тем более что одним из интереснейших

археологических объектов на его участке был фундамент византийской базилики VI в. Она не была полностью раскопана, хотя о значении таких раскопок писали Кондаков (1904 г.) и Ростовцев (1912 г.)⁵⁵. Как утверждает последний, «несомненным представляется мне, что русское подворье и церковь основаны на месте монастыря и церкви VI в.»⁵⁶. Антонин по своему обыкновению даже начал готовить «чертежи церкви иерихонской» (7 июня 1881 г.), которая должна была заключить в себе византийскую мозаику с надгробной надписью ктитора, игумена Кириака († 11.12.566). В настоящее время мозаика находится в крипте домово́й церкви на Иерихонском подворье РДМ⁵⁷.

* * *

Другой пример — приобретение легендарного Мамврийского дуба. Впервые запись о покупке появляется в дневнике 19 июля 1868 г., четыре месяца спустя мы читаем победную репликацию: «9 ноября. Прибытие хевронцев с хиджé в руках... М а м в р и й с к и й д у б принадлежит России!»⁵⁸

Купить Дуб при всей почти детективной истории его приобретения оказалось проще, чем юридически закрепить его за Россией. «Наделали вы хлопот посольству с Мамврийским дубом, — писал Антонину граф Н. П. Игнатъев. — Турки так решительно отказали, что им теперь никак нельзя попятиться. Я уже замолвил было об этом, но верховный визирь наотрез ответил, что приобретение Мамврийского дуба нами было бы совершенным нарушением установленного *statu quo* в Палестине и что место это чтится мусульманами в равной степени с православными»⁵⁹. Лишь после большой разъяснительной работы с Константинопольским посольством и лично Игнатъевым, а тому — с Портой, российскому консулу пришло в Иерусалим уведомление «о признании Дуба русским и о разрешении строиться нам у него» (1 марта 1870 г.).

9 мая того же года Антонин выезжает в Хеврон для «измерения всех наших владений Мамврийских». В течение следующих нескольких лет «все улучшается наше Мамвре» — строится большой двухэтажный дом для паломников («7 ноября 1870. Под краеугольный камень я положил 10, 15 и 20 коп. серебром; 18 сентября 1873. Зрелище дома, совсем оконченного. Удалась нам главная вещь!»), раскопаны древнееврейские могилы

(20 октября 1880), обустроена дорога от Дуба к дому, на холме построена сторожевая башня (13 августа 1885 — 2 октября 1886). Предметом особой заботы стал сам «Авраамов однолесток», лечением которого неустанно занят архимандрит в течение 1884—1886 гг. «9 августа 1885. Одно из двух: или поправится от сего наш маститый старец, или совсем засохнет; 10 августа 1885. Мазанье и заштопывание Дуба до 4-х часов. Разъеденные цементом пальцы».

Все это требовало денег. Великая заслуга о. Антонина, его умение и особый талант состояли в том, что, работая с благотворителями, он умел привлечь к своим замыслам самых разных людей. Для Горнего это был П. П. Мельников, для Иерихона — В. И. Сушкин, брат знаменитого афонского Макария (Сушкина), для Хеврона — Ф. Н. Самойлов, Цуриков, епископ Нижегородский Модест (Стрельбицкий). В существенные суммы складывались и скромные доброхотные приношения русских богомольцев («1 апреля 1873. Собрано уже 11.000 пиастров. Спасибо за сие главным образом о. Вениамину»; 2 апреля 1886. Дубная Марина сколотила 400 рублей»).

Как и в других ситуациях, в Хевроне пришлось преодолевать сопротивление и местных шейхов, и турецкого губернатора, и греческого духовенства... Да и «коллеги» из константинопольского посольства рады были «стать на дыбы фразерства и придумывать затруднения, усложнения, запросы, интересы, правила, традиции, условия и всякие другие пустословия» (25 июня 1881 г.). Приходилось прибегать к обычному «пиару»: возить к Дубу знатных гостей, печатать воззвания и статьи в журналах⁶⁰. Почитание места мусульманами и интерес к нему европейцев способствовали созданию вокруг священного Древа удивительного хоровода то прусских принцев и монахинь, то английских мисс, то арабских эфенди, празднующих в «хевронском уединении» Курбан-байрам, то, наконец, русских великих князей, как сказано в стихотворной записи 1881 г.:

Нас посетят в сей май
Князей Великих трое.
Вновь «т р о и ц у» встречай
Дуб — древо вековое!

А для самого Антонина глубочайшею внутреннею связью отзывались под Мамврийским дубом воспоминания о родине,

родных и близких. «8 ноября 1870. Во сне был в доме отчем и умилился до слез видом столько памятной “избы” и тужил о нем (покойном отце. — *Р. Б., Н. Л.*), кем все там жило и живилось в былые дни. Есть родственные отношения между ним и Авраамом, между Батуриной и Дубом. Это несомненно. Даже и не спится под Дубом, точно, бывало, дома, по приезде на вакацию».

Постепенно складывается особое *мамврийское богослужение* — с естественной локализацией вокруг Троицына дня. В первый же приезд Антонин служит молебен у Дуба. Как только участок стал русским, Хеврон превращается в постоянное место троицких служб для русских паломников. «17 июля 1870. Канон Пресвятой Троице. 29 мая 1873. Встал на рассвете, разбудил пономаря и Якуба, и принялись готовить общими силами алтарь. Престол устроен был еще ночью. Устроились на сей раз с своею церковию с южной стороны Дуба за ветром. 30 мая. Чтение канона Св. Троице под Дубом. 31 мая. Старица прочла под Дубом *Акафист Св. Троице*, за что и попала, в награду, под стекло машины <фотоаппарата>. 25 сентября 1873. Встал с солнышком. Молитва под Дубом по чину св. Тавифы. 7 ноября 1873. Под Дубом я прочел канон с Акафистом Пресвятей Троице. Все поклонники собрались на молитву и помогали пением. К дереву приставляли свечки. Курение фимиама разносилось далеко. Походило действительно на праздник. 16 июля 1884. С о. Парфением целый час готовили у Св. Древа престол и все прочее. Впереди всего прочтен был акафист самим архиереем Пресв. Троице. 9 июля 1886 г. Изготовление временной церкви под Дубом или уже под одним его скелетом. Бож[ественная] литургия. Все вышло благообразно и по чину. В числе молившихся был и старый прислужник мечети Авраамовой! 4 октября 1886. Як[уб] с предложением нарезать винограда пока на церковное вино и завялить его на террасе дома. ... Решено было устроить завтра у Дуба богослужение. 5 октября 1886. С рассветом начались приготовления к служению. В 7 часов отправился к Дубу, где все уже нашел готовым. Сестры разделили чтение часов и Апостола. Регентовал о. Виссарион».

А когда был построен дом, «бараку», где прежде ночевали паломники, «обратили в молельню» (11 ноября 1873), «помолились в ней, пропели тропарь и кондак Троицы и нарекли ее отселе ЧАСОВНЕЙ» (16 ноября). Не удовлетворяясь молитвами под Дубом и в импровизированной часовне, Антонин думает

о храме. «Огромная и великолепная *церковь* с высоким куполом, едва различаемым сквозь какой-то решетчатый временный потолок, пленила меня в сновидении» (9 ноября 1870 г.); «Во сне занимался возстановлением великолепного *храма*, разделенного на две части по подобию Пермского Собора» (20 сентября 1873); «Покупаемое вновь место. Источник Аврамов. *Будущая церковь* с будущим бором перед нею» (2 сентября 1880). «Разбор Хевронской кружки, давший не худые результаты, одних рублей бумажно-мелочных — 75! Всего же на теперешний курс 1236 пиастров. Да послужит сие Фондом для *будущей церкви Св. Троицы при Св. Дубе!* Аминь» (13 апреля 1881).

Антонину не довелось увидеть наяву осуществление своей мечты. Храм свв. Праотцев с приделом св. Троицы будет воздвигнут при Дубе его преемником архимандритом Леонилом (Сенцовым) в 1914 г., а освящен лишь в 1925 г.

Невозможно говорить о сакральном пространстве Русской Палестины без его исторической и литургической сердцевины — Порога Судных Врат.

Русское Место — Русские Раскопки — Русский Дом — Александровское подворье... Так на протяжении десятилетий менялось название здания в Старом Иерусалиме на маленькой улочке, ведущей к главной святыне всего христианского мира — храму Гроба Господня. Здесь 10 июня 1883 г. произошло событие, навсегда вписавшее имя архимандрита Антонина в анналы русской библейской археологии⁶¹.

Участок был приобретен в несколько приемов в 1859—1862 гг. Первоначально здесь планировалось строить русское консульство. Но строительство было отложено, а потом и вовсе отменено по причине ценнейших археологических древностей. Результаты первых же разведок позволяли судить о чрезвычайной глубине и богатстве культурного слоя и о необходимости систематических раскопок, на которые у России не было тогда достаточных средств. Лишь после создания Палестинского общества его председатель великий князь Сергей Александрович выделил из своих сумм 1000 рублей золотом и попросил архимандрита Антонину принять на себя руководство раскопками⁶². Антонин посчитал «для себя высокой честью быть в его (Великого Князя. — *Р. Б., Н. Л.*) распоряжении в деле преднамеренных им археологических исследований, строго держась его инструкций, готов был немедленно приступить к предположенным работам»⁶³.

Результаты раскопок превзошли ожидания. Они «дали ответ на конкретные вопросы истории Иерусалима, доказав, что Голгофа и базилика IV в. лежат снаружи от древней (V в. до н. э.) стены, а внутрь города попали только после сооружения стены императора Адриана и положили наконец начало археологическому изучению Мартириона. Их можно считать также исходной точкой сложения русской традиции изучения храма Гроба Господня»⁶⁴. Но, что еще важнее с точки зрения созидания сакрального пространства, был открыт уникальный памятник евангельского времени — Порог Судных Врат, через которые Иисуса вели на Голгофу. В дневнике архимандрита об этом читаем: «Пробыл на раскопках до 11 часов. Открыли порог древней двери, ведущей за город, может быть, той, которой Господь Иисус веден был на смертную казнь»⁶⁵.

Размеры статьи не позволяют нам останавливаться столь же подробно на не менее интересной истории создания антониновских храмов и подворий в Яффе («Дом праведной Тавифы»), на Елеоне (Русский Вознесенский монастырь)⁶⁶, в Тивериаде («Дом над сводами»). Архимандрит Антонин был крайне ограничен в средствах, только поэтому ему не удалось закрепиться ни в евангельском Эммаусе, ни в Назарете, ни в Кане Галилейской. Поразительно другое: как за сумасшедшим ритмом «трудов и дней» начальника Миссии он ни на день не забывал и не упустил ни одной возможности что-то найти, купить, исследовать, освятить храмом или часовней.

* * *

На самой макушке Елеона высится 64-метровая четырехъярусная колокольня, которую в Иерусалиме называют «Русская Свеча». С площадки верхнего, четвертого, яруса ясно видна на востоке блестящая синь Мертвого моря. По преданию, одной сажени не хватило Антонину, чтобы на западе можно было увидеть Средиземное. 12 июля 1886 г. архимандрит записывает в дневнике: «Долго сидел там на своей высокой колокольне (только-только начинал возводиться второй ярус. — *Р. Б., Н. Л.*) и раздумывал о временах далеко-будущих. Роды родов будут подниматься на высоту, где я сижу, а о чем будут думать они?.. Верно, не о том, кто доставил им случай полюбоваться на *целкупный образ вечно-вещей Палестины*»⁶⁷.

...Опорные столпы созданного Антонином сакрального пространства Русской Палестины четко определились по сторонам света. Кана Галилейская и Тивериада на севере, Хеврон с Дубом Мамврийским на юге, Яффа с храмом апостола Петра и гробницей праведной Тавифы на западе, Иерихон с Галгалским камнем и приютом Закхея на востоке — вот КРЕСТ, которым осенил о. Антонин Святую Землю. В средокрестии — Иерусалим с Порогом Судных Врат, с Горней по левую и Елеоном по правую руку.

- ¹ *Киприан (Керн), архимандрит.* Отец Антонин (Капустин), архимандрит и начальник Русской Духовной Миссии в Иерусалиме (1817–1894 гг.). Белград, 1934. Репринт: М., 1997, 2005. С. 89–132.
- ² *Παλουλίδης Κ. Κ.* ‘Ο ‘Ελληνικός Κοσμος του Αντωνίνου Καλούστιν (1817–1894). Συμβολή στην Πολιτική της Ρωσίας στη Χριστιανική Ανατολή το 19ο Αίωνα. Θεσσαλονίκη, 1993. 200 σ.
- ³ *Антонин (Капустин), архимандрит.* Поездка в Румелию. (Летом 1865 г.) В Румелию. СПб., 1879. Т. 1. С. 7.
- ⁴ «Читая письмо ваше, — признался однажды Антонину граф Н. П. Игнатьев, — я еще более убеждался в *дипломатических способностях ваших*. Тонкости и недомолвки — Филаретовские. Убежден, что вы со всеми поладите и всех, простите за выражение, если нужно, около пальчика обведете» (*Дмитриевский А. А.* Граф Н. П. Игнатьев как церковно-политический деятель на Православном Востоке. (По неизданным письмам его к начальнику Русской Духовной Миссии в Иерусалиме о. архимандриту Антонину Капустину.) СПб., 1909. Цит. по: *Дмитриевский А. А.* Граф Н. П. Игнатьев как церковно-политический деятель на Православном Востоке. (По неизданным письмам его к начальнику Русской Духовной Миссии в Иерусалиме о. архимандриту Антонину Капустину) // *Дмитриевский А. А.* Русская Духовная Миссия в Иерусалиме / Сост. и авт. пред. Н. Н. Лисовой. М.—СПб., 2009. Т. 3. С. 505). И в другом письме: «По кончине Филарета у нас нет никого, по мнению моему, способного составлять и выражать за Св. Синод мнение в различных щекотливых случаях и ответы на патриаршие грамоты, обращения Синода и т. п. Кто же возьмется написать так *дипломатически* и так *крючковато* (так ли?), но вместе с тем так православно, как вы» (Там же. С. 507).
- ⁵ *Антонин (Капустин), архимандрит.* В Румелию. СПб., 1879. Т. 1. С. 7.

- ⁶ Русская духовная Миссия (1847 г.), консульство (1858 г., генконсульство с 1891 г.), Палестинский Комитет (1859 г.), преобразованный в Палестинскую Комиссию при Азиатском департаменте МИД (1864 г.), наконец, Императорское Православное Палестинское Общество (1882 г.).
- ⁷ *Хитрово В. Н.* Речь на годовом общем собрании ИППО 21 мая 1894 г. [Памяти архимандрита Антонина] // Сообщения ИППО. 1894. Июнь. С. 299.
- ⁸ *Лисовой Н. Н., Платонова З. И., Савушкин В. А.* Сводный каталог русских недвижимостей в Святой Земле // Россия в Святой Земле. Т. I. С. 691–719.
- ⁹ Там же. С. 299.
- ¹⁰ Когда возник вопрос о дальнейшей судьбе земельных участков, приобретенных о. Антонином, и Св. Синод весной 1872 г. потребовал от начальника РДМ «подробных объяснений, чем он руководствовался в действиях своих при покупке земельных участков», если «действия его оказываются несообразными с данной ему инструкцией», а «разрешения на приобретения в Палестине от Синода не давалось» (Россия в Святой Земле: Документы и материалы / Сост., вступ. статья, ком. и общ. ред. Н. Н. Лисового. М., 2000. Т. 2. С. 187–188), архимандрит в ответ пригрозил «продать эти участки в собственность иноверцев» (Там же. С. 188). И тут уже МИД потребовал, «чтобы он ни в каком случае не приступал к отчуждению приобретенных им на русские деньги участков в Палестине, так как вопрос об этих приобретениях перенесен на политическую почву» (Там же).
- ¹¹ *Ростовцев М. И.* Палестина в наше время // Гермес. 1913. № 1–2. С. 26.
- ¹² Подробнее: *Бутова Р. Б.* Архимандрит Антонин (Капустин) на Православном Востоке: Афины — Константинополь — Иерусалим // История российско-греческих отношений и перспективы их развития в XXI веке: Материалы конференции. Афины-М., 2008. С. 102–108.
- ¹³ *Антонин (Капустин), архимандрит.* Из Румелии. СПб. 1886. С. 469. Цит. по: *Дмитриевский А. А.* Начальник Русской Духовной Миссии в Иерусалиме архим. Антонин (Капустин) как деятель на пользу Православия на Востоке, и в частности в Палестине. (По поводу десятилетия со дня его кончины.) // Сообщения ИППО. 1904. Т. XV. Вып. 2. С. 108.
- ¹⁴ В результате проведенных о. Антонином в 1852–1856 гг. в разных частях церкви археологических раскопок были выявлены и сохранены — водопровод эпохи Адриана, следы раннехристианских погребений (кимитирий), византийские мозаики и, самое

- главное, огромное подземное сооружение, назначение которого до сих пор не вполне ясно (*Антонин (Капустин), архимандрит*. О разрытиях внутри российско-посольской церкви в Афинах // Известия Русского Археологического общества. СПб., 1859. Т. 2. Вып. 3. С. 130; Τσιοθεός Γ. Σαχμας, αρχιμ. Ένας άγνωστος θησαυρός. Ιερός Ναός Αγίας Τριάδος Ρωσικής Παροικίας Αθηνών. Αθήνα, 2006. Σελ. 21–26).
- ¹⁵ *Антонин (Капустин), архимандрит*. Из Румелии. С. 583.
- ¹⁶ Цит. по: *Дмитриевский А. А.* Начальник Русской Духовной Миссии в Иерусалиме архим. Антонин (Капустин). С. 108.
- ¹⁷ *Антонин (Капустин), архимандрит*. Христианские древности Греции // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1854. Ч. 81. Отд. 2. С. 68.
- ¹⁸ Цит. по: *Дмитриевский А. А.* Императорское Православное Палестинское общество и его деятельность за истекшую четверть века. 1882–1907. СПб., 1907. Вып. 1. Русские учреждения в Святой Земле до 1889 г. С. 166–167.
- ¹⁹ *Феофан Затворник, епископ*. Творения. Собрание писем. М., 1994. [Т. 4.]. Вып. VII. С. 48. У нас нет свидетельств о личном общении Антонина с Феофаном. Они учились вместе в Киевской духовной академии с разницей в два года и должны были быть знакомы, в 1850-х гг. могли встречаться в Афинах или Константинополе. Но сам тон письма говорит о личном знакомстве. Так глубоко понять и разгадать Антонина мог только такой сердцеведец, каким был великий русский аскет и богослов святитель Феофан Затворник.
- ²⁰ *Антонин (Капустин), архимандрит*. Дневник за 1881 г. Библиотека ИППО, шифр: И. П. П. О. Б. IV. № 853/23. Цит. по: *Архимандрит Антонин (Капустин)*. Дневник. Год 1881 / Изд. подг. Н. Н. Лисовой, Р. Б. Бутова. М., 2011. С. 17. Ср. с дневниковой записью от 30 марта 1885: «Фатальное имя. Какой бы характеристический сюрном приставить к нему? Помню, во время борьбы моей в Афинах со всеми властями из-за церкви Никодимовой, кто-то в вешем сне назвал меня: “шпионом и победителем”... Не очень лестно, но зато прелестно. *Antoninus sapiens nicator!*»
- ²¹ См.: *Пономарев С. И.* Памяти отца архимандрита Антонина. (Хронологический список сочинений и переводов его). Подг. к печ. и пред. Р. Б. Бутовой // Богословские труды. М., 2001. С. 239–251.
- ²² *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994; Сакральная топография средневекового города. Известия Института христианской культуры средневековья. М, 1998. Т. 1; *Краутхаймер Р.* Три христианские столицы. Топография и политика. М., 2000; Иеротопия. Исследование сакральных пространств. Материалы международного симпозиума. М., 2004; *Лидов А. М.* Иеротопия. Пространственные

иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. М., 2009. В последние годы сакральные пространства стали темой ряда конференций и семинаров. См. напр.: Международный интердисциплинарный научно-практический семинар-конференция «Сакральное в традиционной культуре: методология исследования, методы фиксации и обработки полевых, лабораторных, экспериментальных материалов» (2003 г.); Международный интердисциплинарный научно-практический конгресс «Сакральное глазами “профанов” и “посвященных”» (2004 г.); конференция «Сакральная география и традиционные культурные ландшафты народов Европейского Севера России» (2006 г.); Международная конференция «Новые Иерусалимы. Перенесение сакральных пространств в христианской культуре» (2006 г.).

- ²³ *Лисовой Н. Н.* Приди и виждь: Свидетельства Бога на Земле. М., 2000. С. 136; *Он же.* Паломничество в русской церковной традиции. Богословский и историко-литургический аспект // Первая общецерковная конференция «Православное паломничество: традиции и современность». Сборник материалов. М., 2005. С. 35–40.
- ²⁴ *Антонин (Капустин), архимандрит.* Дневник за 1870 г. Библиотека ИППО, шифр: И. П. П. О. Б. IV. № 853/12. С. 138–139.
- ²⁵ Там же. С. 107–108.
- ²⁶ *Антонин (Капустин), архимандрит.* Дневник за 1868 г. Библиотека ИППО, шифр: И. П. П. О. Б. IV. № 853/10. С. 35–36.
- ²⁷ Там же. С. 44.
- ²⁸ *Антонин (Капустин), архимандрит.* Из записок Синайского богомольца. Киев, 1871. С. 11.
- ²⁹ В настоящее время дневник хранится в Российском государственном историческом архиве (РГИА) в Санкт-Петербурге, в собрании Св. Синода (Ф. 834. Оп. 4. Ед. хр. 1118–1134), и представляет собой 14 объемных томов (от 280 до 900 страниц каждый). Для нас в данном случае наиболее важны годы, проведенные архимандритом Антонином в Иерусалиме. Подробнее: *Салмина М. А.* Дневник архимандрита Антонина (Капустина) // Труды отдела древнерусской литературы. Л., 1972. Т. XXVII. С. 420–430; *Лисовой Н. Н.* Архимандрит Антонин (Капустин) — исследователь синайских рукописей. (По страницам дневника) // Церковь в истории России. М., 2000. Сб. 4. С. 197–225; *Бутова Р.Б.* Дневник архимандрита Антонина (Капустина) как исторический источник // Родное и вселенское. М., 2006. С. 58–81.
- ³⁰ «Некогда паломник, один из самых видных и усердных споспешников нашего дела в Палестине, хлопотами и отчасти великодушным пожертвованием которого мы сделались владельцами весьма

- обширного и ценного по своему значению участка земли, с поклонническим приютом и большим садом в упомянутой выше Горней, куда как бы нарочно какая-то благодетельная судьба занесла отличного человека лет 10 назад тому. Его усилиями собрано было более 20 000 рублей в течение двух-трех месяцев, чем мы и стали счастливыми собственниками дорогого и завидного евангельского места» (*Антонин (Капустин), архимандрит. Из Иерусалима // Церковный вестник. 1880. № 41. С. 20–22. То же: Антонин (Капустин), архимандрит. Из Иерусалима. Статьи, очерки, корреспонденции. 1866–1891. / Сост., ком., вст. статья Р. Б. Бутовой. М., 2010. С. 285).*
- 31 Россия в Святой Земле. Т. II. С. 198.
- 32 Матушка Леонида (1810–1887) — уроженка г. Липецка, монахиня Лебединского Николаевского монастыря (Киевской губернии). Одна из первопоселенок и организатор монастырского устройства в Горней.
- 33 Поскольку риза оказалась меньше иконы, ее пришлось переделывать. Новая риза была получена два года спустя. См. запись в дневнике: «6 ноября 1883. Оказалась вещица весьма изящная, украшенная по местам ценными камнями и даже двумя алмазиками».
- 34 *Антонин (Капустин), архимандрит. Из Иерусалима // Церковный вестник. 1880. № 41. С. 21. То же: Антонин (Капустин), архимандрит. Из Иерусалима. Статьи, очерки, корреспонденции. 1866–1891. С. 283–284.*
- 35 День Ангела о. Антонина.
- 36 [*Khitrovo B.*] En Terre Sainte. Souvenirs de Voyage. SPb., 1884. P. 50.
- 37 *Дмитриевский А. А.*, цит. соч. С. 16.
- 38 Фирман с разрешением на строительство пришел от султана лишь в июне 1882 г.
- 39 Подробнее об истории монастыря: *Лисовой Н. Н.* Горненский монастырь // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. XII. С. 122–125.
- 40 Протокол с описью имущества архимандрита Антонина. Иерусалим. 30 апреля 1894 г. // АРДМ. П. 8. Д. 153. 11 л.
- 41 Русская женская община в Горнем. Описание зданий и список насельниц // Россия в Святой Земле. Т. 2. С. 240–242.
- 42 Письмо начальника Русской Духовной Миссии в Иерусалиме архимандрита Антонина к наследнику-цесаревичу вел. Князю Николаю Александровичу. Иерусалим, 14 ноября 1890 г. // АРДМ. П. 69. Д. 1442. 1 л.
- 43 *Антонин (Капустин), архимандрит. Дневник за 1866 г. Библиотека ИППО, шифр: И. П. П. О. Б. IV. № 853/8. С. 138–139.*
- 44 *Антонин (Капустин), архимандрит. Дневник за 1873 г. РГИА. Ф. 834. Оп.4. Ед. хр. 1126. Л. 51.*

- 45 См. купчую: Россия в Святой Земле. Т. 2. С. 190—191.
- 46 *Антонин (Капустин), архимандрит.* Дневник за 1880 г. Музей истории религии, Санкт-Петербург. Шифр: И. П. П. О. Б. IV. № 853/22. С. 18.
- 47 *Антонин (Капустин), архимандрит.* Из Иерусалима (Впечатления поклонника. Письмо в редакцию) // Церковный вестник. СПб., 1885. № 14. С. 238—240; *Антонин (Капустин), архимандрит.* Из Иерусалима. Статьи, очерки, корреспонденции. 1866—1891. С. 327.
- 48 *Антонин (Капустин), архимандрит.* Из Иерусалима (Зима; праздник Рождества Христова и Богоявления; молебствия) // Церковный вестник. СПб., 1880. № 5. С. 3—6; *Антонин (Капустин), архимандрит.* Из Иерусалима. Статьи, очерки, корреспонденции. 1866—1891. С. 272.
- 49 *Антонин (Капустин), архимандрит.* Из Иерусалима (Впечатления поклонника. Письмо в редакцию) // Церковный вестник. СПб., 1885. № 14. С. 238—240; *Антонин (Капустин), архимандрит.* Из Иерусалима. Статьи, очерки, корреспонденции. 1866—1891. С. 327.
- 50 *Архимандрит Антонин (Капустин).* Дневник. Год 1881. С. 100, 101.
- 51 *Олесницкий А. А.* Святая Земля. Отчет по командировке в Палестину и прилегающие к ней страны. 1873—1874. Киев, 1878. Т. 2. С. 22.
- 52 Там же. С. 23. См. также: *Ростовцев М. И.* Русская археология в Палестине // Христианский Восток. 1912. Т. 1. Вып. III. С. 264.
- 53 Имеется в виду описание раскопок в Иерихоне в кн.: *Олесницкий А. А.* Святая Земля. С. 20—41.
- 54 *Антонин (Капустин), архимандрит.* Дневник за 1886 г. С. 40.
- 55 *Кондаков Н. П.* Археологическое путешествие по Сирии и Палестине. СПб., 1904. С. 136; *Ростовцев М. И.* Русская археология в Палестине. С. 263.
- 56 *Ростовцев М. И.* Русская археология в Палестине // Христианский Восток. 1912. Т. 1. Вып. III. С. 264.
- 57 Часовня над мозаикой в Иерихонском приюте была построена архимандритом Леонидом (Сенцовым) перед Первой мировой войной (Россия в Святой Земле. Т. II. С. 144).
- 58 «Жаль мне до смерти всего прошедшего». (Страницы из дневника архимандрита Антонина (Капустина)). Подг. текста Р. Б. Бутовой; пред. и ком. Р. Б. Бутовой и Н. Н. Лисового // Россия в Святой Земле. Документы и материалы. М., 2000. Т. II. С. 544—588.
- 59 Письмо от 12 сентября 1869 г.
- 60 Дуб Мамврийский (письмо к редактору «Всемирной иллюстрации») // Всемирная иллюстрация. СПб., 1869. Т. II. № 42. С. 243. — Подп.: *Покл. А. Отшибихин.* На обложке журнала изображение Дуба с подписью: «Палестина. Мамврийский Дуб близ Вифлеема.

С фотографии, доставленной нашим корреспондентом, рисовал на дереве К. Брож, гравировал Конден».

- ⁶¹ *Лисовой Н. Н., Бутова Р. Б.* Порог Судных Врат: к 125-летию открытия // Православный паломник. 2008. № 3. С. 66–71.
- ⁶² Россия в Святой Земле. Т. 1. С. 540–541.
- ⁶³ Там же. С. 545.
- ⁶⁴ *Беляев Л. А.* Христианские древности. Введение в сравнительное изучение. М., 1998. С.203.
- ⁶⁵ *Антонин (Капустин), архимандрит.* Дневник за 1883 г. Музей истории религии, Санкт-Петербург, шифр: И. П. П. О. Б. IV. № 853/25. С. 88.
- ⁶⁶ *Лисовой Н. Н.* Елеонский Вознесенский Русский монастырь // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. XVIII. С. 122–125.
- ⁶⁷ *Антонин (Капустин), архимандрит.* Дневник за 1886 г. Музей истории религии, Санкт-Петербург, шифр: И. П. П. О. Б. IV. № 853/28. С. 116.

Л. А. Герд

РУССКИЕ ПРОЕКТЫ БУДУЩЕГО ПАЛЕСТИНЫ ПОСЛЕ ОКОНЧАНИЯ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ

Палестина, Святая земля, издавна служила местом встречи разных христианских народов и столкновения их интересов. В раннем Средневековье право обладания христианскими святынями этого региона принадлежало грекам; еще при Константине Великом на большей части мест, связанных с жизнью Христа, были построены базилики, возникли монастыри. После Крестовых походов греки, уже значительно ослабленные арабским, а затем сельджукским завоеванием, начали уступать свои позиции. С тех пор в Палестине основываются монастыри католических орденов, ведется активная деятельность по расширению влияния Римской церкви. С конца XVIII в. политической силой на Востоке становится Россия, которая, впрочем, имела давние связи с Иерусалимским патриархатом, восходящие к паломникам Киевского периода и контактам русских царей с патриархами в XVI–XVII вв. После подписания Кучук-Кайнарджийского мирного договора 1774 г. Россия приобрела официальное право покровительства православному населению Османской империи. XIX столетие принесло много нового в церковно-политическую жизнь региона. Активную роль теперь здесь начинают играть протестанты; основывается англиканское епископство. Католики, поддерживаемые Францией, со своей стороны ведут наступательную политику путем организации школ и больниц для местного населения, а также покупки участков земли и строительства церквей и монастырей. В этой ситуации русское правительство сочло необходимым создание Русской духовной миссии в Иерусалиме, в задачи которой должно было входить поддержание православия в Святой Земле и укрепление авторитета России. К середине XIX в. противостояние великих держав (Франции и Англии, с одной стороны,

и России — с другой), выразившееся, в частности, в поддержке католичества, англиканства и православия в Палестине, привело к крайнему напряжению, следствием которого явилась Крымская война. После войны позиции России в данном регионе, как и на всем Ближнем Востоке, были в значительной мере ослаблены. Тем не менее в 1850-х гг. была возобновлена Русская духовная миссия в Иерусалиме, создается также Палестинский комитет, одной из задач которого была помощь русским паломникам. Благодаря энергичной деятельности настоятелей Духовной миссии, особенно архимандрита Антонина Капустина, 20 лет прослужившего в Палестине, Россией был приобретен целый ряд земельных участков, построены церкви и гостиницы для паломников. С 1882 г. начинается своя деятельность Императорское православное палестинское общество, которое не только занимается активной научной работой по изучению истории и археологии Палестины, но, располагая значительными средствами и находясь под непосредственным покровительством царского дома, устраивает целую сеть школ для православных арабов, строит и содержит приюты для паломников. Теперь уже Россия выступает не просто как защитница православного населения на Востоке, но и как самостоятельная политическая сила, имеющая свое духовное представительство и организацию. К сожалению, русские представители были вынуждены бороться за сферу влияния не только с богатыми и многочисленными католиками и протестантами, но и с православными греками, не желавшими видеть другую православную власть на Св. местах. Противостояние не ослабевало и в начале XX в. Католики под покровительством Франции и отчасти Германии, протестанты, поддерживаемые Англией, греческое духовенство, пользующееся поддержкой Греческого королевства, а через него Англии, и Россия, по сути ведущая свою собственную наступательную политику, — вот та сложная мозаика, из которой складывается церковно-политическая ситуация в Палестинском регионе накануне Первой мировой войны.

С началом войны ключевой задачей русской политики на Ближнем Востоке было признано обеспечение свободного выхода в Средиземное море, благоприятное для России решение вопроса о черноморских проливах. Если вопрос о Константинополе и проливах представлялся большинству русских политиков очевидным, то ситуация в Палестине была гораздо слож-

нее. В отношении будущего Св. земли в случае успешного для союзников окончания войны (в чем, впрочем, никто не сомневался) мнения разделялись. Вопрос обсуждался в Государственной думе, в славянских обществах, в Палестинском обществе и в Академии наук. Наиболее распространенной была точка зрения совместного протектората над Палестиной со стороны России, Англии и Франции. Некоторые политики небезосновательно сомневались в том, что России будет предоставлена возможность участвовать в таком международном покровительстве, и потому склонялись к протекторату английскому как наименее вредному для русских интересов. Иные обозреватели признавали справедливым протекторат Франции как страны, имевшей вековые традиции в регионе. Наконец, существовала небольшая группа мечтателей, которые считали возможным непосредственное занятие Палестины русскими войсками и установление там исключительно русского протектората. Обсуждение будущих перспектив России на Ближнем Востоке значительно оживилось в начале 1915 г. в связи с успешными действиями союзников в районе Дарданелл.

Первой значительной публикацией о Святой земле в периодической печати этого времени была анкета, проведенная в начале 1915 г. редакцией «Биржевых ведомостей» под заголовком «Освобождение Гроба Господня»¹. Для создания более полной картины журналистами были опрошены представители различных церквей и направлений. Безусловная защита русских интересов прозвучала в словах ректора Петроградской духовной академии еп. Анастасия Ямбургского. «Нейтрализация Св. Земли, — говорил он, — дело, бесспорно, прекрасное, но фактически едва ли осуществимое. Греки не уступят своего владычества у Св. мест. Лучше всего объявить Палестину под русским протекторатом с свободой пользоваться св. местами для всех христианских народностей, как имеющих самостоятельное государство, так и не имеющих такового, как, например, армяно-грегориане и копты. Россия — «доброе государство» и сумеет оградить справедливые духовные интересы всех верующих и поставить греков в законные пределы», — таково заключение еп. Анастасия. По мнению проф. В. Бутенко, «Святая Земля должна быть объявлена навеки нейтральной территорией». Эту точку зрения поддержало большинство опрошенных. Еп. Иоанн Цепляк, член Римско-католической духовной коллегии, высказывался за

нейтрализацию Св. мест под эгидой папы. Идею нейтрализации поддержали также епископ К. П. Фрейфельдт, вице-президент евангелическо-лютеранской генеральной консистории, настоятель греческой посольской церкви в Петрограде архимандрит Софроний и доктор церковной истории С. Г. Рункевич. Несколько иную ноту внес достаточно резкий отзыв директора археологического института Н. В. Покровского: «Я хорошо знаю церковную жизнь Палестины. Там греческое духовенство стремится захватить все в свои руки. Против этого следует принять меры (...) Мысль о нейтрализации Палестины очень симпатична, но ее будет трудно осуществить из-за трений представителей разных исповеданий». Как всегда осторожным и неопределенным было суждение представителя дипломатического ведомства. Подтверждая, что дипломатия будет заботиться об ограждении интересов русских паломников, сотрудник МИД заявил, что в Палестине есть «и другие, неизмеримо более важные вопросы, ждущие своего разрешения. К ним нужно будет подойти с особенной осторожностью и деликатностью, ибо эти вопросы — высшего порядка, и в их разрешении заинтересован не только православный, но и весь христианский мир. Рубить сплеча, так, как это делают наши некоторые органы печати, значит либо сознательно закрывать глаза на всю сложность самого вопроса, либо (...) быть полным невеждой в исторических, религиозных, политических и экономических условиях Палестины». Анкета, перепечатанная во многих газетах и журналах, вызвала бурное обсуждение. В условиях общего подъема патриотических настроений в России в первые годы войны наибольшим сочувствием у национально ориентированных публицистов пользовалась точка зрения, высказанная епископом Анастасием. «Всего ближе идут к сердцу и всего жарче говорят душе православного человека — прямые, смелые слова епископа Анастасия, ректора Петроградской духовной академии. На самом деле, кому же как не России, преемнице великих византийских заветов, охранять величайшую святыню христианского мира?..» — восклицает публицист «Исторической летописи»².

9 февраля 1915 г. вопрос о будущем Св. Земли обсуждался в Петроградском Славянском благотворительном обществе. В своем докладе «Святая Земля — земля обетованная и утраченная» член Государственной думы октябрист Е. П. Ковалевский заявил, что ставить вопрос о политических интересах России

в Палестине пока преждевременно, так как неизвестно, с кем придется вести переговоры по окончании войны. Во всяком случае, говорил докладчик, было бы желательным устранение стеснений, которым подвергаются русские в Палестине. Необходимо также выполнение пожеланий Думы относительно возведения настоятеля Русской духовной миссии в сан епископа и об учреждении особых алтарей для служения русского духовенства в главных палестинских храмах. «Но помимо политического устройства Палестины, назрел православно-религиозно-политический вопрос: именно разрешение спора о том, кто из православных народов должен господствовать у святогробских святынь. В настоящее время эти святыни узурпированы греками, которые, несмотря на то, что их в Палестине всего несколько сотен, держат в церковной кабале десятки тысяч православных сирийцев и угнетают вместе с тем русских паломников». Самым справедливым решением вопроса было бы «предоставление тех святых мест, которые ныне узурпированы греками, в заведывание комитета или совета из представителей всех православных народностей, не исключая не имеющих своего собственного государства грузин и австрийских славян»³.

Глубокий знаток Палестины П. Н. Ряжский, который 11 лет провел там в должности инспектора школ Палестинского общества, считал главным для России строгое соблюдение принципа веротерпимости. Проповедь православия, по его мнению, может иметь успех среди бедуинов, не имеющих определенной религии, и друзов. Вопрос о предоставлении русским больших прав во владении Св. местами очень сложен. Нарушить status quo, сложившийся в результате борьбы, вряд ли возможно. «Самым справедливым разрешением вопроса было бы предоставление св. мест в заведывание комитета из представителей славянских народностей пропорционально их численности. Что касается пожеланий Думы, то против возведения настоятеля миссии в сан епископа возразить ничего нельзя, но предоставление русским отдельных алтарей немыслимо, ибо отдельные алтари имеют лишь разные исповедания, а греки такие же православные, как и русские. Нужно лишь получить право совершать богослужение у Св. мест на славянском языке, чего мы до сих пор не имеем»⁴. Это выступление не было голословным и безответственным. П. И. Ряжский являлся автором детального проекта устройства Св. земли и русского дела в Палестине

после окончания войны, представленного в виде доклада вице-председателю Палестинского общества А. А. Ширинскому-Шихматову 28 февраля 1915 г. В этом докладе он подчеркивал, что Россия должна добиться признания официального покровительства православной церкви на Востоке и ее учреждениям в Сирии и Палестине; необходимо практическое осуществление принципа веротерпимости, провозглашенного турецкой конституцией 1908 г. католической Европе, подчеркивал Рязский, православная церковь может противопоставить не слабую общину Палестины, а союз всех православных народов, руководимый Россией. Отказываясь, по сути, от линии однозначной поддержки арабов в спорных этнических вопросах, Палестинское общество в 1910-х гг. считало необходимым установить наднациональное, подлинно вселенское управление величайшими святынями христианства под эгидой России⁵.

На фоне этих авторитетных докладов весьма легковесным выглядело выступление на том же заседании Славянского благотворительного общества студента Петроградской духовной академии Мардария (Ускоковича), который заявил, что один русский народ имеет право на Землю Обетованную, и Россия должна взять ее силой любой ценой⁶. Такое радикальное мнение вызвало негодование большей части слушателей. Так, например, присутствовавший на заседании член совета министра народного просвещения Н. А. Бобровников написал по этому поводу пространную записку, экземпляр которой был адресован в Палестинское общество⁷.

2 марта 1915 г. в Славянском благотворительном обществе был произнесен доклад секретаря Палестинского общества А. А. Дмитриевского, специально посвященный проблеме освобождения Палестины из-под власти турок⁸. Автор называет настоящую войну с турками последним, пятым крестовым походом. Сетуя на то, что его современники, будучи людьми материалистического направления, видят конечную цель войны только в освобождении проливов и завоевании Константинополя, Дмитриевский развивает эту мысль далее. «Но можно быть уверенным и следует надеяться, что этот настоящий крестовый поход будет последним и что через завоевание Константинополя мы достигнем освобождения от агарян Святого Града Иерусалима, что составляет заветную мечту издавна всего христианского мира». Предполагая, что освобождение Палестины совершится

прежде всего силами русского оружия, докладчик считает, что «наши союзники французы и англичане едва ли станут нам поперек дороги в исполнении этого святого подвига и мы, наконец, достигнем того, чего так желает и так жаждет каждый из нас»⁹. Со свойственной ему основательностью Дмитриевский излагает историю русских учреждений в Палестине—Русской духовной миссии, Палестинского комитета, Палестинского общества; касается он и присутствия иностранных миссий. Затем он переходит к изложению проектов будущего Палестины. «Если Святая Земля будет политически свободна от турецкого султана, то в будущем мирном договоре мы бы поставили, как предел наших желаний по отношению к политическому устройству ее — создание в ней протектората. (...) Так как в настоящее время война ведется с исконным врагом православных и ведется нами совместно в союзе с двумя великими державами, с Францией и Англией, то, конечно, наиболее справедливо и желательно, чтобы и этот протекторат здесь был бы этих трех великих держав, имевших издавна напряженное тяготение и интерес к Святой Земле. Но, говоря правду и беспристрастно, такой протекторат трех великих держав, с моей точки зрения (я далек от мысли считать себя глубоким политиком) — дело в высшей степени трудно осуществимое. Прежде всего этот протекторат тяжел для нашего отечества — для России». России для поддержки своего авторитета пришлось бы содержать в Палестине значительные военные силы. «Все это показывает нам некоторую осторожность по отношению к будущему мирному договору, протекторат России должен быть обусловлен большими оговорками или, будем откровенны, мы опасаемся, что такой протекторат для нас останется на бумаге». Основанием для подобного скептического отношения Дмитриевского был проект устройства положения Афона после Балканской войны, составленный Мандельштамом и Серафимовым и оставшийся только на бумаге¹⁰.

Считая идею международного протектората над Палестиной делом несбыточным или по крайней мере для России невыгодным, Дмитриевский переходит к рассмотрению идеи чисто русского протектората. «Русскому православному сердцу наиболее близка и дорога мысль о протекторате над Святой землей нашей православной Святой Руси безраздельно (...) Россия у Гроба Господня имеет самые насущные интересы, и ее стремление стать на страже Гроба Господня твердой ногой, на правах хозяина — законно

и естественно». Однако автор доклада, в отличие от некоторых своих современников, был реалистом и понимал несбыточность таких мечтаний. «Но выполнение этого желания, — продолжал он, — на практике трудно достижимо даже и в том благоприятном для нас случае, если Россия получит в свои руки ключи Босфора и Дарданелл и будет владеть Константинополем. От Босфора до Иерусалима дистанция огромного размера, и для поддержания своего нейтралитета на надлежащей высоте в Св. Земле от России потребуется немало усилий моральных, а, главное, материальных жертв, которые сейчас, после тяжелой войны, ей даже не под силу. Посему как ни заманчива и не привлекательна сама по себе идея для русского человека чувствовать себя у дверей Живоносного Гроба хозяином и полным распорядителем, пока на время придется от нее, в чистом ее виде, отказаться и поискать иных путей для *modus'а vivendi* Св. Земли в ближайшее время»¹¹.

Вполне логично, что, отвергнув идею русского протектората над Палестиной как несбыточную, Дмитриевский обращается к рассмотрению мысли о французском протекторате. Позиции католической Франции в Палестине издавна были очень сильны. Официальный протекторат над католиками в Оттоманской империи Франция имела с 1740 г., и он был подтвержден 62-й статьей Берлинского трактата в 1878 г. В 1910–1911 гг. МИД Франции выделило на восточные дела до миллиона франков. Сильная и хорошо финансируемая сеть католических учреждений представляла серьезную конкуренцию учреждениям православным, как греческим, в лице Иерусалимского патриархата, так и русским, в лице Палестинского общества и Духовной миссии. Местное арабское население охотно отдавало своих детей в бесплатные католические школы, а нередко и прямо переходило в католичество. В начале XX в. произошла печально известная драка между католиками и греками за право обладания площадью в пещере Рождества Христова в Вифлееме; это был только один из многочисленных случаев стычек между католиками и православными в Палестине. «Выражая эти опасения, — суммирует свои замечания Дмитриевский, — мы, говоря откровенно, французскому протекторату на Св. Земле всегда предпочли бы протекторат оттоманский»¹². Другие православные государства — Греция, Румыния и Болгария — в союз с Россией не вступят. Россия, отмечает автор, может оказаться одна против многих, и таким

образом, повторится печально известная история, приведшая к Крымской войне. Между тем целью России является сохранение русских учреждений в Сирии и Палестине прежде всего системы школ и гостиниц для паломников.

Единственным оптимальным для России выходом в данной ситуации является, по мнению Дмитриевского, поддержать протекторат Англии. Главным аргументом автора здесь является история дружеских контактов между англиканской и православной церквями в конце XIX — начале XX в. Действительно, англичане еще с начала XIX в. не менее активно, чем французы-католики, проводили религиозную экспансию в Палестине. В 1841 г., продолжал Дмитриевский, в Иерусалиме был учрежден епископат во главе с епископом Александером. В его задачи входило распространение англиканства среди местного населения. Однако большого успеха он не добился; гораздо большего удалось добиться его преемникам Гоббату и Берклею, которые привлекли немало местных семей. Однако со второй половины XIX в. Англиканская церковь действовала другими, более мягкими методами. Главным из них было распространение просвещения среди греческого народа путем раздачи Библии и сопутствующих ей брошюр разъяснительного содержания, в которых нередко подвергались критике обряды и обычаи православной церкви. Этой деятельностью занимались агенты библейского общества, действовавшие на территории Греческого королевства. Проанглийская ориентация греческого правительства как нельзя лучше способствовала такой осторожной, но настойчивой пропаганде. В конце XIX в. установились непосредственные контакты между Константинопольским патриархатом и примасом Англии. В 1898 г. в Константинополе был проездом епископ Салюсбери, который, по поручению примаса Англии, передал Константинопольскому патриарху постановления IV Ламбертской конференции (1897 г.), в которых было, между прочим, сказано, что архиепископ Кентерберийский и Йоркский и епископ Лондонский желают вступить в контакты с верховными авторитетами восточной Церкви, чтобы обеспечить с обеих сторон более ясное понимание учения обеих церквей и более близкие между ними отношения. Патриарх Константин V отправил ответную просьбу разъяснить более подробно предложения английской стороны. Вместе с тем он командировал иеродиакона Иерофея Текнопулоса

для научных занятий и ознакомления с намерениями англичан в Оксфордский университет. Кентерберийский архиепископ направил Константину V письмо, в котором уверял его в дружеском расположении к православному греческому народу и говорил о необходимости приступить к совместной работе на поприще просвещения народа. Не дожидаясь ответа из Константинополя, архиепископ отправил туда клирика Доллинга с поручением устроить типографию. На это мероприятие была привезена большая сумма, которая была собрана среди английской аристократии. В Константинополе отнеслись сдержанно к такой инициативе: патриарх назначил комиссию, которой было поручено расследовать вопрос.

Между тем параллельно развивались бурные события при избрании Кипрского архиепископа. Английская партия, пользуясь тем, что Великобритания владеет островом, поставила незаконно Киринийского митрополита Кирилла. В этом антиканоническом избрании активную агитационную деятельность развивал иеродиакон Текнопулос, который, по всеобщему мнению, был завербован английским правительством. Вернувшись в Англию, он основал журнал «Единство церквей», целью которого было взаимное ознакомление с учением православной и англиканской церквей. Вместе с тем Салюсберийский епископ Иоанн написал популярную брошюру об англиканском вероучении, которая была переведена на греческий язык.

Как относились в России к этим активным экуменическим контактам? Единого мнения на этот счет не было. Два автора, печатавшие свои обзоры в официозе Св. Синода «Церковных ведомостях», придерживались различных точек зрения. Первый, выступавший под инициалами «И. П.», занимал весьма осторожную и даже критическую позицию. Он отмечал «дружеское расположение греческого народа к Англии, которая давно ведет на Востоке искусную политику покровительницы и защитницы порабощенных христиан, хотя на самом деле заботится больше о расширении собственных владений»¹³. Автора возмущали факты поминовения в церквах Константинопольского патриархата английских солдат, погибших в Трансваальской войне. Несомненно, «просветительская» деятельность англичан вредна для православия, — таков вывод автора, который стремился защищать традиционный взгляд о том, что одной России принадлежит право защиты восточных христиан.

Не таков был взгляд другого автора — проф. Санкт-Петербургской духовной академии И. И. Соколова, известного филэллина, специалиста по истории Византии и Константинопольской церкви. В 1903 г. он приветствовал основание экуменического журнала «Текнопула»¹⁴, а позднее, в 1912 г., был одним из немногих русских ученых, участвовавших в организации общества по подготовке унии с англиканством в России. Перу Соколова принадлежит и богословское обоснование возможности выработки условий для соединения православной и англиканской церквей. Будучи близким сотрудником А. А. Дмитриевского по Палестинскому обществу (а также редактором Сообщений ИППО), Соколов не мог не оказать влияния на своего коллегу.

Второй аргумент, приводимый Дмитриевским, заключается в том положительном опыте соседства англикан с православным населением на Востоке. «Ко всему этому мы вспомним, что англичане во всех странах, куда простирался их протекторат, в высшей степени толерантно и даже поистине джентльменски относились к православному духовенству и православию вообще в этих областях», — говорил он. Здесь, по-видимому, автор имеет в виду прежде всего известный случай, имевший место в Бейруте в 1902 г., когда священник Хиу Фрир отклонил желание некоторых православных христиан перейти в англиканство. Им было предложено временно ходить в англиканскую церковь и в случае крайней необходимости крестить там своих детей, до того момента, когда уладятся их церковные беспорядки. Этот случай был с восторгом воспринят в Константинополе: патриаршая газета «Ekklesiastiki Alitheia» изложила его в особой статье под заглавием «Достойный подражания пример братских отношений и взаимного общения христианских церквей» (№ 8 за 1902 г.). Интересно, что в России его опять-таки трактовали двояко: одни комментировали с возмущением тот факт, что англиканский священник предложил православным ходить в свою церковь¹⁵, а другие, наоборот, неоднократно приводили его в качестве положительного примера веротерпимости и братских отношений между церквами.

«Английский протекторат, — заключает в своем докладе А. А. Дмитриевский, — если только невозможен протекторат трех держав, для нас наиболее благосклонен (...) Православию такое соседство, этот протекторат не опасен»¹⁶. В соседстве

с англичанами, уверял докладчик, Россия сможет беспрепятственно развивать свою культуру, «а при сближении церковью англиканской с восточной мы можем идти рука об руку, при очень мирной жизни»¹⁷.

Подобные настроения были вполне в русле общего дружеского расположения русского общества к союзной Англии в период войны, что было совершенно не характерно для всех предшествовавших десятилетий русско-британских отношений. Нельзя не отметить совпадение такой позиции с британским взглядом на палестинский вопрос. Англичане видели три способа его решения: 1) Палестина должна отойти к Англии; 2) перейти под управление международного совета; 3) должна быть отдана евреям. Как писал русский историк-византист П. Безобразов, католики отнеслись бы несочувственно к русской аннексии, а русские — к латинской, и потому все народы — латиняне и православные, мусульмане и евреи склонялись к предпочтению британской аннексии перед всякой другой¹⁸.

Вопрос о будущем Палестины обсуждался на страницах либерального славянофильского журнала «Новое звено», органа Общества славянской взаимности, издаваемого А. Н. Брянчаниновым. Комиссия Общества «по вопросу о ликвидации Турции» провела два заседания при участии специалистов. Заседание 25 марта 1915 г. было посвящено судьбе Палестины. Палестину как территорию, гласило заключение комиссии, надо признать органически связанной с Сирией, т. е. подлежащей подчинению суверенитету Франции. Св. места в отношении этого суверенитета не выделяются из территории Палестины. Но при этом взаимным соглашением трех держав — России, Франции и Англии должно быть гарантировано религиозное равноправие всех христианских народов в посещении и поклонении Св. мест. Права и преимущества отдельных вероисповедных общин должны сохраняться в полной силе¹⁹. Нельзя не заметить, что авторы этого проекта явно не были хорошо знакомы с внутренней ситуацией на Ближнем Востоке и не были способны реально оценить ее.

Не все специалисты по истории Церкви на Востоке разделяли оптимизм Дмитриевского по поводу идеи британского протектората в Палестине. Статья И. И. Соколова «Будущая судьба Палестины» подводит итог проектам, опубликованным за несколько месяцев 1915 г. Сначала в них речь шла о нейтрализации Св. земли, а затем, с раздражением замечает автор,

«явились благожелательные речи в пользу Англии, как будто бы сильная и дальновидная английская дипломатия нуждается еще в помощи и сотрудничестве со стороны российских домо-рошенных представителей международного права»²⁰. Несколько более сочувственно относится Соколов к тем, «кто стоит за свою родину — Россию». Однако, по его мнению, «судьба, по-видимому, готовит такое решение интересного и важного вопроса о св. местах Палестины, которое выходит за пределы выраженных в печати проектов». Далее, по своему обыкновению, Соколов выступает в защиту прав греков на Св. места. В ответ на анкету № 5 «Биржевых ведомостей» в греческой печати прозвучали голоса во имя принципа *audiatur et altera pars*. В ответ на резкие отзывы о Святогробском братстве указывалось на те неисчислимы жертвы и непрестанную борьбу, которые выпали на долю Святогробского греческого братства. «Велико было бы несчастье всего православного мира, если бы православные стражи Гроба Господня не исполнили своего назначения и не сохранили Гроб Господень в своей власти». Их права не должны быть забыты, заключает И. И. Соколов.

Считая британское владычество в Палестине опасностью меньшей, чем господство Франции, И. И. Соколов тем не менее расценивал такую возможность как «весьма тревожную и симптоматичную», где пора «прекратить и малейшие соблазны для смущенной христианской совести и необходимо подавить и самые сокроуенные помыслы о религиозной пропаганде на счет Православия»²¹. В своей секретной записке, написанной в марте 1915 г. по поручению Св. Синода, он считает русский протекторат в Палестине единственным средством к примирению греков и арабов. Гроб Господень не должен становиться достоянием какой-то определенной нации, и только русское владычество способно обеспечить его наднациональный характер²².

При обсуждении в Думе в марте 1916 г. внешнеполитических задач России наряду с главной целью — овладением проливами и Константинополем — речь шла и о Святой земле. Депутат Н. Е. Марков снова поднял вопрос о том, что Палестина при заключении будущего мирного договора должна быть предоставлена в совместное владение союзников²³.

Наконец, за несколько недель до Февральской революции в Петрограде было созвано «Совещание к вопросу о положении русского дела в Святой Земле по окончании Мировой войны». Снова

выступает здесь секретарь Палестинского общества А. А. Дмитриевский с идеями о целях последнего, пятого Крестового похода; более того, на заседании звучат речи о том, что греческое православие в Палестине должно быть поглощено русским.²⁴

Последующие события отодвинули для России задачи в Палестине на второй план, а впоследствии, как известно, она и вовсе не участвовала в решении этих вопросов. Английский протекторат в Палестине осуществился.

Приложение

Архив востоковедов (архив Санкт-Петербургского института востоковедения РАН).

Ф. 120. Оп. 1. Д. 164. *Н. Бобровников*. Русские интересы в Палестине. 9 марта 1915 г.²⁵ Машинопись 16 лл. с личной подписью и датой автора. Отправлено в канцелярию Палестинского общества 11 марта 1916 г.²⁶

Л. 2. Вопрос о русских интересах в Палестине, которые должны быть приняты во внимание при заключении мира после настоящей войны, поднятый Е. П. Ковалевским с трибуны Государственной Думы, был им здесь очерчен с главнейших сторон. Несмотря на сжатость изложения, Е. П. дал не только общую схему для обсуждения вопроса, но затронул и некоторые весьма важные стороны его.

Это дает возможность при дальнейшем обсуждении придерживаться намеченной Е. П. Ковалевским программы.

1. Первое, на чем остановился Е. П., — это политическая сторона вопроса. Здесь было высказано относительно ее два мнения. Е. П., не задаваясь целью разрешить вопрос, произнес слово «кондоминиум», не настаивая, однако, именно на этом решении. Другое предположение было развито о. Мардарием, настаивавшим на завоевании Палестины Россией, «каких бы это ни стоило жертв людьми и деньгами».

Я смотрю на вопрос о Палестине, как часть большого арабского вопроса.

Исламизм, так стиравший в прошлом национальные вопросы, с каждым годом теряет свое прежде исключительное влияние на ум и сердца народов, его исповедующих. Лаисцизация мусульманского общества выдвинула на первое место

культурные, торгово-промышленные интересы и потребность распространения среди мусульман научного образования. Последнее постепенно вытесняет старую схоластику и делает настолько быстрые завоевания, что научное преподавание уже давно проникает в древнейшие твердыни мусульманской учености; так, например, в университете Эль-Асгад в Каире, по требованию софит, открыта несколько лет назад, между прочим, кафедра физики. Эта лаисизация арабского общества пробудила среди арабов национальное самосознание. В Каире мне пришлось разговаривать с арабом мусульманином, редактором выдающейся / л. 3 арабской газеты. Он определенно и отчетливо высказал, что арабы и русские естественные союзники, так как у них общий враг — турки. Пока существует Турция как великая держава, говорил редактор, — арабы будут прозябать под мертвящим турецким влиянием, погубившим арабскую науку и задерживающим умственное развитие арабов, так как турки всегда опираются на низшие инстинкты народа, на его фанатизм, на узкое понимание религии. Что касается англичан, то мы, люди, учившиеся во французских и английских школах, а также весь передовой промышленный класс будем поддерживать их авторитет, потому что, пока англичане в Египте, мы гарантированы от прелестей правоверного турецкого режима и гибели всей современной нашей культуры.

Подобных же воззрений придерживается большинство образованных арабов Сирии и Палестины, а также, вероятно, и Месопотамии; по крайней мере, относительно Багдада я имею на этот счет некоторые положительные данные.

Число образованных по-европейски арабов весьма значительно. Остановиваясь только на Сирии, достаточно указать, что в Бейруте существуют два колледжа с университетскими курсами: французский и американский, с преподаванием на арабском языке, развивающие огромную издательскую деятельность на этом языке, на весьма большое число учебных заведений, содержимых миссиями и преследующих вместе с миссионерскими и чисто образовательные цели.

Кроме того, в последнее время сильно развился один весьма важный фактор, создающий среди массы арабского населения людей, мыслящих по-европейски. Это широкие деловые связи с Европой и Америкой, куда арабы, в том числе и православные,

тысячами отправляются на заработки. Так, около десяти лет назад ко мне, как директору учительской семинарии, обращались с просьбой об учителе, который мог бы преподавать в русской школе в Буэнос-Айресе и в то же время отправлять обязанности псаломщика на арабском языке. В Южной Америке и североамериканских Штатах издается несколько газет /л. 4 на арабском языке. Многие из сиро-арабов, заработав значительные суммы в Америке, возвращаются на родину. Пожив там некоторое время, опять едут в Америку и пр.

Сближение с Европой и Америкой выводит арабов из провинциальной, так сказать, замкнутости. На чужбине и вообще при сношениях с иностранцами арабы разных местностей приучаются смотреть на себя как на единый народ; незначительная разница в местных говорах стирается в общем литературном национальном языке. Развитию и укреплению сознания национального единства сильно способствует облегчение и удешевление сношений между разными местностями арабского края: морем и по железным дорогам. Последние связали уже Сирию с Палестиной через Дамаск, скоро свяжут ее с Геджасом и Месопотамией. Таким образом, исчезает недавняя еще разобщенность отдельных местностей восточно-арабского мира, развивающегося главным образом под культурным влиянием Франции и Англии. Англичане отлично знают о зародившемся арабском национальном самосознании и давно оценили его значение. Так, лорд Кромер еще в 1908 г. на собрании одного ученого общества в Англии указал, что основное движение между арабами в настоящее время не панисламизм, а противоположный в своей сущности ему национализм. Панисламизм же может увлекать теперь лишь невежественные низшие слои народных масс, которые еще не сознают своих собственных выгод и ум которых, зачарованный несколько веков назад картинами блаженства мусульман на том свете, доселе не проснулся. Само собой понятно, что эти темные массы не могут иметь влияния на направление политических событий. Точность наблюдения англичан и правильность суждения лорда Кромера блистательно подтверждены полной неудачей провозглашения турками священной войны. Но еще до ее провозглашения для всех, кто следил за жизнью Передней Азии, было очевидно, что Германская дипломатия, толкнувшая турок на этот шаг и допустившая Вильгельма II играть унизительную для государства роль хаджи, упускает из виду /л. 5 дан-

ные современного ориентализма, который отнюдь не позволяет считать мусульман за однородную темную невежественную массу. Германская дипломатия проглядела национальное движение не только в арабском, но и вообще в мусульманском мире и сделала поэтому ряд грубых ошибок.

Россия, подобно Англии, не имеет никаких причин препятствовать развитию между арабами национального самосознания и укрепления среди них культурного влияния Европы, которое заменить своим мы не имеем никакой ни возможности, ни цели. Мы и все славянские народы в политическом отношении заинтересованы здесь более всего свободой плавания через Суэцкий канал, обеспечением себе прав на занятие торговлей и промыслами в арабских странах наравне с другими народами, свободой путешествия к святым местам для православных, католиков и мусульман русских подданных, неприкосновенностью этих мест, а также русских религиозных, культурных и научных учреждений, как существующих уже там, так и тех, которые возникнут в будущем.

Несомненно, что населенные арабами страны Месопотамия, Сирия, Аравия непосредственно при заключении мира после нынешней войны или вскоре после нее выйдут из-под турецкого ига и образуют несколько областей самоуправляющихся, под охраной и руководством европейских держав. Если Россия признает отвечающим ее интересам принять какое-либо благожелательное участие в этой охране, то оно должно относиться ко всей области, населенной арабами, а не к отдельному какому-нибудь вилайету. Поэтому я считаю безусловно невозможным говорить не только о завоевании Палестины русскими, но и о нашем с другими державами кондоминиуме в ней. Пусть арабы живут в убеждении, что им нечего опасаться Великой России и что она всегда будет только радоваться, видя культурное возрождение даровитого арабского племени.

Таковыми мне представляются наши важнейшие политические интересы в Сирии.

II. Интересы религиозные. Эти интересы не могут не волновать русских людей.

Россия, как только стала великой европейской державой, неизменно поддерживала все восточные церкви, и ныне она не может, не разрывая с прошлым, не принять мер к тому, чтобы православным церквям Востока была обеспечена полная

свобода в их внутренней жизни и неприкосновенность личных и имущественных прав в той же мере, как и всему остальному населению страны. Православные патриархии Антиохийская, Иерусалимская и Александрийская независимы друг от друга и вполне автокефальны. Живые члены, составляющие тело этих трех патриархий, ныне, за ничтожным исключением, все арабы по языку и национальному самосознанию. Таким образом, покровительство этим автокефальным, повторяю, патриархиям со стороны Русской империи никоим образом не может возбуждать против себя арабского национального чувства.

Прежде чем перейти к специальному вопросу о положении православных христиан в Сирии и Палестине, я нахожу необходимым для ясности изложения привести некоторые общие сведения.

Страна Сирия в широком смысле слова имеет площадь около 280 т. кв. километров, населения около 3 1/3 милл. (По тому и другому Сирия менее Пермской губернии.) По природе страны и ее историческим судьбам Сирию можно разделить на 4 части:

А) Северная Сирия — от Александрийского залива и верхнего Евфрата до устья р. Нар-ель-кабира и Хомса (древн. Емеса). По этой области в древности шел транзитный путь из Месопотамии к берегам Средиземного моря, обусловивший развитие городов Антиохии и Алеппо, особенно в период, когда власть Рима распространялась на Месопотамию.

Б) Южная Сирия ограничивается с юга линией, идущей от Средиземного моря, несколько южнее Тира, по южной подошве города Гермона. Это Финикия и лежащая на восток ее область, где в древности процветали Бальбек, Дамаск, Пальмира, тоже область транзита из Месопотамии к Средиземному морю. Ныне это самая богатая часть Сирии с цветущими городами Бейрутом и Дамаском.

В) Палестина, по-арабски Филистин, как географическая область ограничивается с юга линией, идущей от северо-восточной части Средиземного моря на восток.

Г) Южная Палестина — пустыня и гористая страна Петра.

Две северные части Сирии и в древности, и теперь живописнее и богаче природой двух южных. Палестина, по географическому расположению и отсутствию удобных гаваней, никогда не была путем для контактов Азии со странами, лежащими по

берегам Средиземного моря, и никогда не имела богатых торговых городов.

Вся вообще Сирия представляет собой страну, разделенную наполняющими ее горами на большое количество долин, более или менее изолированных друг от друга; население, как бы замкнутое в этих долинах, естественно складывалось в небольшие независимые государства. Лишь внешняя сила (египтяне, ассирияне, персы, греки, римляне, мусульманские завоеватели) объединяли всю Сирию или значительное число ее областей в одно государство. Теперь Сирия вся целиком входит в состав Турецкой империи и подразделена на шесть вилаетов, границы которых только частью совпадают с перечисленными выше границами естественных областей Сирии.

Мусульманское и христианское население Сирии распределяется по вилаетам так:

	Мусульман	Христиан
Алеппо	768 тыс.	183 тыс.
Зор (санджак, уезд)	99 тыс.	1, 2 тыс.
Бейрут	230 тыс.	166 тыс.
Ливан	30 тыс.	319 тыс.
Сирия (Дамаск)	585 тыс.	265 тыс.
Елькудс (Иерусалим)	251 тыс.	44 тыс.

Евреев во всех вилаетах около 90 тыс., в том числе в Иерусалимском около 40 тыс.

Л. 8. Христиане в общем числе жителей составляют несколько менее 1/3 населения; они, легко входя в общение с мусульманскими своими соплеменниками в политических, литературных и культурных работах, настолько объединяются с ними в этом, что здесь арабов нельзя подразделять ни по вероисповеданиям, ни по провинциям, откуда они происходят, — так как все являются не сирийцами, египтянами и пр., а только арабами. Гораздо труднее объединяются между собой христиане разных вероисповеданий. Причина этого лежит, между прочим, в том, что миссионерство против ислама в Турции не допущено, и усилия всех миссий направлены только к укреплению своего влияния среди лиц иных христианских вероисповеданий. Наиболее воинствующей миссией является католическая. Православие лишь защищает остающуюся еще ему верной небольшую паству, и то не везде достаточно успешно. Величайшее зло для

православия в Сирии — это панэллинизм, который стремится отстоять греческий состав иерархий и богослужения на греческом языке для сплошного арабского населения. Это стремление есть отголосок греческой мегаломании, все еще мечтающей о греческом царстве в границах Византийской империи со столицей в Константинополе.

Православный мир в Сирии разделен между двумя автокефальными патриархиями — Антиохийской (около 300 тыс. православных) и Иерусалимской (около 20 тыс.). Угроза православных арабов Антиохийской патриархии отделиться от православия побудила Россию (при обер-прокуроре Св. Синода К. П. Победоносцеве) принять сторону арабов и добиться от Оттоманской Порты утверждения православным Антиохийским патриархом избранного местным синодом сиро-араба, что имело своим последствием соответствующую национализацию этого патриархата. В Палестине этот вопрос еще не разрешен, так как значительные доходы Иерусалимского патриархата (между прочим, от бессарабских имений), которыми теперь пользуются греки, затрудняют решение этого вопроса особенно потому, как говорят /л. 9 православные палестинские арабы, что Блистательная Порта мало склонна принимать сторону бедных (арабов) против богатых (греков).

Высокопочтенный нынешний Иерусалимский патриарх блаженный Дамиан заботливо смягчает остроту отношений между арабами и греками и, надо надеяться, устранил все ненормальное в этих отношениях. Однако это есть вопрос Иерусалимской автокефальной патриархии. Русская православная церковь непосредственно или через русскую светскую власть может лишь приходить Иерусалимской патриархии на помощь в потребных случаях.

Но Россия как государство не имеет обязанности, в пределах своих прав, которые предоставлены ей трактатами с Турцией, охранять духовные и материальные интересы русских подданных, проживающих в Сирии и там путешествующих, в том числе и русских паломников. Эти последние интересы выдвигаются иногда как обязывающие Россию к завоеванию Палестины или, по крайней мере, к участию в занятии ее вооруженными силами совместно с другими христианскими державами. Я не разделяю этого взгляда. Решаюсь утверждать, что все задачи по охране христианских святынь, по обеспечению безопасности паломников и пр., а также по изучению древностей могут быть решены исклю-

чительно путем мирной деятельности русского общества даже при существующем турецком владычестве в Палестине.

Для доказательства перечислю здесь кратко те непорядки, на которые теперь иногда указывают, как на причины, побуждающие Россию к военному вмешательству в дела Палестины.

1. В Палестине во главе русских просветительных и миссионерских учреждений должен стать епископ, а не архимандрит, как ныне.

Осуществление этого желания, в чьей бы власти Палестина ни находилась, зависит только от соглашения России с Иерусалимской патриархией. Россия, как православная держава, не может учредить архиерейскую кафедру в епархии автокефального /л. 10 патриархата без его согласия. Ни Порты, ни другие державы тут ни при чем. Сколько я имел случаев узнать в Палестине об этом вопросе, волнующем многих русских паломников, лишенных возможности слушать там архиерейскую службу на церковно-славянском языке, затруднение в учреждении архиерейской кафедры создается главным образом отношениями между различными русскими ведомствами, а не противодействием греков или турок.

Я лично признаю возведение начальника русской миссии в Палестине в архиерейский сан существенно необходимым не только для удовлетворения законного желания паломников, но и для обеспечения положения русских миссионерских и вообще просветительных учреждений в Палестине, так как во главе всех инославных учреждений в Палестине стоят епископы, что ставит в общих собраниях представителей церквей представителя русских учреждений ниже представителей не только католиков и англикан, но и ниже представителей коптов и армян.

2. Удаление мусульманских привратников из Храма Воскресения в Иерусалиме.

Эти привратники не только массой богомольцев, но и образованными людьми рассматриваются как оскорбительное проявление турецко-мусульманского владычества над христианскими святынями. На самом деле это есть только проявление права наследственной собственности одной мусульманской семьи, с которым столкнется и русское, и любое христианское государство при вступлении во владение Иерусалимом. Оно может быть, конечно, экспроприровано насильственно, но при настоящих условиях — простейший и наиболее дешевый путь

для этого — это выкуп этого права. Доход привратников Храма незначителен; его можно легко определить и обратить в ренту на чисто коммерческих основаниях. Воевать для этого не стоит. Трудность в этом деле состоит в том, кого поставить вместо наследственных мусульманских привратников, так как передать это право в руки христиан одного л. 11 исповедания, при настоящем разьединении их, весьма трудно. Даже завоевание Палестины русским не разрешит этого вопроса: здесь нужно соглашение между представителями церквей, имеющих те или иные права на общую христианскую святыню.

На счет мусульманских привратников, действительно неприятно поражающих христиан при входе в храм, благочестивые христиане относят и разные нежелательные, а иногда и непристойные факты, которые, в большинстве, конечно, создаются сплетнями, но могут, без сомнения, иногда и совершаться в бесконечных темных переходах храма во время ночей, которые сотни православных русских паломников проводят в запертом с 9 часов вечера храме. Прекращение всякой не только возможности таких явлений, но и сплетен на этот счет в отношении православных могло бы вполне находиться в пределах власти представителя русской миссии, если бы ему предоставлены были средства посылать с паломниками на ночные моления в храм русских священников, вместо кавасов русского подворья, которые сопровождают паломников ныне.

Таким образом, вопрос о непорядках в храме, чинимых русскими паломниками, — наш русский вопрос, возникший на почве недостаточной согласованности наших же ведомств. В других местах собрания русских паломников, например в Назарете, Иерихоне, по-видимому, не возникает никаких осложнений подобного рода. Иерусалим же представляет для них особенно удобное место вследствие скопления значительных масс паломников, в среду которых естественно могут проникать из лиц, не живущих в подворьях Палестинского общества порочные люди, лжебогомольцы, лжемонахи и пр. Общее число православных паломников, прибывших в подворья Палестинского общества в Иерусалиме с 1 марта 1908 г. по 1 марта 1909 г., было 4582 мужчин и 2401 женщин, всего 6983 человека (Отч. Палест. общества за 1914 г. Т. XXV. Вып. II. С. 273) приведены сведения о паломниках и туристах, прибывших через Яффу л. 12 в Иерусалим в 1913 г. их было:

Русских	6878 чел.
Греков	1243 чел.
Франц. катол.	449 чел.
Армян	1252 чел.
Коптов и абиссинцев	931 чел.
Магометан	5742 чел.
Всех прочих	3723 чел.

Туристов было:

Англичан	1836 чел.
Американцев	1103 чел.
Немцев	861 чел.
Прочих	511 чел.

Всего паломников и туристов в 1913 г. было 24 428 чел. Из этого видно, что русские паломники составляют более 1/4 всех паломников. При этом надо заметить, что русские паломники проживают в Иерусалиме иногда довольно долго и оттуда совершают паломничества в другие местности, например в Назарет, куда по отчету Общества с 1 марта 1909 по 1 марта 1910 г. прибыло 2675 чел. Само собой понятно, что охрана такого значительного числа русских путешественников по Палестине не может не требовать, в дополнение к работе Палестинского общества, и особого внимания со стороны русского правительства.

Всякий, кому приходилось следить за тем, как проживают в Палестине беднейшие русские паломники, не может не признать, что возникшее по инициативе великих князей Константина Николаевича и Сергея Александровича Императорское православное палестинское общество упорядочило и благоустроило русское паломническое движение. Паломникам Общество обеспечило дешевое и удобное путешествие и пребывание в Палестине, оградило их от эксплуатации туземцев, снабдило медицинской помощью, дало при содействии русского Министерства иностранных дел полную безопасность, так что паломники всюду себя чувствуют под русским покровительством, везде л. 13 находят приют, помощь. Недочеты, которых не может не быть в таком сложном деле и которые отнюдь не следует замалчивать, лишь подчеркивают общую картину огромной работы Общества.

По уставу, утвержденному в 1882 г., Палестинское общество учреждено исключительно с ученой и благотворительной целью

и в этих видах имеет право учреждать школы и оказывать пособия местным жителям. Общество содержит в Сирии и Палестине 102 учебных заведения — две учительских семинарии и 100 училищ, почти исключительно начальных. Мне удалось видеть обе семинарии и до 10 училищ. Все они более или менее приближаются по программам и постановке дела к русским учебным заведениям. Основное отличие их от училищ, содержимых другими нациями, состоит в том, что преподавание русского языка — основного предмета русских палестинских учебных заведений — поставлено изолированно от родного языка учащихся и имеет в основе те взгляды на его преподавание, которые проникли в Россию из Пруссии в то время, когда методы онемечивания славян там переносились в училища для русских инородцев.

Две учительских семинарии, содержимые Обществом в Палестине, вообще отлично поставлены, но в том же духе преимущественного, изолированного внимания к русскому языку. Это видно, между прочим, из того, что в числе изданий Палестинского общества нет ни одного на арабском языке.²⁷ Таковое направление русских учебных заведений, открытых в Сирии для поддержания православия, устранило эти заведения от всякого соприкосновения с арабским миром и движениями в нем. Поэтому наши школы ни в малейшей степени не служат национальному движению среди арабов.

С моей точки зрения, такая постановка преподавания является относительно мало производительной затратой времени. Русские школы при этом направлении будут существовать лишь до открытия хороших арабских национальных школ. л. 14 Исключением из этого общего правила являются бейрутские учебные заведения, в которых при вдохновленном руководстве М. А. Черкасовой живет истинно миссионерский дух, с воодушевляющим прекрасно исполняемым богослужением на арабском языке, воспитывающем обучением на родном языке учащихся, и с научно поставленным изучением русского языка.

Инославные школы ведут с успехом борьбу с православными даже в таких местностях, как Хомс (Эдесса), где у православных имеются и средние учебные заведения. В Хомсе довольно давно, по-видимому, прочно укрепились православные школы, возникшие притом самостоятельно, и принятые потом в ведение Палестинского Общества. Протестанты и католики в сравнительно короткое время успели создать и свои учреждения.

Так, иезуиты, явившиеся в Хомс в 1882 г., уже имеют там 4 школы с 497 учащимися при 11 учащихся (Сообщения Пр. П. Общ. Т. XXV в. II стр. 283).

Совокупность данных о деятельности русских школ в Палестине свидетельствует, что они несомненно приносят известную пользу местному православному населению и пользуются расположением его, но не имеют связи с массой арабского населения, а потому не имеют и значения для отмеченного выше направления в жизни арабского общества.

III. Научные интересы.

Русские ученые и между ними начальники русской миссии немало занимались памятниками Палестины преимущественно с церковно-исторической стороны и немало собрали и сохранили от расхищения предметов, достойных внимания ученых, но они почти все оставляли без внимания вопросы языка и культуры современного населения Сирии и Палестины. Современная арабская литература Сирии, современная народная поэзия как бы совсем не интересуют русских. Это объясняется тем, что в области не только арабизма, но и вообще ориентализма Россия занимает среди других держав последнее место, — стоит, быть может, даже ниже Голландии. Зависит это от того, что у нас самая заброшенная Министерством народного просвещения л. 15 научная область — это ориентализм.

Так, несмотря на многократные ходатайства Восточного факультета Петроградского университета, у нас доселе нет кафедры японской литературы, а имеется, по недостатку средств, лишь доцентура. На всю огромную империю, где проживают десятки миллионов финских, тюркских, монгольских племен, имеется один материально бедствующий факультет. По арабским литературе и языку существует в России только одна научная кафедра. Существует еще преподавание арабского языка в Лазаревском институте в Москве, но там он изучается для практических надобностей; существует еще преподавание арабского языка в духовном ведомстве, именно на миссионерском отделении Казанской духовной академии, но он там изучается в связи с обличением ислама и по необходимости ограничивается тесными специальными рамками.

Все попытки пробудить интерес Министерства народного просвещения к ориентализму доселе были тщетны. Оставаясь в рамках вопроса о развитии арабизма в России, нельзя

не приветствовать мысль, высказанную Е. П. Ковалевским, об учреждении особого института для изучения арабского мира. Место такому институту, конечно, не в Иерусалиме, а в Бейруте. Таковой институт должен быть учрежден по образцу французской научной миссии в Марокко.

Само собой понятно, что одновременно с этим должно быть увеличено число кафедр арабского языка в России и восстановлен в Казани или создан при университете какого-либо другого города второй восточный факультет.

Резюмирую сказанное.

Политические интересы России не требуют завладения какой-либо части территории, населенной арабами. Напротив, эти интересы требуют невмешательства России в дела арабского мира, находящегося в сильнейшей культурной зависимости от наших союзников и искренних друзей Англии и Франции; л. 16 пусть арабский мир и продолжает развиваться под их руководством.

Специальные религиозные, научные и торговые интересы России будут, без сомнения, приняты во внимание всяким культурным правительством Сирии и Палестины. В обеих этих странах нет пустых земель, и колонизация их русскими подданными, а в том числе и евреями, есть беспочвенная фантазия. Устройство Императором Вильгельмом II нескольких немецких колоний было лишь проявлением его мечтаний о мировом господстве Германии. Арабский мир настолько компактен, что рано или поздно выкинет вон чужездные народы, выросшие на германские субсидии, сколь бы они ни казались теперь благоустроенными. Интерес России требует прежде всего мира и доброго соседства с странами, населенными арабами, процветание которых будет весьма полезно для России. Палестина же должна, как и ныне, остаться для русских страной паломничества, областью, куда русские люди будут двигаться ради совершения подвига паломничества, ради возвышающих дух молитв и размышлений.

Все же помышления залить эту страну — эту святую землю — чьей бы то ни было кровью должны быть нами искренно отброшены.

Петроград

Н. Бобровников.

Надежд(инская), 16

9 марта 1914 г.

- ¹ Биржевые ведомости. 5 января 1915 г. № 14592.
- ² Освобождение Гроба Господня (Из великих вопросов настоящей великой войны) // Историческая летопись. Март 1915 г. № 3. С. 305–311.
- ³ Биржевые ведомости. 11 февраля 1915. № 14664.
- ⁴ Л. П. К судьбам Святой Земли // Русский паломник. 1915. № 15. С. 239–240.
- ⁵ Подробнее см.: *Лисовой Н. Н.* Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX — начале XX в. М., 2006. С. 369–381.
- ⁶ Колокол 11 февраля 1915 г. № 2630.
- ⁷ Публикуется ниже в приложении к настоящей статье.
- ⁸ Текст доклада (правленая машинопись, 2 экз. и рукопись) хранится в архиве Дмитриевского (ОР РНБ. Ф. 253. Д. 37).
- ⁹ Там же. С. 3–4.
- ¹⁰ Там же. Лл. 22–24. Тексты этих документов: АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 3686, 3687, 3689.
- ¹¹ Там же. Лл. 25–26.
- ¹² Там же. Л. 28–29.
- ¹³ Прибавления к Церковным ведомостям. 1901. № 22. С. 781–786.
- ¹⁴ Там же. 22 февраля 1903 г. С. 296–298.
- ¹⁵ «Цель сближения с Востоком — лишение России ее исключительного положения на христианском Востоке» (*И. П.* Русское народное дело на христианском Востоке. Его современные нужды и потребности // Прибавления к Церковным ведомостям. 30 августа 1903. № 35. С. 1320).
- ¹⁶ ОР РНБ. Ф. 253. Д. 37. Л. 41.
- ¹⁷ Там же. Л. 42.
- ¹⁸ *Безобразов П.* Раздел Турции // Сообщения Императорского православного палестинского общества. 1916. Т. 27. С. 245–253. Разумеется, французские публицисты настаивали на праве Франции господствовать не только в Сирии, но и в Палестине. Там же. С. 207–244.
- ¹⁹ Комиссия о ликвидации Турции // Новое звено. 21 марта 1915 г. № 12. С. 17.
- ²⁰ Церковный вестник. 30 апреля 1915 г. № 17. С. 518–519.
- ²¹ *Соколов И. И.* Константинополь, Палестина и Русская церковь / *Лисовой Н. Н.* Русская церковь и патриархаты Востока. Три церковно-политические утопии XX века // Религии мира. История и современность. М., 2002. С. 186.
- ²² Там же. С. 187–192.
- ²³ Московские ведомости. 15 марта 1916 г. № 61. С. 2.
- ²⁴ *Лисовой Н. Н.* Русская церковь и патриархаты Востока. С. 149.

- ²⁵ Дата, поставленная автором в конце текста — 11 марта 1914 г. — явно ошибочна.
- ²⁶ Николай Алексеевич Бобровников (1854 г., Казань — 1921 г., Казань), сын известного ученого-ориенталиста А. А. Бобровникова, близкого друга миссионера и просветителя Н. И. Ильминского. После смерти отца был взят Ильминским в свою семью. В 1877 г. окончил физико-математический факультет Казанского университета, после чего преподавал математику в Казанской учительской семинарии. С 1891 г., после кончины Ильминского, стал директором семинарии. В 1906—1912 гг. состоял попечителем Оренбургского учебного округа. С 12 января 1909 г. член совета министра народного просвещения. В 1912 г. по поручению министерства предпринял поездку в Казахстан и Среднюю Азию, где изучал постановку учебного дела в профессиональной школе. В 1919—1921 гг. был председателем Востоковедческой комиссии Казанского университета. Бобровников развивал идеи Ильминского, был против миссионерской политики полицейскими методами, одобрял свободу вероисповедания и другие конституционные реформы. В начале XX в. выступал активным сторонником и автором концепции всеобщего начального обучения в Казанской губернии. Был женат на С. В. Чичериной, сестре советского дипломата. Автор многочисленных трудов (Обучение русскому языку инородцев. М., 1894; Внеклассное чтение в сельской школе. Казань, 1901; Нужны ли так называемые противомусульманские и противоязыческие епархиальные миссионеры в губерниях Европейской России? Казань, 1905; Школьная сеть Казанской губернии (Проект). Казань, 1905; Русско-туземные училища, мектебы и медресе Средней Азии. СПб., 1913; Война с Германией, Австро-Венгрией, Турцией. Казань, 1914; Временное положение о волостном земстве (Проект). Пг., 1916; Конtribusiция и аннексия. Казань, 1917; Фердинанд Лассаль как научный авторитет по политико-экономическим вопросам. Казань, 1905; и др.). См. о нем: *Исхакова Р. Р.* Казанская учительская семинария и ее роль в подготовке учителей для национальных школ. Казань, 2001. С. 41—42.
- ²⁷ См.: Каталог изданий Общества, который в настоящее время выдается в Канцелярии Общества (СПб., 1906 г.); в нем находится перечень изданий, назначенных исключительно для русских паломников.

И. В. Семененко-Басин

ДРЕВНИЕ ЗАПАДНЫЕ СВЯТЫЕ В РУССКОМ ПРАВОСЛАВНОМ МЕСЯЦЕСЛОВЕ XX В.

Литургические календари, мартирологи, месяцесловы святых представляют собой важнейшие памятники агиографии и в качестве таковых неизменно привлекают внимание исследователей христианской церковной истории. Одна из проблем истории славяно-русского православного месяцеслова — появление в нем так называемых *латинствующих* памятей, т. е. таких памятей святых, которые, присутствуя в западных мартиролагах, оставались неизвестны византийской традиции. Это прежде всего памяти древних западных святых, живших до разделения церквей Востока и Запада, т. е. до середины XI в. Кроме того, к *латинствующим* памятям исследователи агиографии XIX в. относили те памяти пророков, апостолов, восточных святых, которые в русских памятниках назначены на те же дни, что и в западных мартиролагах (в византийской традиции этим святым положено поминовение в другие дни)¹.

Все древнерусские месяцесловы XI — начала XII в. содержали *латинствующие* памяти; в течение XII—XIV вв. они сохранялись в южнорусских, новгородско-псковских, галицко-волынских церковно-календарных памятниках. В Новое время заглохшая было традиция вновь заявила о себе в истории русского православия. В XVII в. культурная атмосфера Киева времен митрополита Петра Могилы способствовала пробуждению интереса к агиографии Запада. Неудивительно, что святитель Димитрий Туптало, митрополит Ростовский, выпускник Киево-Могилянской коллегии, пополнил русский месяцеслов именами западных святых. В 1689—1705 гг. были впервые напечатаны его Четы-Минеи, в которых появилась 31 *латинствующая* память².

Новая рецепция памятей святых Запада в русской религиозной культуре связана с опытом беженцев XX в., познакомившихся

с образами древних мучеников и подвижников Европы. В результате Гражданской войны за пределами СССР сформировался альтернативный русский мир со своей культурно-политической и церковной жизнью. Обращение русских беженцев к агиографии было связано не в последнюю очередь с проблемой идентичности, с поиском ответа на вопрос о смысле и способе существования православия в инокультурном окружении.

Известно, что в период между Первой и Второй мировыми войнами во Франции в русских православных общинах сформировалось почитание святой Женевьевы (V в.)³, парижских епископов Дионисия (III в.) и Германа (VI в.), лионской мученицы Бландины (II в.). Сказанное относится ко всем русским православным христианам, в какой бы юрисдикции они ни состояли — Московской патриархии во главе с митрополитом Сергием (Страгородским), экзархата Константинопольской патриархии или Русской православной церкви за границей. В частности, Богородице «Всех скорбящих радости» и св. Женевьеве посвятил в 1936 г. свой приход парижский православный священник Михаил Бельский, находившийся в юрисдикции Московской патриархии.

Часть прихожан отца Михаила Бельского была объединена в братство святителя Фотия Константинопольского, сыгравшего заметную роль в укреплении западноевропейских общин Московского патриархата⁴. Стремясь распространять на Западе знания о православии, члены братства способствовали переходу в 1936–1937 гг. в православие французов, образовавших особую общину, сохранившую латинский обряд. Ядро общины составила паства священника Луи Шарля Винарта, ранее покинувшего Римско-католическую церковь и присоединившегося к православию в декабре 1936 г. уже на смертном одре. В январе 1937 г. к православию присоединился мирянин Люсьен Шамбо, которому суждено было стать преемником о. Винарта.

Новая церковная община нуждалась в правильном каноническом обустройстве. По просьбе братства святителя Фотия митрополит Сергей (Страгородский), заместитель патриаршего местоблюстителя, 16 июня 1936 г. издал указ, учреждавший православные общины латинского обряда в юрисдикции Западно-европейского экзархата Московского патриархата⁵. В указе было оговорено, что литургический календарь нового церковного сообщества содержит памяти всех святых Православной церкви,

также памяти тех западных святых, которые были канонизированы до разделения Рима и Православной Церкви⁶.

Традицию почитания западных святых со временем подхватил один из членов Фотиевского братства, Евграф Ковалевский. Рукоположенный во священника, он вышел в 1953 г. из клира Московского патриархата и возглавил (со временем — в сане епископа) собственную церковную группу, назвавшую себя Французской православной церковью. Общине покровительствовал иерарх Русской православной церкви за рубежом, архиепископ Иоанн (Максимович), усилиями которого Французская православная церковь была принята в юрисдикцию Синода РПЦЗ. В 1967 г. община Евграфа (в монастыре Иоанна Нектария) Ковалевского разорвала отношения с РПЦЗ и в дальнейшем меняла свою юрисдикционную принадлежность. Практикуя западный галликанский обряд, паства французской православной церкви почитала древних святых Запада.

Архиепископ Иоанн (Максимович), начинавший архиерейское служение в Шанхае, в течение 1951–1962 гг. возглавлял Западноевропейскую епархию РПЦЗ с кафедрой в Париже, а позже — в Брюсселе. В эти годы проявилось его благочестивое почтение к памяти древних мучеников и подвижников Западной Европы. В 1952 г. в Женеве совещание епископов РПЦЗ под председательством Иоанна (Максимовича) утвердило почитание св. Ангария, епископа Гамбургского, и установило почитание еще девятнадцати западных святых II–VII вв. Среди них мы находим широко известные имена: сонм лионских мучеников, Иларий из Пуатье, Патрик Ирландский, аббат Колумбан, святая Женеви́ева Парижская, королева Клотильда, парижские святые Герман и Клод, Викентий Леринский. В том же 1952 г. архиепископ Иоанн представил собору епископов РПЦЗ доклад «О почитании святых, просиявших на Западе»⁷, а в 1953 г. издал указ по своей Западноевропейской епархии о литургическом поминовении древних западных святых, покровителей тех мест, где проживали русские беженцы. В указе названы покровители Парижа, Лиона, Марселя, Тулузы и Тура⁸. Действия Иоанна (Максимовича) встретили сопротивление консерваторов, попрекавших архиепископа тем, что почитаемые им святые были «орудием в руках Римского престола»⁹.

Со временем традицию «русского Парижа» в области почитания святых продолжил митрополит Сурожский Антоний

(Блум), архиереей Московского патриархата в Британии. В рамках подготовки празднования 1000-летия крещения Руси, с середины 1970-х гг. в Русской православной церкви — Московском патриархате началось установление праздников новых *соборов святых*: одной епархии, целого региона (например Беларуси, Сибири) или же одного-единственного монастыря (например Троице-Сергиевой Лавры). Празднование одновременно не одному святому, но целой группе, собранной агиографом по территориальному признаку, призвано было сформулировать сакральный образ пространства, обнаружить его «тайну», продолжаящую оказывать свое воздействие на реальность и сегодня. В 1978 г. митрополит Антоний (Блум) установил праздник всех святых, в земле Британской и Ирландской просиявших. В состав британско-ирландского собора вошли, в частности, кельтские миссионеры и аскеты¹⁰.

Рецепция русской диаспорой ряда *латинствующих* памятней не была «экуменической инициативой» в смысле сближения и большей открытости христианских Церквей. Прежде всего имело место традиционное почитание святых того города или области, где живут православные христиане, безо всякой связи с повседневной жизнью Римско-католической церкви. Подразумевалось, что единственной преемницей неразделенной Церкви первого тысячелетия является Православная церковь, поэтому почитание западных святых мыслилось возвращением в истинную Церковь того, что только ей и принадлежит по праву. Таким образом русские беженцы давали ответ на вопрошание о своей идентичности. Традиция, заложенная братством святителя Фотия, а затем подхваченная архиепископом Иоанном (Максимовичем) и митрополитом Антонием (Блумом), позволила православным христианам Запада открыть еще один пласт христианской жизни, увидеть православие во вселенском масштабе. Во второй половине XX в. почитание древних западных святых прочно вошло в обиход не только русских, но и всех остальных православных юрисдикций Западной Европы.

Почитание западных святых в русской диаспоре было вызвано новым человеческим опытом беженцев и эмигрантов. В постсоветской России попытка установления почитания древнего святого Римско-католической церкви не увенчалась успехом. В 1992 г. митрополит Смоленский Кирилл (Гундяев)¹¹,

председатель Отдела внешних церковных связей Московской патриархии, выступил на заседании Синода Русской православной церкви с инициативой канонизации Войтеха Адальберта Пражского, епископа и первого миссионера в Пруссии, принявшего мученическую смерть в 997 г. В лике святых Римско-католической церкви Войтех Адальберт почитается с 1000 г. Ныне место его мученической кончины находится на территории Калининградской области Российской Федерации.

Синод передал вопрос о Войтехе Адальберте на рассмотрение Комиссии по канонизации святых, которая в 1993 г. попросила митрополита Кирилла выяснить, как относится к предполагаемой канонизации Адальберта, занимавшего Пражскую епископскую кафедру, предстоятель Православной Церкви Чехии и Словакии. Комиссия попросила также собрать сведения о чудесах от мошей Адальберта и о почитании его в народе¹². Дальнейшего хода дело о Войтехе Адальберте не получило, поскольку инициатива его канонизации в православии вызвала негативную реакцию Православной Церкви Чехии и Словакии. Надо полагать, что это не эпилог старинной традиции. Несомненно, события XX в. открыли новую страницу в истории пополнения русского православного месяцеслова памятниками западных святых. В России растет интерес к древним святым Запада¹³; многих православных христиан в нашей стране ждет открытие святости времен неразделенной Церкви.

¹ См.: *Лосева О. В.* Русские месяцесловы XI–XIV веков. М., 2001. С. 63–75.

² См.: *Сергий (Спасский), архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Владимир, 1901. Т. I. С. 274–275.

³ См.: *Lossky-Aslanoff C.* L'accueil de sainte Geneviève aux émigrés russes // *Sainte Geneviève, apôtre de l'Unité.* Paris; Bussy-en-Othe, 1996. P. 14–25.

⁴ В числе прихожан о. Михаила Бельского были Евграф Ковалевский, Максим Ковалевский и его жена Ирина Кедрова, Владимир и Магдалина Лосские, Андрей Блум (позднее — митрополит Су-рожский Антоний), Леонид Успенский.

⁵ См.: *Ковалевский Е., прот.* Вселенскость православия и Русская Православная Церковь // *Журнал Московской Патриархии.* 1946. № 10. С. 48–51; К вопросу о западном Православии // *Патриарх Сергей и его духовное наследство.* М., 1947. С. 72–76.

- ⁶ Мне неизвестна публикация указа; его перевод содержится в ротационном сборнике материалов по истории Церкви, собранных и переведенных на французский язык Лидией Александровной Успенской: *Notes et matériaux sur l'histoire de l'Eglise russe en Europe occidentale. Exarchat du Patriarche de Moscou en Europe Occidentale*. 26, rue Pécelet, Paris XVe. 1972. P. 76–81. В переводе соответствующий пункт указа читается так: «La communauté adoptera dans son calendrier tous les Saints canonisés par l'Eglise d'Orient, et surtout ne gardera que ceux d'entre les Saints occidentaux qui ont été canonisés avant la séparation de Rome et de l'Eglise orthodoxe». Благодарю Елену Львовну Майданович за возможность пользоваться в работе этим редчайшим изданием.
- ⁷ Текст доклада см.: Святитель русского зарубежья, вселенский чудотворец Иоанн / Сост. А. Леднев и Е. Лукьянов. М., 1998. С. 498–515.
- ⁸ Текст указа см.: Там же. С. 592–593.
- ⁹ Подробнее о почитании Иоанном Максимовичем западных святых первого тысячелетия см.: *Серафим (Роуз), иером., Герман (Подмошенский), игум.* Блаженный Иоанн Чудотворец. Предварительные сведения о жизни и чудесах архиепископа Иоанна (Максимовича) / Пер. с англ. М., 1993. С. 65–68; Святитель русского зарубежья... С. 63–66, 498–515, 592–593; *Шохин В.* Святой равноапостольный Ангарий — просветитель Скандинавии // Альфа и Омега. М., 1999. № 2 (20). С. 228–232.
- ¹⁰ Подробнее см.: Патерик новоканонизированных святых / Под рук. архим. Макария (Веретенникова) // Альфа и Омега. 2000. № 1(23), 2(24). Именной перечень собора см.: Альфа и Омега. 2000. № 2(24). С. 240–242.
- ¹¹ Ныне — в сане Патриарха Московского и всея Руси.
- ¹² См.: Канонизация святых в XX веке. М., 1999. С. 222.
- ¹³ Православные авторы уже не раз обращались к данной теме; например, см.: *Шабанов А., прот.* Святой Патрик, епископ и просветитель Ирландии. Тверь, 2000.

ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ

В. Е. Язькова

**«ДУЭЛЬ С ЦЕРКОВЬЮ»:
К. Б. КАВУР И ПОЛИТИЧЕСКАЯ БОРЬБА В ИТАЛИИ
ПО ВОПРОСУ О ПРЕРОГАТИВАХ СВЕТСКОЙ
И ДУХОВНОЙ ВЛАСТЕЙ (1859–1861 гг.)**

Свободная церковь в свободном государстве.

К. Б. Кавур

Проблема взаимоотношений церкви и государства оставалась актуальной еще со времен возникновения и утверждения христианства. На протяжении последних двух тысяч лет характер этих взаимоотношений был зачастую обусловлен борьбой за власть и стремлением к взаимному подчинению, что заставляло задуматься о жизнеспособности таких моделей сосуществования духовной и светской властей, как теократическое правление или же, напротив, полное подчинение церкви государству.

Представляется поэтому важным изучение теоретических и практических основ различных моделей взаимоотношений церкви и государства с учетом конкретных исторических условий. Интерес к либеральной модели этих взаимоотношений и ее ценность определяются сегодня самой логикой развития правового государства. В связи с этим было и остается актуальным рассмотрение концепции выдающегося политического деятеля европейского масштаба Камилло Бензо ди Кавура — председателя Совета министров Сардинского, а с 1861 г. Итальянского королевства.

Признанный лидер либералов Пьемонта, он где-то напрямую, где-то посредством тайных переговоров добивался ликвидации территориальной раздробленности страны и обретения

Италией независимости. При этом Кавур неизбежно сталкивался с противодействием папства: создание единого королевства угрожало самому существованию теократического государства. Реакционное духовенство Пьемонта, ставшего в 50-х гг. XIX в. центром объединительного движения, оказывало ожесточенное сопротивление политике Кавура, что вынуждало его добиваться разграничения полномочий светской и духовной властей, определить статус церкви в Сардинском королевстве, а после создания Итальянского королевства — в будущем едином государстве. Таким образом, позиция Кавура в вопросе о взаимоотношениях церкви и государства определялась самой спецификой итальянского Рисорджименто, условиями сосуществования и, в ряде случаев, противостояния светской и теократической властей.

Целью данной статьи является рассмотрение одного из наиболее напряженных этапов политической деятельности К. Б. Кавура на посту председателя Совета министров Сардинского королевства (1859–1861 гг.), когда, встав перед необходимостью завершения объединения страны¹ и решения так называемого «римского вопроса»², Кавур провозгласил в 1861 г. историческую формулу «Свободная церковь в свободном государстве». Этим же периодом ограничены и хронологические рамки настоящей статьи.

В отечественной исторической науке проблеме эволюции политических взглядов Кавура по вопросам взаимоотношения церкви и государства не было уделено специального внимания. Недостаточный интерес к этому вопросу объяснялся прежде всего стремлением изучить радикальное направление в итальянском Рисорджименто. Поэтому политика лидера либералов Пьемонта зачастую рассматривалась в тесной взаимосвязи с более широкими процессами, протекавшими на Апеннинском полуострове³.

Большую ценность представляют свидетельства и комментарии одного из первых биографов Кавура Н. А. Добролюбова — современника и очевидца происходящих событий, находившегося в Турине в 1860–1861 гг. Его статьи и эссе, опубликованные в журналах «Современник» и «Свисток» в марте и июле 1861 г.⁴, стали первыми в отечественной историографии работами, посвященными осмыслению политического кредо сардинского премьер-министра. С тех пор и вплоть до недавнего времени отечественная историография не уделяла должного внимания

политической концепции Кавура и его позиции в церковном вопросе.

В 1995 г. в Москве вышла в свет коллективная монография «Либерализм Запада», один из разделов которой посвящен эволюции либерализма в Италии. Рассуждая о значении и смысле кавуровской формулы «Свободная церковь в свободном государстве», Е.С. Токарева пришла к выводу о том, что политика, выработанная Кавуром по отношению к церкви, оказала заметное воздействие на последующее развитие итальянского государства. По мнению исследователя, идеи Кавура в этом вопросе основывались на убежденности в необходимости свободы ассоциаций и свободы совести⁵.

В отечественной исторической литературе следует особо отметить исследования М. А. Чепелкина и О. В. Серовой. В монографии М. А. Чепелкина⁶, посвященной внешней политике России в Западной Европе в первые годы после Крымской войны и роли российской дипломатии в создании единого итальянского государства, рассмотрены отдельные аспекты политики Кавура по урегулированию «итальянского вопроса» в 1856–1861 гг.

К той же теме и к тому же периоду обратилась О. В. Серова в своей работе о внешней политике Кавура и его взаимодействии с российскими дипломатами в 1856–1861 гг.⁷ Автор воссоздал широкую картину участия России в дипломатических акциях, приведших к образованию Итальянского королевства. Однако «римский вопрос» и связанная с его урегулированием деятельность главы кабинета освещены в монографиях М. А. Чепелкина и О. В. Серовой исключительно в той мере, в какой это затрагивало интересы российской дипломатии в указанный период.

Обстоятельства «интеллектуального мужания» Кавура в условиях реакции 30–40-х гг. XIX в. в контексте развития итальянского либерализма затронуты в статье З. П. Яхимович. Автор признал, что дискуссии последних десятилетий в Италии по вопросам итальянской идентичности в целом диктуют необходимость новых подходов к проблеме освобождения Италии и сплочения патриотических сил в борьбе за независимость и свободу⁸.

В зарубежной, и прежде всего итальянской, историографии интерес к личности Кавура, его формированию как политического и общественного деятеля, практической деятельности, в том числе — к истории происхождения знаменитой формулы кавуровского либерализма «Свободная церковь в свободном

государстве» не пропадал у исследователей различной политической ориентации.

Авторы целого ряда трудов по всеобщей истории и истории Италии посвятили особые разделы «римскому вопросу» и путям его разрешения⁹. Анализируя содержание дискуссий по проблемам взаимоотношения церкви и государства и эволюции политических воззрений Кавура, они приходят к единодушному мнению, что знаменитая формула «Свободная церковь в свободном государстве» явилась квинтэссенцией взглядов политика, хотя споры о содержании этого тезиса не прекращались на протяжении всего XX в.¹⁰ «Одни считали возможным заявить, — писал, к примеру, Д. Дзаникелли, — что... [принцип] свободы церкви был всего лишь политической уловкой, с помощью которой Кавур рассчитывал... получить Рим; другие, напротив, полагали, что он ... провозгласил идею, явившуюся плодом многолетних раздумий... На самом деле истина — посередине. Кавур не был ни философом, ни теоретиком, ни ученым, он был государственным деятелем, а потому принципы, которые он излагал... могли быть обнародованы лишь в том случае, если бы с политической точки зрения он посчитал их полезными и необходимыми». Продолжая свою мысль, Д. Дзаникелли утверждал: «В этом смысле провозглашение свободы церкви было политическим маневром — не грубым ...основанным на глубоком убеждении, — если хотите, — но все же маневром»¹¹. Эту точку зрения отстаивает и ряд других авторов¹².

Представители католической школы, напротив, полагали, что к рождению тезиса «Свободная церковь в свободном государстве» Кавура привела искренняя вера в торжество свободы¹³, и в этом смысле Кавур не был оригинален в своей трактовке этой проблемы, а лишь примкнул к наследию итальянских либералов 40–50-х гг. XIX в.¹⁴ Отвергая обвинения в неискренности Кавура, сформулировавшего принципы сосуществования церкви и государства в будущей единой Италии, А. К. Йемоло заявлял: «Безусловно, формула отвечает всей его политической концепции...»¹⁵

Огромный вклад в изучение религиозных воззрений Кавура сквозь призму основных течений итальянской общественно-политической мысли внесли работы приверженцев «этико-политической» школы Б. Кроче, представителей либеральной историографии 30–50-х гг. XX в. Л. Сальваторелли и Ф. Руффини¹⁶.

Монография другого видного представителя «этико-политической» школы второй половины XX в., убежденного кроччанца Дж. Спадолини¹⁷, интересна тем, что автор рассматривал события политической жизни Италии, и прежде всего «римский вопрос», сквозь призму общественно-политических течений внутри самого Рима. Попытку же примирения с папством на основе принципа «свободной церкви в свободном государстве» исследователь назвал «дуэлью с церковью».

При анализе политического наследия пьемонтского министра другой представитель либеральной историографии Р. Ромео¹⁸ придерживался, вслед за историками кроччанского направления А. Омодео¹⁹ и Ф. Шабо²⁰ традиционных для «этико-политической» школы интерпретаций, в которых отчетливо прослеживаются либеральные симпатии автора. Главным оппонентом Ромео стал известный английский исследователь Д. Мэк-Смит²¹, чьи оценки, напротив, были определены выраженным «антимакиавеллизмом» автора и сближались с трактовками демократической школы. В вышедшей в 2008 г. монографии по истории Италии с 1861 по 1997 г. Мэк-Смит пришел к выводу, что достижению национального единства в равной степени способствовал «теоретический либерализм и практический макиавеллизм» Кавура²². В отличие от Р. Ромео, Д. Мэк-Смит полагал, что, провозглашая в парламенте свой знаменитый тезис «Свободная церковь в свободном государстве», Кавур не задумывался о его содержании и тем более воплощении на практике²³.

Интерес к политической деятельности Кавура не увядал и в недрах «левого» крыла итальянской историографии. Отношение видного представителя этого направления в межвоенный период П. Гобетти к пьемонтскому премьеру было продиктовано трактовкой Рисорджименто как «неудавшейся революции»²⁴. Историю Италии в этот период он назвал «монологом» Кавура²⁵, вся деятельность которого, в том числе и в церковном вопросе, была подчинена задаче создания основ светского либерального государства²⁶.

Сочинениям представителей демократического крыла итальянской историографии²⁷ и историков-марксистов послевоенного периода Дж. Канделоро, Р. Виллари, Дж. Прокаччи, П. Алатри²⁸ присуще стремление выявить общие закономерности Рисорджименто. Размышляя о содержании кавуровской

формулы, они пришли к выводу, что эта концепция основана на трактовке свободы в либеральном светском ключе, при котором этика отношений строилась на отличном от традиционной католической этики фундаменте, а реформированной, возрожденной к новой жизни церкви предлагалось стать консервативной опорой гражданского общества²⁹. «В самом деле, — писал Дж. Канделоро, — исследования, посвященные культурному и идейному формированию Кавура, показали, что принцип свободы церкви, понимаемой как отделение церкви от государства, был одним из главных аспектов его либерализма»³⁰.

Эта точка зрения получила развитие в трудах приверженца демократической школы, авторитетного современного исследователя Рисорджименто Л. Кафанья, внесшего существенный вклад в изучение политического наследия Кавура. Отдавая должное либеральной историографии, и в частности Б. Кроче, А. Омодео, Ф. Шабо и Р. Ромео, Кафанья в то же время свободен от присущей этим авторам излишней апологетичности в трактовке Кавура³¹.

На протяжении всего XX в. «римский вопрос» неизменно вызывал интерес исследователей различных историографических школ, рассматривающих проблему в правовом, дипломатическом, политическом и философско-теологическом измерениях³².

Перечень трудов отечественных и зарубежных исследователей наследия К. Б. Кавура, разумеется, далеко не полон. Посвященные этой проблематике работы итальянских исследователей весьма многочисленны. Ознакомление как с наиболее общими трудами по истории объединения Италии, так и со специальными работами создает тем не менее представление о достаточно разноречивых позициях их авторов. Историкам поэтому предстоит еще большая работа по осмыслению наследия такого крупного итальянского политика XIX в., каким был К. Б. Кавур.

* * *

Позиция Кавура в «римском вопросе» в первой половине — середине 1859 г. была продиктована соображениями политического характера. Убежденный сторонник провозглашения Рима столицей единой Италии, Кавур понимал в то же время, что судьба понтифика, а тем более ущемление его прав вызовет

гнев всех католических правительств Европы, в том числе союзной Пьемонту Франции. Поэтому, полагал глава кабинета, вхождение папских владений в состав Итальянского королевства должно произойти не насильственным путем, а в результате добровольного отказа Пия IX от светской власти, что исключит возможность политического или военного вмешательства в дела страны со стороны третьих государств³³.

В своей политической деятельности Кавур, занимавший в этот период пост председателя Совета министров, рассматривал «римский вопрос» в тесной взаимосвязи с проблемой соотношения светской и духовной властей в будущем Итальянском королевстве, что нашло отражение как в ходе его секретных переговоров с Пием IX, открывшихся в Риме в ноябре 1860 г., так и в его парламентской деятельности. Осенью 1860 г. нерешенным оставался и «венетский вопрос», судьба которого зависела от дальнейших переговоров с оккупировавшей область Венето Австрией. Однако, учитывая военное могущество Австрийской империи и неблагоприятную для Сардинского королевства международную конъюнктуру, его трудно было быстро разрешить, не ввязываясь в новую войну. Тогда как «римским вопросом» надлежало, по мнению Кавура, заняться немедленно, открыв переговоры с Пием IX. С этой целью в Риме были мобилизованы тайные агенты Кавура — известный профессор Д. Панталеони³⁴, пользовавшийся большим уважением сардинского премьера, и видный философ и теолог К. Пассалья³⁵.

Окружение Пия IX встретило их недоброжелательно. Вторжение сардинских войск в Марке и Умбрию и, в частности, позиция Наполеона III, не препятствовавшего в этом вопросе пьемонтскому руководству, немало обеспокоило курию. Ряд видных деятелей папской канцелярии предлагали занять в отношении Турина более доброжелательную позицию, однако в этом вопросе они неизменно встречали противодействие со стороны статс-секретаря Пия IX кардинала Антонелли. Тем не менее Панталеони и Пассалья решили прозондировать почву и принялись за работу. Однако уже в самом начале переговоров стало ясно, что Пий IX вовсе не склонен к заключению перемирия и по-прежнему враждебен к Пьемонту. Это, в свою очередь, давало возможность Кавуру пойти на тонкий политический маневр: разработать широковещательные заявления о примирении и — в случае отказа папы вести дальнейшие переговоры —

передать их немедленной огласке. «Такое предложение, — писал Панталеони, — будучи обнародованным, тотчас же обнаружило бы притязания и жадность политических прелатов, сокрытые под религиозным покровом, и обеспечило бы нам поддержку европейского общественного мнения»³⁶.

С этих пор Панталеони, не прекращая попыток убедить Пия IX в необходимости открыть официальные переговоры по «римскому вопросу», напряженно работал над проектом конвенции между Италией и папством, который он направил Кавуру 20 ноября 1860 г.³⁷ Примерно через неделю глава Кабинета вернул Панталеони этот проект с поправками и дополнениями. Здесь в наиболее четком виде сформулирована концепция взаимоотношений церкви и государства в новом Итальянском королевстве.

В первой статье был провозглашен принцип «Свободная церковь в свободном государстве», напротив которого в черновом варианте значилось лаконичное кавуровское «одобряю»³⁸. Статья 5 проекта Панталеони предоставляла понтифику полную свободу в области религиозной догматики и духовного образования, на что Кавур наложил следующую резолюцию: «Одобряю, разумеется, в том случае, если [его] вмешательство в гражданскую сферу будет исключено»³⁹. Что же касается опубликования церковных документов, то, по мнению Кавура, их издание должно производиться в соответствии с основными законами Итальянского королевства, с учетом важнейших демократических свобод. Одобрение Кавура вызвали статьи 8, 9 и 10 проекта Панталеони, предоставляющие первосвященнику абсолютную свободу общения с духовенством королевства и созыва синодальных собраний. Вопрос о размерах материального обеспечения клира должен быть разрешен в результате специальной договоренности понтифика с Итальянским королевством. Не вызвали возражения Кавура и статьи 15 и 18-я, провозглашавшие свободу проповеди (в том случае, если не нарушаются гражданские законы и общественный порядок) и деятельности церковных общин и религиозных конгрегаций. В свою очередь, государство обязывалось не вмешиваться в процесс назначения епископов и признавало за духовенством право основывать церковные школы, альтернативные государственным, в чем ясно просматриваются отголоски кавуровских речей в парламенте середины 50-х гг. XIX в. Что же касается государственного школьного и университетского об-

разования, то оно, по мнению, Кавура, должно быть поручено гражданским лицам и ограждено от вмешательства духовенства в учебный процесс⁴⁰.

Таким образом, согласно проекту соглашения Панталеони-Кавура, церкви в новом Итальянском королевстве отводилось видное место. «Может ли Церковь желать большей гарантии независимости и господства нежели та, какую она получит, вновь обретя власть над душой и сознанием людей?»⁴¹ — писал Панталеони в составленном с учетом кавуровских замечаний «Меморандуме». В этом документе он обосновывал необходимость для церкви встать на путь незамедлительного примирения с Итальянским королевством⁴². Подводя итог, Панталеони писал: «Во взаимоотношениях между церковью и государством необходимо следовать принципу: Свободная церковь в свободном государстве... Тогда церковь получит свободу в области проповедования, образования и назначения епископов без давления со стороны государства»⁴³.

В то время как Панталеони напряженно работал над «Меморандумом», Наполеон III принял не менее активное участие в рассмотрении «римского вопроса», подготовив альтернативный проект примирения между папством и Италией. Этот документ осторожно обходил проблемы ликвидации светской власти пап и предусматривал возвращение Пию IX Марке, Умбрии и некоторых других его владений с условием, что папа назначит своим наместником в этих областях Виктора Эммануила II и не станет препятствовать замене французского гарнизона в Риме итальянским. Наполеон III поставил под сомнение вероятность успеха проекта Панталеони-Кавура, провозглашавшего фактическое отделение церкви от государства в едином Итальянском королевстве⁴⁴. В Турине же к проекту Наполеона III отнеслись без особого энтузиазма: возвращение Пию IX только что присоединенных областей и предоставление ему большой политической власти не отвечало более устремлениям итальянского кабинета и означало бы фактический возврат к положению до начала октября 1860 г.

В начале 1861 г. Кавур предпринял новые попытки прийти к соглашению с Пием IX: в январе он вместе с М. Мингетти, единственным министром, знавшем о ходе переговоров, выработал окончательный текст проекта соглашения с папством, который Пассалья должен был предложить вниманию

понтифика в середине февраля 1861 г. Месяцем раньше в Турин пришла телеграмма о готовности папы рассмотреть «римский вопрос», о чем кардиналу Сантуччи заявили Пий IX и кардинал Антонелли. То же впечатление от разговора с высшими католическими иерархами вынес и Пассалья. Кавур искренне рассчитывал на успех предприятия. «Я надеюсь, — писал он Пассалья 21 февраля, — что еще перед приходом Пасхи Рим пришлет мне оливковую ветвь, символ вечного мира между церковью и государством, папством и Италией. Если это случится, ликование католиков превзойдет ту радость, которую произвел девятнадцать веков тому назад вход Господень в Иерусалим»⁴⁵. Между тем дело приняло иной оборот. На вопрос Пассалья о причине недоверия курии к Кавуру, пользующемуся огромным авторитетом в Европе, кардинал Антонелли ответил: «Я уважаю графа как непревзойденного политика; мне лишь жаль, что он отстаивает неправо дело»⁴⁶. Кавуровские агенты долгое время ждали удобного случая предъявить Пию IX текст Меморандума, но этот случай так и не представился. 19 февраля понтифик передал через кардинала Антонелли, что переговоры с Сардинским королевством в дальнейшем поставят под вопрос существование светской власти пап и, следовательно, неуместны. В середине марта Пассалья и Панталеони было решительно отказано в новых аудиенциях по интересующим их вопросам⁴⁷, что означало, в сущности, провал тайных переговоров, инспирированных К. Б. Кавуром в ноябре 1860 — марте 1861 г. Пассалья был отлучен от ряда церковных таинств и вместе с Панталеони покинул Рим. Сообщая об этом событии в Санкт-Петербург, российский посол Н. Д. Киселев отмечал, что папское правительство высылало за пределы государства любого гражданина, замешанного, по его мнению, в сговоре с Пьемонтом, и строго взыскивало с тех, в чьей лояльности сомневалось. По свидетельству главы российской миссии, факт высылки Панталеони и Пассалья был интерпретирован как существенное устрожение политики курии в отношении «приверженцев партии прогресса и объединения Италии»⁴⁸.

Между тем основания для подобной политики действительно были. В марте 1861 г. по Риму прокатилась волна выступлений в поддержку Пьемонта⁴⁹. Пий IX пребывал в крайнем раздражении. 18 марта, отлучив от церкви правительство Турина, понтифик в приступе ярости так заклеил кардинала Сан-

туччи, что тот сошел с ума и через несколько месяцев умер⁵⁰. В аллокуции *Jamdudum cernimus* от 18 марта 1861 г. Пий IX провозгласил, что святой престол не собирается поддаваться лицемерным советам «революционной партии», просящей понтифика примириться с новым положением дел в Италии, поскольку эти инсинуации направлены исключительно на то, чтобы подорвать основы церкви и вынудить курию признать незаконную аннексию ее территорий⁵¹. «Уже давно, с тех пор как идет ожесточенная война между истиной и заблуждением, добродетелью и пороком, светом и тьмой, — заявлял Пий IX, — римского первосвященника просят примириться с прогрессом, либерализмом и, как говорится, с современной цивилизацией... Но возможно ли подобное соглашение, если эта современная цивилизация порождает бесчисленные ошибки и ложные принципы, противоречащие католической религии и доктрине?»⁵² Эти ошибки, по словам понтифика, состоят в том, что так называемая «современная цивилизация» позволяет свободно распространять безверие, доверяет государственные должности неверующим, открывает их детям доступ в католические школы, высказывает враждебное отношение к религиозным братствам, противится попечительству духовенства над просвещением, лишает святой престол законных владений, поощряет распущенность в нравах, стремится «ослабить, а возможно, и ниспровергнуть саму церковь Христову». И в завершение речи Пий IX с негодованием обращался к своей пастве: «Так может ли римский первосвященник протянуть руку дружбы такой цивилизации и заключать с ней договоры и союзы?»⁵³ По сути дела в аллокуции от 18 марта 1861 г. Пий IX стремился доказать нелогичность и непоследовательность политики Турина. Понтифик подчеркивал, что, с одной стороны, итальянское правительство стремится упразднить светскую власть, «лишая Святой престол его законных владений» и «ниспровергнуть церковь Христову», притесняя духовенство и религиозные ордена; а с другой — фактически нарушает существующие конкордаты между Святым престолом и правящими домами, основанные на незыблемом принципе «союза священства и империи». На этом основании Пий IX официально отклонил возможность каких бы то ни было дальнейших переговоров с Туринском о ликвидации светской власти понтифика и вхождении папских владений в состав единого государства.

Переговоры были сорваны. Причина отказа понятна: это произошло, потому что итальянское государство предложило в обмен на упразднение светской власти понтифика принцип отделения церкви от государства, законодательно закрепленный в соответствующем меморандуме. Для папы же отделение было не благом, которым церковь могла бы компенсировать потери, понесенные ею в результате упразднения светской власти, а лишь еще одним злом вдобавок к уже существующему. Предметом переговоров, таким образом, становился не только и не столько вопрос о будущем светской власти пап, сколько вообще проблема взаимоотношений церкви и государства в будущей Италии.

Во второй половине марта 1861 г. в итальянском парламенте открылись дебаты по «римскому вопросу». 25 марта умеренный либерал Одино, перечислив в своем выступлении те злоупотребления, которые практиковались папством в отношении подданных, и высказав мысль о несовместимости принципа светской власти пап с идеей прогресса и поступательного исторического развития, обратился к Кавуру с запросом о справедливости слухов о якобы ведущихся в Риме тайных переговорах с Пием IX⁵⁴. Кавур ответил депутату в знаменитой речи от 25 марта 1861., где он официально изложил свою позицию в «римском вопросе»⁵⁵.

По мнению Кавура, достижение национального единства произойдет лишь тогда, когда Рим сможет стать столицей Италии: «Столицу, господа, выбирают не по климатическим, топографическим и даже не по стратегическим соображениям, в противном случае Лондон вряд ли бы стал столицей Великобритании... Рим же — единственный город Италии, прошлое которого связано не только с историей коммун; вся история Рима со времен цезарей до наших дней... свидетельствует о том, что именно этот город призван стать столицей великого государства»⁵⁶. Как страстный призыв звучали 25 марта слова Кавура: «Я сказал, господа, и утверждаю вновь, что Рим, только Рим должен быть столицей Италии»⁵⁷. С Римом, подчеркнул премьер, связаны идеалы величия и славы, без которых «не произошли бы многие горести и трагедии, отметившие историю объединенной Италии, но без которых, возможно, не было бы и самой Италии»⁵⁸.

Вместе с тем, продолжал Кавур, «наше вступление в Рим должно состояться при согласии Франции; кроме того, при-

соединение этого города к остальной Италии должно произойти таким образом, чтобы оно не было истолковано широкой массой католиков Италии и за ее пределами как свидетельство порабощения церкви... Мы должны вступить в Рим, но так, чтобы органы гражданского управления не распространили своей власти на церковные порядки»⁵⁹. Далее Кавур перешел к доказательству того, что подлинная независимость понтифика, его достоинство и свобода церкви могут быть обеспечены путем разделения двух властей, путем провозглашения принципа свободы, широко и лояльно применяемого в отношениях гражданского общества с обществом религиозным⁶⁰. Причем в этом случае понтифик получит наибольшие гарантии: итальянцы — убежденные католики и никогда не посягали на церковь. Выдающиеся мыслители Арнольд Брешианский, Данте, Савонарола, Сарпи и даже Джанноне выступали не против католицизма, а против светской власти. Когда же свершится упразднение этого пережитка прошлого, «ни один народ не будет относиться к понтифику нежнее и более горячо заботиться о его личной свободе и о свободе церкви, чем итальянцы, — провозгласил Кавур. — Принцип свободы, я повторяю, соответствует истинной натуре нашей нации»⁶¹. Заявив, что отныне независимость папы может быть гарантирована этим великим принципом, глава кабинета отметил, что история знает немало случаев, когда римские первосвященники, метая громы и молнии против светских правителей, впоследствии заключали с ними мир и союзы на благо Италии и церкви.

Если же папство откажется идти на компромисс, то вступление в Вечный город состоится в любом случае, с согласия Рима или без него, подчеркнул Кавур. Сразу же после упразднения светской власти в Италии будет провозглашен принцип разделения двух властей и принцип свободы церкви. Когда же это произойдет, когда национальный парламент утвердит этот великий принцип, когда всему миру станет ясно, что итальянцы не собираются посягать на религию отцов, а, напротив, питают к ней уважение и ратуют за ее процветание, большая часть католиков оправдает итальянцев⁶².

27 марта 1861 г. Кавур обратился к Пию IX с призывом «заключить мир между церковью и государством». «Святой отец, — заявил глава кабинета, — светская власть больше не является для вас гарантией независимости, откажитесь от нее, и тогда мы

дадим вам ту свободу, которой вы в течение трех веков безуспешно добиваетесь от всех крупных католических держав. Какую-то часть этой свободы вы пытались вырвать путем конкордатов, в соответствии с которыми вы, о Святой отец, были вынуждены пожаловать взамен весьма сомнительных привилегий, которые предоставляли Вам светские государства..., право использования духовного оружия...»⁶³ Церковь же, утверждал Кавур, может быть истинно свободной лишь в том случае, если она занимается исключительно духовной деятельностью. Всякое вмешательство в политику, во внутренние дела других государств и дипломатическое давление на них неминуемо влекут за собой лицемерие, обман и сделки с совестью — неизбежный итог борьбы за власть, что в корне несовместимо с самим духом религии. Поэтому, упразднив светскую власть пап, Итальянское королевство «освободило бы» первосвященника от необходимости участвовать в политической борьбе ради поддержания своего авторитета как светского государства. Это позволило бы ему сосредоточиться на «божественном», непосредственно относящемся к сфере его компетенции. Государство же, по замыслу Кавура, отказывалось от всякого вмешательства во внутренние дела церкви и предоставило бы понтифику невиданную прежде свободу в осуществлении своей духовной функции. «Мы, ваши союзники и преданные сыны, — заявил Кавур, — предлагаем вам без каких бы то ни было ограничений то, что вам так и не удалось добиться от этих держав... мы готовы провозгласить в Италии этот великий принцип: *Свободная церковь в свободном государстве*»⁶⁴.

Размышляя о том, чисто ли прагматическими мотивами руководствовался Кавур, формулируя знаменитый тезис, хотелось бы возразить исследователю У. Марчелли, отстаивавшему подобную точку зрения⁶⁵, следующим образом. Безусловно, в выступлениях Кавура в палате депутатов зачастую чувствуется определенная дань времени, традициям политической культуры той эпохи, увлечение красивой фразой. Представляется, однако, неверным, что свобода церкви была для Кавура исключительно средством политического торга и орудием пропаганды: на самом деле, формула «Свободная церковь в свободном государстве» явилась неотъемлемой частью кавуровской концепции либерализма: «Мы верим, — говорил он, — что принцип свободы должен применяться как к религиозному, так и к граж-

данскому обществу; мы хотим экономических свобод и свобод в сфере управления; мы хотим полной и абсолютной свободы совести и политических свобод, совместимых с поддержанием общественного порядка, и, наконец, как необходимый итог из всего сказанного выше — мы хотим, чтобы принцип свободы применялся в отношениях между церковью и государством»⁶⁶.

Речи от 25 и 27 марта 1861 г. принесли К. Б. Кавуру самый крупный успех за всю его парламентскую деятельность, сделав его автором знаменитой формулы итальянского либерализма «Свободная церковь в свободном государстве». Однако на самом деле этот тезис имел более глубокие корни, и Кавур понимал это, опираясь на концепции своих предшественников.

Уже в 1835 г. в знаменитом труде «Демократия в Америке» А. де Токвиль впервые высказал мысль о том, что в обществе, где церковь отделена от государства, гораздо быстрее можно прийти к социальному согласию, не ущемляя ни религиозных, ни гражданских интересов⁶⁷. В этой связи он обратился к конституции штата Нью-Йорк: «Поскольку призванием священников является служение Богу и забота о наставлении души, их не следует отвлекать от выполнения этих важных обязанностей; в связи с этим ни один пастор или священник... не может быть назначен ни на какую государственную или военную должность», — гласила конституция⁶⁸. По мнению Токвиля, подобное решение религиозного вопроса в Америке более чем оправдано, поскольку отделение церкви от государства в том виде, в каком оно практикуется в Соединенных Штатах, дает возможность церкви быть независимой в полной смысле этого слова: «Политическая жизнь в Америке постоянно подвергается воздействию реформаторов, — писал Токвиль. — И если бы американцы не позаботились об отделении религии от политики, какое место она смогла бы занять среди постоянно меняющихся мнений людей? Во что борьба партий превратила бы то уважение, которое должно воздаваться религии?»⁶⁹

По мнению швейцарского либерального протестанта А. Вине, только отделение церкви от государства сможет гарантировать первой абсолютную свободу. «Я не говорю вам, отделитесь от вашей церкви, — писал он, — но отделите вашу церковь от государства. Речь не идет о ее разрушении, но о предоставлении ей свободы»⁷⁰. Религия, продолжил А. Вине, — дело сугубо личное, и сам факт существования государственной религии

компрометирует в сущности ее священный характер⁷¹. А потому только “свобода может дать жизнь религии”⁷² и привести человека в лоно церкви.

В 1861 г. видный представитель французского либерально-католицизма Ш. де Монталамбер заявил уже после смерти Кавура, что последний «украл» у него формулу «Свободная церковь в свободном государстве». «Мы заимствовали в Бельгии, — писал он в 1863 г., — примеры, идеи и решения, нашедшие свое выражение в уже знаменитой формуле «Свободная церковь в свободном государстве, которая, хотя и была украдена и пущена в ход одним великим преступником, останется тем не менее символом наших убеждений и надежд»⁷³. Не следует забывать, однако, что, обращая свой гнев на Кавура, Монталамбер вынужден бы признать, что именно благодаря ему формула обрела известность.

В отличие от А. Вине, провозглашавшего принцип полного отделения церкви от государства во имя свободы совести и свободы личности⁷⁴, Ш. Монталамбер занимал в этом вопросе более умеренную позицию, утверждая, что политика Кавура приведет в Италии к ущемлению свобод церкви⁷⁵: «Нет, нет, — писал он Кавуру, в 1860 г., — Вы принесете не свободу, Вы принесете насилие...»⁷⁶ Далее Монталамбер заявлял: «Я ни в чем с Вами не солидарен. Слава Богу, Ваша политика — не моя. Вы выступаете за крупные централизованные государства, я — за маленькие и независимые... Вы за единую Италию, я — за итальянскую конфедерацию... Вы уничтожаете светскую власть понтифика, я же защищаю ее всеми силами моего разума...»⁷⁷

В статье «Религиозная проблема в Рисорджименто» Л. Сальваторелли признает абсурдным высказывания Монталамбера о «краже» формулы, мотивируя это тем, что сама по себе в отрыве от политики она ничего не значит. Кроме того, на оформление кавуровского тезиса оказал воздействие не только французский либеральный католицизм. Становление этой концепции происходило под влиянием традиции и практики юрисдикционализма XVIII в., перенесшего принцип «do ut des»⁷⁸ на отношения между церковью и государством, а также теорий представителей французского либерального движения Б. Констана, Ф. Гизо и А. де Токвиля и швейцарского либерального протестантизма А. Вине. Опираясь на идейные разработки своих предшественников, Кавур заявил о возможности применить знаменитый

тезис в реальной политике. Речь шла о необходимости создать такую систему, которая бы обеспечила своеобразный «modus vivendi» между церковью и государством и гарантировала, с одной стороны, свободное отправление религиозного культа, а с другой — свободное развитие в Италии правового общества. Согласно этой модели, юридически находясь в государстве и будучи субъектом этого государства, церковь обязана подчиняться его законам. Тогда как в духовном плане, в том, что непосредственно касается сферы ее компетенции и, в частности, преподавания, назначения епископов, отношений с верующими в процессе отправления религиозного культа, церковь пользуется самым широким спектром свобод.

Совершенно очевидно, таким образом, что Кавур интерпретировал термин «свободы» иначе, чем его понимал Монталамбер. По мнению Г. Трейтчке, Кавур надеялся заключить на Капитолии мир, призванный положить начало эпохе религиозной свободы. В условиях Италии тех лет осуществление подобной задачи многим казалось утопией. Кавур, в сущности, стремился создать «идеальную» церковь в отрыве от реальных условий ее существования на полуострове. Это дало основание Г. Трейтчке говорить об утопичности кавуровского тезиса, и утопичности на том основании, что отношения между церковью и государством, по мнению исследователя, были и остаются по своей природе иррациональными. Кроме того, предложения Кавура противоречили устремлениям самих понтификов. Приняв название католической, римско-католическая церковь позиционировала себя как «вселенская» и не могла признать «свободу религии»⁷⁹.

«Сейчас много кричат о свободе, которую принесла людям революция, — заявлял Пий IX. — Ложь! Никогда еще люди не были поработаны так, как сейчас. Всякий, кто прославляет свободу, — раб своих страстей. Монархи — рабы своих министров, министры — так называемых общественных представителей, а те и другие вынуждены уступать... натиску демагогов, которые, как ангелы преисподней, всех преследуют и стремятся все разрушить»⁸⁰. Понтифик ревностно защищал свои позиции, полагая, что сохранение вековых привилегий и поддержание статус-кво служит гарантией свободы и независимости церкви. И в этом смысле, следуя своему пониманию свободы, Пий IX и в самом деле исполнял долг, отказываясь идти на компромисс.

Не случайно в знаменитой речи от 25 марта 1861 г. Кавур подчеркивал, что позиция папы свидетельствовала о его честности и верности принципам. Сам же глава кабинета придерживался принципиально иной трактовки этого понятия. По его мнению, свобода несовместима со страхом. А ведь именно этим чувством было продиктованы укрывательство папы за иностранными штыками, угрозы, запугивания прихожан «гневом небесным», анафемы и другие церковные наказания.

Изучение политических систем Швейцарии, Франции и Великобритании и личные наблюдения обусловили «европеизм» Кавура, его стремление «европеизировать» Италию. Причем под «Европой» он подразумевал «прогрессивную и свободную» Европу, а под «прогрессом» — поступательное развитие общества в сочетании с предоставлением гражданам широкого спектра демократических свобод — совокупности всех прав гражданина, не наносящих вреда согражданам. Речь шла о: *свободе гражданской*, подразумевающей свободу личности, неприкосновенность жилища, собственности и взимания налогов; *свободе политической*, при которой каждый индивид может принимать участие в законотворчестве и управлении общественным имуществом; *свободе преподавания*; *свободе управления* (в семье, городе, государстве); *свободе ассоциаций*, в том числе ассоциаций по национальному признаку, ассоциаций крупного капитала, рабочей силы, верующих; и наконец, о *свободе религии*, включающей в себя свободу совести, культов и миссионерской деятельности. Кавур утверждал, что церковные учреждения и монашеские конгрегации (вплоть до самых авторитетных) могут представлять для верующих, входящих в них, святыню, божественное откровение или истинный абсолют⁸¹, но государство, являющее собой юридический орган, не рассматривает их иначе, как результат свободной человеческой деятельности. Таким образом, юридически находясь в государстве, церковь как субъект этого государства обязана подчиняться его законам. Тогда как в духовном плане, в сфере ее отношений с верующими в процессе отправления религиозного культа она пользуется самым широким спектром свобод, что, по мнению ряда исследователей, не противоречит духу Евангелия, провозгласившего «Отдайте Богу Богово, а кесарю кесарево»⁸².

В то же время, стремясь воплотить на практике принцип «свободы религии», Кавур выступал против ликвидации религиоз-

ных учебных заведений и против требования парламентской оппозиции установить государственный контроль за преподаванием в семинариях. Не встречали его одобрения и такие юрисдикционалистские меры, как экспроприация церковного имущества, начисление духовенству жалованья и зависимость церкви от верховной власти по русскому образцу. Вместе с тем, ратуя за претворение в жизнь принципа «свободы религии», Кавур требовал от духовенства неукоснительного соблюдения действующего законодательства. Действия религиозной партии в ходе предвыборной кампании 1857 г. убедили его в недопустимости использования духовного оружия в избирательных целях и как следствие — вмешательства церкви в сферу гражданской и политической власти. Участие клира в политической жизни страны, с точки зрения Кавура, могло стать возможным лишь при условии уравнивания духовенства перед законом с гражданами государства, уважении священнослужителями конституции и парламентаризма.

Светский характер кавуровского принципа отделения церкви от государства был отражен в статье 4 проекта конвенции о примирении, составленном М. Мингетти на основе замечаний Кавура к первоначальному проекту Д. Панталеони: «Государство, — говорилось в статье, — уважая свободу церкви, в любом случае отказывается предоставить ей средства светской власти для осуществления церковью ее духовных прав. В области светских отношений духовенство как юридическое лицо и индивиды, принадлежащие к нему, подчиняются общим законам государства, подобно всем иным гражданам. Государство не признает за какой-либо религиозной корпорацией прав юридического лица»⁸³. Тем самым за духовенством признавалась свобода проповеди, печати, ассоциаций и преподавания; государство же отменяло законы и конкордаты, провозглашавшие противоположные принципы, в том числе вмешательство гражданских властей в духовные функции епископов и священников.

9 апреля 1861 г. Кавур вернулся к обсуждению «римского вопроса». Он подчеркнул, что объединение Италии должно свершиться при согласии папства, которое, проведя отдельные церковные реформы, должно было бы примириться с современной цивилизацией. Речь не идет, отмечал премьер, о некой утопичной модели. На практике эта доктрина была с успехом осуществлена в *Бельгии*⁸⁴, где в результате отделения церкви от

государства обе стороны воспользовались всем спектром свобод, не ущемляя прав друг друга. Причем подобное положение дел отвечает интересам и либеральной партии, и ее традиционного оппонента — католической партии⁸⁵.

В этой связи Кавур обратился к памяти дорогих ему учителей, утверждая, что в Италии либеральная партия, к умеренному крылу которой он себя причислял, является «более католической, чем в любой другой части Европы»⁸⁶. Вслед за представителями итальянского либерального католицизма Кавур полагал, что обновление церкви, добровольно и по собственному глубокому убеждению вставшей на путь реформ, произойдет сразу же, как только с ликвидацией светской власти будет устранена ее привязанность к материальным благам. Отстаивая принцип отделения церкви от государства в его либеральной трактовке, Кавур в то же самое время стремился к примирению с папством, полагая, что оно возглавит движение за реформирование и духовное обновление церкви в единой Италии.

* * *

В конце мая 1861 г. Турин облетело известие о внезапной болезни Кавура. В эти дни в столице Итальянского королевства, казалось, говорили об одном — о состоянии здоровья главы правительства, еще недавно принимавшего активное участие в парламентских дебатах.

В начале июня Кавуру стало лучше, и появилась надежда на выздоровление. Однако в ночь с 5 на 6 июня он вновь почувствовал недомогание. О последних часах Кавура рассказывал в письме к М. Д'Адзелио М. Кастелли: «У него был громкий и ясный голос; в последнюю ночь он говорил много и все время о политике»⁸⁷. «Италия сделана... все идет своим ходом... Гармония религии и цивилизации положит конец революциям в Европе»⁸⁸.

...Как передает Ф. Руффини, находясь на смертном одре, Кавур, будучи еще в сознании, подозвал к себе исповедника отца Джакомо, пожал ему руку и произнес: «Брат, брат, свободная церковь в свободном государстве»⁸⁹. Вряд ли в такой момент председатель Совета министров Итальянского королевства, лидер умеренных либералов Камилло Бенсо ди Кавур задумывался о политической конъюнктуре. Для него эта формула значила нечто большее.

Принимая во внимание дальнейшее развитие итальянской истории, представляется закономерным вопрос, насколько осуществим был тезис, выдвинутый Кавуром в 1861 г. В середине XIX в. в Италии сотрудничество церкви и государства с сохранением обоюдной самостоятельности, провозглашенное в формуле кавуровского либерализма «Свободная церковь в свободном государстве», бесспорно, оставалось уделом мечтателей. Представляется поэтому, что, будучи реалистом, Кавур использовал знаменитый тезис для решения конкретных политических задач. Фактическое же осуществление идеальной модели взаимоотношений светской и духовной властей рассматривалось им в тесной взаимосвязи с процессом либерализации гражданского общества и реформирования церкви, а следовательно, как закономерный итог продвижения Италии по пути прогресса.

Едва ли «перемирие», заключенное в феврале 1929 г. с подписанием Латеранских соглашений между Ватиканом и правительством фашистской Италии, могло удовлетворить требованиям итальянских либералов, как и не соответствовала их представлениям идея свободы церкви в тоталитарном государстве.

После Второй мировой войны принцип отделения церкви от государства был заложен в Конституции Итальянской республики. В статье 7 основного закона провозглашалось: «Государство и католическая церковь независимы и суверенны — каждый в своей области». Новая волна полемики по вопросу о взаимоотношениях гражданской и церковной властей пришлось на 1962–1965 гг., когда в соборе Св. Петра в торжественной обстановке проходили сессии II Ватиканского собора, созванного папой Иоанном XXIII в целях устранить противоречие между доктриной католицизма, организацией церкви и реалиями политической жизни современного мира. В ходе работы Собора было признано, что главная задача духовенства и церковной иерархии состоит в служении людям, а не в использовании против них духовного оружия. Наиболее значимым документом Собора была «Декларация о религиозной свободе», определяющая принципы взаимоотношений церкви и государства в современном мире. «Ватиканский собор провозглашает право человеческой личности на религиозную свободу, — говорилось в декларации. — Это право человеческой

личности... должно признаваться в правовом порядке общества так, что оно станет гражданским правом»⁹⁰. Согласно Собору, религиозная свобода граждан заключается в праве религиозных общин беспрепятственно «учить своей вере и исповедовать ее открыто, устно и письменно», не встречая препятствий со стороны гражданской власти при избрании, подготовке, назначении... служителей, в свободе собраний и ассоциаций, а также в праве родителей определять религиозное воспитание своих детей «согласно своему личному религиозному убеждению»⁹¹.

Определив таким образом содержание этого термина, II Ватиканский собор провозглашал: «Итак, где существует религиозная свобода... честно проведенная на практике, там церковь получает устойчивое юридическое и фактическое положение ... при необходимой независимости, которую церковные власти... настойчиво требовали в обществе»⁹². В то же время декларация признавала за гражданами право на свободу религиозного выбора. «Свобода церкви, — гласил документ, — есть основной принцип в отношениях между церковью и гражданскими властями»⁹³...

Итак, по прошествии более чем ста лет кавуровская формула «Свободная церковь в свободном государстве» была фактически вновь провозглашена в «Декларации о религиозной свободе», принятой II Ватиканским собором. На этот раз инициатива исходила со стороны церкви, усматривающей в этом принципе гарантию мирного сосуществования в государстве гражданского и религиозного начал. На практике, однако, этот документ так и остался декларацией, т. е. заявлением о намерениях, поскольку он не содержал никаких реальных гарантий воплощения в жизнь заключенных в нем положений. Думается поэтому, что получившая широкую известность формула Кавура намного опередила свое время. Вместе с тем любое, даже незначительное, движение навстречу прогрессу в этой области приближало общество к идеалу, высказанному итальянским министром. В этой связи знаменитый тезис «Свободная церковь в свободном государстве» может, несмотря на кажущуюся лаконичность формулировки, трактоваться и как всеобъемлющая модель для многих современных обществ, потому что, как показал опыт истории, отношение к церкви определяло и до сих пор определяет степень демократической или консервативной ориентации соответствующих государств.

- ¹ К ноябрю 1860 г. Ломбардия (в результате Виллафранского перемирия 8 июля 1859 г.), герцогства Модена и Парма, Великое герцогство Тосканское и Романья (в результате плебисцитов в Центральной Италии в марте 1860 г.), а также Марке, Умбрия и Королевство Обеих Сицилий (октябрь 1860 г.) были присоединены к Сардинскому королевству. Таким образом, несмотря на то что новое государство получило название Итальянского королевства лишь 17 марта 1961 г. (тогда же Виктору Эммануилу II был присвоен титул короля Италии), уже в ноябре 1860 г. объединение разрозненных государств вокруг Пьемонта стало свершившимся фактом.
- ² Суть «римского вопроса» заключалась в том, чтобы убедить Пия IX передать Итальянскому королевству функции светской власти пап и не препятствовать вхождению области Лацио в состав нового государства.
- ³ *Сказкин С. Д.* Кавур и воссоединение Италии // Историк-марксист. 1935. № 5–6; *Сказкин С. Д.* Вступительная статья в кн.: *Берти Дж.* Россия и итальянские государства в период Рисорджименто. М., 1959; *Невлер В. Е.* К истории воссоединения Италии. М., 1936; *Невлер В. Е.* Демократические силы в борьбе за объединение Италии. 1831–1860. М., 1982; История Италии. М., 1970. Т. 2; *Кирова К. Э.* Заговорщики и народ. М., 1991; *Лозинский С. Г.* История папства. М., 1986.
- ⁴ *Добролюбов Н. А.* «Из Турина», «Жизнь и смерть графа Камилло Бензо Кавура», «Два графа» // Добролюбов Н. А. Сочинения. СПб., 1896. Т. IV. С. 191–221; 254–306; 522–541. Проблеме либерализации и реформирования церкви в Италии посвящена специальная статья Добролюбова «О. Гавацци и его проповеди» (*Добролюбов Н. А.* Указ соч. С. 222–253).
- ⁵ Либерализм Запада. XVII–XX века. М., 1995. С. 103 / Под ред. В. В. Согрина.
- ⁶ *Чепелкин М. А.* Российская дипломатия и итальянский вопрос. 1856–1861. М., 1995.
- ⁷ *Серова О. В.* Горчаков, Кавур и объединение Италии, М., 1997.
- ⁸ *Яхимович З. П.* Национальный фактор в интерпретации либералов и демократов Италии и его роль в революционных событиях 1848–1849 гг. // Европейские революции 1848 года. «Принцип национальности» в политике и идеологии. М., 2001. С. 83–84.
- ⁹ *Brancati A.* Civiltà nei secoli. vol. 3. Roma, 1990; *Gaeta F., Villani P.* Corso di storia. vol. 3. Milano, 1974; *Villari R.* Storia contemporanea. Roma-Bari, 1990; *Digesto Italiano.* Enciclopedia metodica e alfabetica di legislazione, dottrine e giurisprudenza. vol. 21. I parte. Torino, 1891; *Caracciolo A.* Stato e società civili. Problemi dell' Unificazione italiana.

- Torino, 1968; I protagonisti della storia universale. IL XIX secolo: le rivoluzioni nazionali. Milano-Bologna, 1968; *Boiardi F.* Storia delle dottrine politiche. vol. III (L'età liberale da Constant a Blanqui) Milano, 1971; *Oriani A.* Lotta politica in Italia. Bologna, 1941. vol. II; *Aspesi A.* Ombre e luci del nostro Risorgimento. Torino, 1952; *Romeo R.* Dal Piemonte sabaudo all'Italia liberale. Roma-Bari, 1974; *Канделоро Дж.* История современной Италии. М., 1966. Т. 4.; М., 1971. Т. 5; *Salvatorelli L.* Pensiero e azione del Risorgimento. Roma, 1943.
- ¹⁰ *Zanichelli D.* Cavour. Firenze, 1905, p. 406; *Murri M.* Cavour. Milano, 1939; *Bragagnolo G.* Bettazzi E. Camillo Cavour. Milano, 1911; *Rota E.* Opinioni intorno a Camillo Cavour. — B: Questioni di storia del Risorgimento e dell'Unità d'Italia. A cura di Ettore Rota. Milano, 1951; *Lancellotti A.* Camillo Cavour. Roma, 1961; *Aquarone A.* Alla ricerca dell'Italia liberale. Napoli, 1972; *Di Lalla M.* Storia del Liberalismo italiano. Bologna, 1976. Работы историков католической школы: *Jemolo A. C.* Chiesa e stato in Italia dal Risorgimento ad oggi. Novara, 1955; *Passerini D'Entrèves E.* Appunti sull'impostazione delle ultime trattative del governo cavouriano colla S. Sede, per una soluzione della questione romana (novembre 1860 — marzo 1861). — Chiesa e Stato nell'Ottocento. Miscellanea in onore di P. Pirri. vol. II, Padova, 1962; *Passerini d'Entrèves E.* I precedenti della formula cavouriana «Libera Chiesa in libero Stato» in: Rassegna storica del Risorgimento. Roma, 1954, fasc. 1–2; *Scoppola P.* Dal neoguelfismo alla democrazia cristiana. Roma, 1979; *Traniello F.* Religione cattolica e Stato nazionale. Dal Risorgimento al secondo dopoguerra. Bologna, 2007.
- ¹¹ *Zanichelli D.* Cavour, p. 406.
- ¹² *Murri M.* Cavour. Milano, 1939; *Bragagnolo G.* Bettazzi E. Camillo Cavour. Milano, 1911; *Di Lalla M.* Storia del Liberalismo italiano. Bologna, 1976; *Rota E.* Opinioni intorno a Camillo Cavour.
- ¹³ *Jemolo A. C.* Chiesa e stato in Italia dal Risorgimento ad oggi. Novara. P. 30.
- ¹⁴ *Jemolo A. C.* Chiesa e stato in Italia negli ultimi cento anni. Torino, 1952. P. 166.
- ¹⁵ *Ibid.* P. 168.
- ¹⁶ *Salvatorelli L.* Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870. Torino, 1949; *Rassegna Salvatorelli L.* Il problema religioso nel Risorgimento. B: storica del Risorgimento. Roma, 1956; *Salvatorelli L.* Pensiero e azione del Risorgimento. Roma, 1943; *Salvatorelli L.* Spiriti e figure del Risorgimento. Firenze, 1961; *Ruffini F.* La giovinezza del conte di Cavour (Saggi storici secondo lettere e documenti inediti), p. I, II. Torino, 1912; *Ruffini F.* La libertà religiosa, Milano, 1967; *Ruffini F.* Relazioni tra Stato e Chiesa. Bologna, 1974; *Ruffini F.* Ultimi studi sul conte di Cavour. Bari, 1936.
- ¹⁷ *Spadolini G.* Le due Rome. Firenze, 1975.

- ¹⁸ *Romeo R.* Cavour e il suo tempo (1810–1842), Bari, 1969; *Romeo R.* Cavour e il suo tempo (1842–1854), Bari, 1977; *Romeo R.* Cavour e il suo tempo (1854–1861), Bari, 1984; *Romeo R.* Cavour. Milano, 2005.
- ¹⁹ *Omodeo A.* L'opera politica del conte di Cavour, parte I (1848–1857). Firenze, 1945.
- ²⁰ *Chabod F.* Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896. Le premesse. Bari, 1951; *Chabod F.* Storia dell'idea d'Europa. Roma-Bari, 2005.
- ²¹ *Mack Smith D.* Cavour. Il magistrale ritratto di un protagonista del Risorgimento. Milano, 1989; *Mack Smith D.* Cavour. Il grande tessitore dell'Unità d'Italia. Bologna, 2001; *Mack Smith D.* Vittorio Emanuele II. Milano, 1995.
- ²² *Mack Smith D.* Storia d'Italia dal 1861 al 1997. Roma-Bari, 2008. P. 30.
- ²³ *Mack Smith D.* Cavour. P. 274.
- ²⁴ *Gobetti P.* La rivoluzione liberale. Torino, 1966
- ²⁵ *Banti A. M.* Il Risorgimento italiano. Roma-Bari, 2008. P. 134.
- ²⁶ *Gobetti P.* Op. cit. P. 26.
- ²⁷ *Salvemini G.* Stato e Chiesa in Italia. Milano, 1969.
- ²⁸ *Канделоро Дж.* Католическое движение в Италии. М., 1955; *Villari R.* Storia contemporanea. Roma-Bari, 1990; Quando l'Italia prepara la rivincita. Intervista a Rosario Villari di Giorgio Dell'Arti. — Il Risorgimento. Come è nata l'Italia. La presa di potere del conte di Cavour. Roma, s. a., p. 38; *Procacci G.* Storia degli italiani, vol. II, Roma-Bari, 2001; *Alatri P.* Per la libertà nella società religiosa e civile. — Cavour C. B. Stato e chiesa. Firenze, 1995.
- ²⁹ *Alatri P.* Op. cit. P. 28–29.
- ³⁰ *Канделоро Дж.* История современной Италии. М., 1971. Т. 5. С. 112–113.
- ³¹ *Cafagna L.* Cavour. Bologna, 2000. P. 232.
- ³² *Aubert R.* Pio IX e il Risorgimento // B: I personaggi della storia del Risorgimento. Milano, 1976; *Bandini G.* Cavour e la proclamazione di Roma capitale. — marzo 1861 — B: Rassegna storica del Risorgimento. Roma, 1941; *Bianchi C.* Storia diplomatica della Questione Romana, parti I, II- B.: Nuova Antologia. Vol. 15, fasc. X. Firenze, 1870; *Bono G.* Cavour e Napoleone III. Le annessioni dell'Italia centrale al Regno di Sardegna (1859–1861). Torino, 1941; *Brezzi P.* La questione romana nel Risorgimento italiano. Roma, 1970; *Cadorna C.* La politica del Conte di Cavour nelle relazioni tra la Chiesa e lo Stato // B: Nuova Antologia, rivista di scienze, lettere ed arti. vol. 32. fasc.8. Roma, 1882; *Caracciolo A.* Roma capitale. Dal Risorgimento alla crisi dello Stato liberale. Roma, 1974; *Dell'Arti G.* Vita di Cavour. Milano, 1983; *De Leonardis M.* L'Inghilterra e la Questione Romana. 1859–1870. Milano, 1980; *Guerri G. B.* Gli italiani sotto la chiesa. Milano, 1995; *Hales E. E. Y.* Pio

- nono. London, 1954; *Mack Smith D.* Vittorio Emanuele e i suoi primi ministri // B: Rassegna storica del Risorgimento. Roma, 1954; *Marcelli U.* La polemica tra Cavour e Montalembert e l'intervento di Francesco Liverani. Bologna, 1983; *Monsagrati G.* Roma nel crepuscolo del potere temporale // Storia d'Italia. Annali 16. Roma, la città del papa. Torino, 2000; *Murri R.* Religione, chiesa, stato. Milano, 1910; *Padeletti G.* Libera Chiesa in libero Stato // Genesi della tornata cavouriana // B: Nuova Antologia. Roma, 1875; *Paita A.* Pio IX. L'ultimo papa Re divenuto beato. Milano, 2000; *Panzini A.* Il conte di Cavour. Verona, 1942; *Passerin D'Entrèves E.* Appunti sull'impostazione delle ultime trattative del governo cavouriano colla S. Sede, per una soluzione della questione Romana (novembre 1860 — marzo 1861) // B: Chiesa e Stato nell'Ottocento. Miscellanea in onore di Pietro Pieri. Vol. II Padova, 1962; *Ruggiero M.* Cavour e l'altra Italia. Milano, 1997; *Salvatorelli L.* Il problema religioso nel Risorgimento // B: Rassegna storica del Risorgimento. Roma, 1956; *Talamo G.* L'Italia di Cavour // B: Storia d'Italia. Vol. IV. Torino, 1965; *Tedeschi M.* Cavour e la Questione Romana. 1860—1861. Milano, 1978.
- 33 По этой теме см. также: *De Leonardis M.* L'Inghilterra e la questione romana. 1859—1870, p. 27; Il carteggio Antonelli — De Luca (1859—1861). A cura di C. Meneguzzi Rostagui. Roma, 1983. P. 8, 13.
- 34 Д. Панталеони в молодости был заговорщиком, а впоследствии перешел в ряды умеренных либералов. В 1848 г. он был избран депутатом римского парламента, но отказался в 1849 г. от деятельности в Учредительном собрании. После реставрации Д. Панталеони остался в Риме и в конце 50-х гг. немало помогал Кавуру, предоставляя ему подробную информацию о положении дел в Папской области.
- 35 К. Пассалья в молодости входил в орден иезуитов и был одним из советчиков Пия IX в разработке догмата о непорочном зачатии (1854 г.). В 1858 г. он порвал с орденом из-за своих либеральных взглядов и, получив разрешение перейти в ряды белого духовенства, начал преподавать философию в Римском университете.
- 36 *Questione romana negli anni 1860—1861.* Carteggio del conte di Cavour con D. Pantaleoni, C. Passaglia, O. Vinercati a cura della Commissione Reale Editrice. Bologna, 1929, tomo I. P. 65.
- 37 *Questione romana.* P. 93—95.
- 38 *Bianchi C.* Storia diplomatoca della questione romana. Parte II. Il Conte di Cavour (1861). — B: Nuova Antologia, vol., 15. fasc X., p. 667; *Tedeschi M.* Cavour e la Questione Romana (1860—1861). P. 41.
- 39 Цит. по: *Bianchi C.* Op. cit. P. 668.
- 40 Ibid. P. 669.
- 41 Цит. по: *L'Idée italiana nella soppressione del potere temporale dei Papi.* Torino, 1884. P. 173.

- 42 *Passerin D'Entreves E.* Appunti sull'impostazione delle ultime trattative del governo cavouriano colla S. Sede, per una soluzione della questione romana (novembre 1860-marzo 1861). — В: Chiesa e Stato nell'Ottocento. Miscellanea in onore di P. Pirri. vol. II. P. 572–573.
- 43 *Questione romana.* t. I, pp. 127–128.
- 44 *Ibid.*, pp. 159, 284.
- 45 Цит. по: *Ruffini F.* Relazioni tra Stato e chiesa. P. 169.
- 46 *Questione romana negli anni 1860–1861*, t. I. P. 346.
- 47 *Questione romana.* Т. II. P. 66–67.
- 48 АВПРИ. Ф. Посольство в Риме. Д. 965. Лл. 39 об. — 40.
- 49 Как сообщал Н. Д. Киселев в депеше от 19 марта 1861 г., либеральная партия немало способствовала активизации движения за объединение Италии. В городе были отмечены беспорядки. Особое внимание российского дипломата привлекли, в частности, выступления студентов Академии изящных искусств Св. Луки и университета Ла Сапьенца, пытавшихся поднять во время занятий трехцветный флаг Итальянского королевства (АВПРИ. Ф. Посольство в Риме. Д. 965. Лл. 31–31об).
- 50 *Thayer W. R.* Op. cit, vol. II. P. 455.
- 51 АВПРИ. Ф. Посольство в Риме. №190. Д. 965. Л. 30.
- 52 *Pio IX.* Il Sillabo. Encicliche ed altri documenti del suo pontificato, pp. 79–80.
- 53 *Ibid.* P. 81–82.
- 54 *Bianchi C.* Storia diplomatica della questione romana, p. 673.
- 55 Известно, что Кавур тщательнейшим образом готовился к предстоящим дебатам. Так, например, 22 марта он писал Панталеони: «В ближайшую неделю мне придется отвечать на парламентские запросы, которые будут касаться проблемы Рима. Я воздержусь от сообщения о начатых переговорах, но повторю следующее: правительство считает, что свобода является, как для церкви, так и для государства, единственной взаимной и эффективной гарантией достоинства и независимости». (Цит. по: *Канделоро Дж.* История современной Италии. Т. 5. С. 109.)
- 56 *Cavour C. B.* Discorsi parlamentari. vol., 15 (1859–1861). A cura di A. Saitta. Firenze, 1973. P. 482–483.
- 57 *Ibid.* P. 483.
- 58 *Romeo R.* Cavour. P. 396.
- 59 Цит. по: Канделоро Дж. Указ.соч. С. 110.
- 60 *Cavour C. B.* Discorsi parlamentari. vol., 15, p. 493.
- 61 *Cavour C. B.* Stato e Chiesa. P. 145.
- 62 *Ibid.* P. 148.
- 63 *Cavour C. B.* Discorsi parlamentari. vol. XV, p. 517.
- 64 *Ibid.*, pp. 517–518.

- 65 *Marcelli U.* Cavour e i metodisti inglesi. — В: Rassegna storica del Risorgimento. Roma, 1954, anno XLI, fasc. II—III. P. 435.
- 66 *Cavour C. B.* Discorsi parlamentari. vol. 15. P. 519.
- 67 *Токвиль А.* Демократия в Америке. М., 1992. С. 225.
- 68 *Токвиль А.* Указ. соч. С. 225.
- 69 Там же. С. 227.
- 70 *Vinet A.* Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la separation de l'Eglise et de l'Etat. Paris, 1858. P. XII.
- 71 Ibid. P. 388.
- 72 Ibid. P. 328.
- 73 Цит. по: *Канделоро Дж.* Католическое движение в Италии. С. 177.
- 74 *Boiardi F.* Storia delle dottrine politiche. vol., III (L'età liberale. Da Constant e Blanqui) 1821—1871. Milano, 1979. P. 307.
- 75 Dizionario Ecclesiastico. Sotto la direzione dei rev. mi mons. Angelo Mercati (prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano) e mons. Augusto Pelzer (scrittore emerito dello biblioteca Vaticana). Vol. II. Torino, 1955. P. 1045.
- 76 Цит. по: *Marcelli U.* La polemica tra Cavour e Montalembert, p. 504.
- 77 Ibidem.
- 78 «Даю, чтобы ты дал» (*лат.*) — формула римского права, устанавливающая правовые отношения между двумя лицами.
- 79 *Treitschke E.* Cavour. Firenze, 1921. P. 279—280.
- 80 Цит. по: *Spadolini G.* Le due Rome. P. 245—246.
- 81 *Cadorna C.* La politica del Conte di Cavour nelle relazioni tra la Chiesa e lo Stato. — В: Nuova Antologia, rivista di scienze, lettere ed arti. vol., 32. fasc. 8. Roma, 1882. P. 646.
- 82 Ibid. Fasc. XI. P. 458. Религиозная свобода, по мнению Ф. Руффини, включает в себя свободу совести, веры и выбора конфессии и предоставляет индивидууму право верить, если таково его желание, либо не верить, если опять же таково его воля (*Ruffini F.* La libertà religiosa, Milano, 1967. P. 11.)
- 83 Цит. по: *Канделоро Дж.* История современной Италии. Т. 5. С. 114.
- 84 По мнению Кавура, американская модель «нейтрального» отделения была неосуществима в католической Италии, поскольку отказ государства от признания приоритета какой-либо конфессии противоречил историческим традициям страны; система так называемого «враждебного» отделения с ярко выраженным юрисдикционалистским контролем государства над церковью противоречили принципу истинной «свободы религии» и задевали самостоятельность церкви.
- 85 *Cavour C. B.* Discorsi parlamentari. Vol. XV. P. 540—541.
- 86 Ibid. P. 542.

- ⁸⁷ Carteggio politico di Michelangelo Castelli edito per cura di Luigi Chia-
la. — Vol. I (1847–1864). Torino, 1890. P. 362.
- ⁸⁸ *Arton E.* La morte del conte di Cavour. S. n. t., 1906. P. 131.
- ⁸⁹ *Ruffini F.* Relazioni tra Stato e Chiesa. Bologna, 1974. P. 157. Впрочем,
эта версия разделяется не всеми очевидцами.
- ⁹⁰ Второй Ватиканский собор. Конституции, декреты, декларации.
Брюссель, 1992. С. 440.
- ⁹¹ Там же. С. 443
- ⁹² Там же. С. 449.
- ⁹³ Там же.

Л. Н. Бровко

ИСПОВЕДУЮЩАЯ ЦЕРКОВЬ. ИСТОКИ И ОСНОВОПОЛАГАЮЩИЕ РЕШЕНИЯ

Исповедующая церковь (Bekennende Kirche), церковь, «исповедующая веру» (истинную, христианскую веру), — уникальное явление в истории Германии, в истории немецкого протестантизма. Она возникла в годы фашизма в рамках вполне лояльной ему Немецкой евангелической церкви, оставалась в ее составе до момента его краха, однако, по существу, являлась церковью вполне самостоятельной, оппозиционной режиму, основные решения и действия которой, несмотря на имевшие место колебания и противоречивость, можно сказать, спасли честь если не всей протестантской церкви, руководство которой целиком поддерживало нацистский режим, то по крайней мере части христианской евангелической паствы¹.

Истоки Исповедующей церкви, возникшей, как было сказано, в рамках Немецкой евангелической церкви, состоявшей из 28 земельных церквей лютеранской, реформатской (кальвинистской) и смешанных конфессий (так называемые *unierten*, «союзные» церкви), восходят к весне 1933 г., когда возникла группа так называемых «Молодых реформаторов (младореформаторов)» (*Jungreformatorische Bewegung*)². Название «Немецкая евангелическая церковь» появилось после Национального синода в сентябре 1933 г., до этого существовал Немецкий евангелический союз, построенный на федеративных началах. В группу младореформаторов вошли теологи и пасторы В. Кюннет, Х. Лилье, Х.-Д. Вендланд, В. Штелин, Г. Якоби, А. фон Рабенау, Э. Эльвайн и др. Позднее к ним присоединился пастор Берлина-Далема М. Нимёллер ставший одним из лидеров Исповедующей церкви.³ М. Нимёллер вместе с В. Кюннетом и Г. Лилье с середины мая 1933 г. встали во главе движения.

В июле 1933 г., на церковных выборах, младореформаторы выступили под списком «Евангелие и церковь». Основной их девиз — в условиях тотального насаждения расистской идеологии сохранить основы христианской религии и церкви, сохранить веру и Евангелие. Это было сложно сделать не только из-за общей удушливой атмосферы фашистского рейха, не только потому, что в самом Немецком евангелическом союзе еще с 1932 г. действовало пронацистское Glaubensbewegung «Deutsche Christen» («Религиозное движение “Немецкие христиане”» — «Немецкие христиане») во главе с Й. Хоссенфельдером, развернувшее бурную деятельность с весны 1933 г., но и потому, что собственные мировоззренческие основы молодой оппозиции были крайне зыбкими. В целом «Молодые реформаторы» высказывали однозначную поддержку фюреру и фашистскому государству, одновременно выступая за самостоятельность Евангелической церкви и сохранение ее мировоззрения.

В кругах интеллектуалов было популярно мнение о том, что, став рейхсканцлером, Гитлер перестанет представлять узкопартийные интересы, не будет действовать согласно расовым установкам, а осознает важность интересов всей страны, станет управлять с опорой на христианские церкви. Тем более что в своих первоначальных заявлениях он утверждал это сам⁴. Даже такой идейный вдохновитель Исповедующей церкви, как известный теолог, профессор Боннского университета К. Барт, первоначально считал, что необходимо вести переговоры только с Гитлером, минуя пронацистские церковные инстанции, необходимо мягко и настойчиво, ввиду его якобы неведения, разъяснять позицию настоящих христиан. Барт лично высылал фюреру различные публикации по христианству, однако, разумеется, никаких ответных посланий не было, не было даже уведомлений об их получении.

Многие из церковной оппозиции до определенного момента верили, что можно наладить контакты с новым руководством церкви, к осени 1933 г. почти полностью состоявшим из «Немецких христиан». Сохранили свою самостоятельность и пытались действовать по законам Евангелия только так называемые *intakten* (сохранившие свою целостность) церкви, в основном это лютеранские церкви Вюртемберга, Баварии, Ганновера. Те же церкви, в которых возобладали «Немецкие христиане», получили название *zerstörten* («разрушенные») —

это церкви Пруссии, Гессена, Мекленбурга, Брауншвейга, Шлезвиг-Гольштейна и т. д.

Смуцала выдвинутая нацистами и пропагандируемая «Немецкими христианами» идея о единой имперской, государственной Евангелической церкви — вековая, со времен Лютера, мечта всех евангелистов Германии, особенно ее лютеранского крыла. Однако нацисты хотели создать единую «народную церковь» на национал-социалистских, расовых началах, целиком подчинив ее государству.

Сложно было народу, уставшему от послевоенного бремени Версальского диктата и «разгула» либерализма, в тот период, овеянный «романтикой» Третьего рейха, идеями величия ариев и немецкой «супернации», отделить зерна от плевел. Тем более что фюрер говорил о мире, действовал «мирными» способами, отвоевывая для Германии ее место под солнцем. Проблема войны и мира так и осталась в целом неразрешимой для всего церковного народа, особенно для Евангелической церкви, — ложно понятый патриотизм преобладал до конца Второй мировой войны. Не миновала этого и Исповедующая церковь, хотя внутри нее имели место весьма противоречивые процессы.

Так же в целом почти что неразрешимым для протестантской церкви оказался еврейский вопрос, хотя, казалось бы, антисемитизм в корне противоречил всем нравственным установкам христианства. Лютеранское большинство Евангелической церкви, признавая равенство всех людей перед Богом, независимо от рас и сословий, одновременно настаивало на праве государства действовать по своему усмотрению, исходя из чисто государственных интересов, т. е., например, увольнять евреев со службы по причине якобы перенасыщения всех государственных инстанций еврейскими элементами и т. д. Колебались в этом вопросе до определенного времени и младореформаторы, в частности известный теолог В. Кюннет. Только Дитрих Бонхёффер, молодой пастор и теолог, казненный в конце войны нацистами, имя которого стало символом мученичества, еще в апреле 1933 г. настаивал на недопустимости антисемитизма и необходимости противодействия в этом смысле государственной политике. Тогда он остался в одиночестве. Само время корректировало позицию «младореформаторов», хотя мало кто в конечном счете смог подняться до уровня понимания Бонхёффера⁵.

Церковные выборы 23 июля 1933 г. принесли победу «Немецким христианам». Сыграла свою роль массированная пропаганда и личная поддержка Гитлера, который в радиообращении в ночь перед выборами призвал немцев отдать свои голоса за «Немецких христиан». На основе выборов были сформированы новые церковные органы, в основном теперь состоявшие из «Немецких христиан»; повсеместно, согласно новой церковной конституции от 11 июля 1933 г., были избраны земельные епископы. Предполагалось, что новая имперская церковь будет строиться, как и новое нацистское государство, на принципах фюрерства, т. е. иерархического подчинения снизу доверху. В конце лета — в сентябре 1933 г. повсеместно собрались земельные синоды, выдвинувшие кандидатов на Национальный синод.

5–6 сентября 1933 г. состоялся Генеральный синод Евангелической церкви Старопрусского союза (эта церковь была самой крупной «союзной» церковью, состоявшей из лютеранской и реформатской конфессий), из-за своего состава и принятых решений прозванный в народе «коричневым». Так же как и в других церквях, был избран Земельный епископ. Им стал Людвиг Мюллер, представитель «Немецких христиан», бывший пастор Кёнигсбергского военного округа, а с весны 1933 г. — доверенное лицо Гитлера и уполномоченный по делам Евангелической церкви. Был также принят так называемый «Закон о правовых отношениях священников и церковных служащих», дублировавший соответствующий закон о государственных служащих (апрель 1933 г.), и содержащий арийский параграф, согласно которому человек неарийского происхождения или женатый на представительнице неарийской нации, не может быть священником или служащим в церковном управлении.

Представитель группы «Евангелие и церковь» пастор К. Кох, не возражая против сотрудничества с «Немецкими христианами», настаивал, однако, на разъяснениях и теологическом обосновании данного закона, чем вызвал бурную реакцию противоположной стороны, крики «вон!». Вся группа К. Коха покинула Синод, Произошел раскол в Старопрусской церкви, что явилось исходным пунктом для формирования более широкой оппозиционной организации.

Принятие антисемитского закона в христианской церкви, по сути, означавшее разрыв с христианским мировоззрением, вызвало шок в мыслящих церковных кругах. Повсеместно

стали собираться священники, готовые отстаивать принципы христианской веры. Такого рода собрание состоялось 6 сентября в Берлине. Тон здесь задавали Бонхёффер со своим другом, Ф. Хильдебрандтом. Они подчеркивали, что Бог собирает в церковь единый народ, независимо от сословий и рас, — в этом смысле арийский параграф разрушает субстанцию церкви, является ложным учением. По отношению же к церкви, которая принимает подобные решения, есть только одно средство — выход из нее⁶. Это радикальное предложение не было поддержано большинством присутствующих: считали, что необходимо подождать до Национального синода и вообще осуществлять деятельность исключительно в рамках Евангелической церкви. К. Шольдер, известный теолог и историк, автор капитального двухтомника по истории христианских церквей в годы фашизма, считал, что это было исторически правильное решение — иначе выделившуюся церковную группу было бы очень просто изолировать и заставить замолчать⁷.

На собрании не во всем наблюдалось единомыслие: высказывались даже идеи о возможности создания специальной, еврейской, христианской церкви. Однако в результате усилий Бонхёффера и Нимёллера было принято короткое заявление, где подчеркивалось, что арийский параграф — это нарушение вероисповедания, требовали отмены такого закона, который отделяет Евангелическую церковь Старопрусского союза от христианской церкви.

11 сентября в Берлине 60 священников подписали заявление об образовании Чрезвычайного пасторского союза. Пасторы обязывались служить согласно Священному Писанию и заветам Реформации, выступать против нарушения христианского вероисповедания, защищать тех, кого будут преследовать за веру, оказывать ненасильственное сопротивление проведению подобных законов⁸. Во главе союза встал М. Нимёллер. Активным членом союза был и его брат В. Нимёллер, после войны много сделавший для изучения деятельности Исповедующей церкви. Во все концы Германии «младореформаторам» был разослан циркуляр М. Нимёллера с настоятельной рекомендацией везде создавать союзы, подобные Чрезвычайному. Нимёллер писал о том, что, конечно, подобные союзы не смогут повернуть мир к лучшему, но сущность сопротивления «состоит в том, чтобы делать то, что велит совесть, то, что сегодня в наших силах»⁹.

Чрезвычайный союз стал стержнем Исповедующей церкви и оставался им до конца Третьего рейха.

Ситуация внутри Евангелической церкви осложнялась. Ее Имперским епископом («рейхсьепископом») был избран известный Л. Мюллер, Земельный епископ Пруссии. Произошло это 27 сентября 1933 г. на Национальном синоде, состоявшем преимущественно из «Немецких христиан». В торжественной обстановке, напоминавшей скорее митинги национал-социалистской партии (повсюду флаги СА (штурмовых отрядов), «Немецкие христиане» в коричневой униформе, епископы с нагрудными крестами, студенты-теологи с рунами СС на рукавах), новый глава протестантской церкви представил состав нового Духовного министерства и огласил свое первое заявление, где обозначил исключительное призвание церкви в Третьем рейхе, выразил доверие и полную поддержку новому государству. Он предположил, что церковно-политическая борьба закончена и начинается борьба за душу народа¹⁰. Короткий громкий смех Бонхёффера при этих словах (оппозиция стояла на улице, перед городской церковью, среди слушателей) свидетельствовал об обратном, — церковно-политическая борьба не закончена, она только начиналась.

20 октября в Берлине-Далеме там, где осуществлял свою священническую деятельность М. Нимёллер, состоялось первое общее заседание доверенных Чрезвычайного союза из разных земельных церквей (из 18 церквей — 37 участников; такие влиятельные лютеранские церкви, как Бавария и Вюртемберг, ввиду колеблющейся позиции их земельных епископов — Г. Майзера и Т. Вурма представлены не были). Был образован собственный руководящий орган — Братский совет, состоящий из 8 пасторов, позднее ведущих членов Исповедующей церкви, — М. Нимёллера, Г. Якоби (Берлин), Х. Хаана (Дрезден), Э. Клюгеля (Ганновер), К. Люккинга (Дортмунд). Между членами Братского совета имели место разногласия по поводу целей, задач и тактики союза, одни понимали его как братство взаимопомощи, другие — как союз за веру. Нимёллер выступал за исключение радикальных элементов из «Немецких христиан» и достижение национального компромисса с руководством Евангелической церкви. При всем понимании колоссальной разницы между нацистской и христианской идеологиями, по-прежнему имели место иллюзии относительно возможности

наполнить фашистское государство христианским смыслом, равно как и надежды на личность Гитлера. Не зря же имел место из ряда вон выходящий факт — в охватившей немцев эйфории по случаю выхода Германии из Лиги Наций осенью 1933 г. сам Нимёллер, наиболее решительный и смелый из церковной оппозиции (с 1937 г. до конца войны просидевший в тюрьмах и концлагерях и ставший наряду с Бонхёффером символом церковного сопротивления), послал поздравительную телеграмму рейхсканцлеру.

Более радикальный центр церковной оппозиции сложился в Рейнской области, в Вуппертале, в районе большой реформатской общины Бармена-Гемарке. Священники-реформаты (К. Иммер, Й. Бекман и др.) поставили задачу объединить верных христианскому вероисповеданию священников, объединить на строго библейских началах, на основе верности Священному Писанию, против арийских параграфов. Реформаты, в духе своих конфессиональных основ, выступали также против введения службы Имперского епископа как противоречащей общинному принципу реформатской веры, против пересмотра синодальных прав и порядков реформатских общин, за право на свободные выборы старейшин и священников¹¹. В работе группы принял участие К. Барт, как уже отмечалось, идейный вдохновитель церковного оппозиционного движения.

Основные тезисы своего миропонимания Барт изложил в своем докладе «Реформация как решение», прочитанном 30—31 октября 1933 г. в берлинской Певческой академии. Барт подчеркнул, что в настоящее время пересматриваются или вовсе отменяются решения Реформации. Неверность по отношению к ним «получила законченный облик»: каждое поколение «выбирает веру, исходя из собственных возможностей»¹². Сейчас символами веры стали народность и государство, что, считает Барт, совершенно недопустимо, ибо над всем господствует только Бог и все решения Реформации — это решения об абсолютном господстве Бога. И та же Реформация говорит тем, кто не хочет подчиняться сегодняшним идолам: надо сопротивляться против «ложной Евангелической церкви». Это сопротивление должно быть духовным и ненасильственным — это должно быть сопротивление за самостоятельность церкви и свободу Евангелия, а свобода слова, свобода Евангелия и есть свобода церкви. В этом смысле, считал Барт, только церковная оппозиция,

в отличие от церковного руководства, является представительницей всей христианской церкви в Германии.

Барт одним из первых в Евангелической церкви заговорил о нарушении прав и свобод в фашистской Германии — об устранении партий, изъятии имущества, концентрационных лагерях, проблеме евреев. Одним из первых Барт поставил вопрос об ответственности церкви — «не является ли она совиновной, потому что молчала?»¹³. Позже эту проблему поставил в своей «Этике» Бонхёффер. В то же время Барт высказывался, как уже отмечалось, за признание национал-социалистского государства, пытался добиться контакта лично с Гитлером.

Мысли Барта о ложных идолах, имевших место в Евангелической церкви Германии, о ложной трактовке лютеровской реформации буквально материализовались 13 ноября 1933 г. во Дворце спорта в Берлине, где состоялось собрание «Немецких христиан» со знаменитым докладом Р. Краузе, руководителя «Немецких христиан» Большого Берлина. Был, по сути, отброшен принцип верховенства Бога, имела место произвольная трактовка Священного Писания в духе расистских принципов. Краузе заявил, что завершение реформации Лютера должно означать «победу нордического духа над восточным материализмом». Иисус должен рассматриваться через призму нордического героизма, необходимо освободиться от Ветхого Завета с его «торгашеской еврейской моралью», а Новый Завет очистить от всего «блока греховности и уничижительности» «раввина Павла»¹⁴. Краузе высказался за единую немецкую национальную церковь, подчиненную государству, за церковь, основанную на расовых, арийских принципах. Из нее должны быть изгнаны все, кто не является немцем по крови, все священники не немецкой крови.

Это был, конечно, шок для всего мира. В Немецкой евангелической церкви, с высокой трибуны, выдвигали расистские принципы, в корне противоречившие христианству, означавшие, по сути, попытку его ликвидации.

На этом фоне интенсифицировал свою работу Чрезвычайный союз священников. Члены союза потребовали от Мюллера отставки Хоссенфельдера, Краузе и всех, кто был во Дворце спорта, полной свободы проповедей для церковной оппозиции, свободы в прессе и на радио, гарантий безопасности Чрезвычайного союза, отстаивавшего основы Библии

и веры¹⁵. Вынужденный лавировать Мюллер уволил Краузе, заявив, что он не допустит нападков на христианское вероисповедание. В конце декабря 1933 г. ушел в отставку со всех церковных постов и Хоссенфельдер.

Деятельность Чрезвычайного союза привела к образованию более широкого оппозиционного объединения — Исповеднического фронта (Bekennntnissfront). Это произошло 24 ноября 1933 г. в Штутгарте, где встретились представители разных церковных направлений в Евангелической церкви, которые не принадлежали к «Немецким христианам», представители разных земельных церквей и общин. Ядром Исповеднического фронта до конца войны оставался Чрезвычайный пасторский союз. В январе 1934 г. в его состав входило более 7000 — около 37 % всех занятых на службе евангелических священников.

Исповеднический фронт был достаточно рыхлым формированием. В его состав помимо радикальных групп (Чрезвычайный пасторский союз — независимое формирование, действовавшее без оглядки на земельные церкви, Далемская и Барменская группа священников), входили и другие церкви, в частности Вестфальская, единственная в прусской провинции церковь, где «Немецкие христиане» были в меньшинстве, земельные церкви Баварии, Вюртемберга, Ганновера. Возглавлявшие их земельные епископы Г. Майзер, Т. Вурм, А. Мараренс представляли собой умеренную оппозицию, считали себя составной частью Имперской церкви («рейхскирхе»), обязанной подчиняться рейхсепископу, всячески старались сглаживать противоречия с руководством церкви. Общие требования Исповеднического фронта сводились к соблюдению христианских принципов и традиционных церковных отношений в земельных церквах, к отставке различного рода радикальных элементов из церковного управления и образованию нового, соблюдавшего христианские принципы, Духовного министерства.

Доверие к рейхсепископу скоро было окончательно поставлено под сомнение, когда он 19 декабря 1933 г. издал указ о включении евангелической молодежи в нацистскую молодежную организацию гитлерюгенд¹⁶. А 4 января 1934 г. вышел указ Мюллера, запрещающий проведение во всех церковных помещениях любых церковно-политических мероприятий. Священникам и служителям церкви под угрозой наказания была запрещена любая критика церковного правительства. С этого

времени вступал в силу арийский параграф. Священники еврейского происхождения должны были быть уволены со службы. У Мюллера была достигнута договоренность с полицией, согласно которой та должна была отслеживать все нападки против государства, особо следить за деятельностью Чрезвычайного союза и, в случае необходимости, вмешиваться. Чрезвычайный пасторский союз немедленно откликнулся Кафедральным посланием против нарушающих веру законов. Послание было прочитано 7 января во многих церквах Берлина. Было поставлено под сомнение доверие к рейхсэпископу¹⁷.

Разразился очередной церковный кризис. 72 профессора теологии подписали протест по поводу указа Мюллера. Многие пасторы вступали в Чрезвычайный пасторский союз, происходили волнения на местах, шли протесты в церковное управление и президенту Гинденбургу.

Геринг привел в движение весь аппарат гестапо против Чрезвычайного союза. Он объявил союз политической оппозицией. Впрочем, нацисты всегда считали церковную оппозицию политической, как бы от этого ни отреклись представители этой оппозиции. Выискивали факты отказа от немецкого приветствия, нацистских символов, сведения о политических высказываниях священников на проповедях, в прессе, листовках против государства и движения¹⁸. Имели место аресты священников и домашние обыски. Геринг поручил контролировать персональный телефон Нимёллера.

Под влиянием Гинденбурга, призывавшего Гитлера наладить отношения в Евангелической церкви, 25 января 1934 г. состоялся прием у Гитлера представителей разных направлений Евангелической церкви («Немецких христиан», руководства и оппозиции)¹⁹. Гитлера не интересовала сущность вопроса. Нужно было добиться от оппозиции добровольного отказа от сопротивления и объединения с рейхсэпископом. Однако Нимёллер с соратниками выступали за смену недуховного руководства и создание действительно церковного правительства. Они обратились с просьбой к канцлеру доверять оппозиции, освободить ей дорогу.

Встреча, разумеется, была тщательно подготовлена властями. Геринг собрал материал о якобы планируемом церковном антиправительственном заговоре с участием зарубежных кругов и с привлечением имени Гинденбурга. Были представлены

записи телефонных разговоров Нимёллера. Нимёллер категорически возражал против этого. Он заявил, что Чрезвычайный союз ведет борьбу не только исходя из озабоченности положением церкви, но и, прежде всего, исходя из интересов народа и государства. Эти слова вызвали ярость Гитлера, который резко заявил: «Заботьтесь о церкви, а заботы о Третьем рейхе оставьте мне»²⁰.

Началось очередное массированное давление на оппозицию. Геринг развернул бурную деятельность с привлечением гестапо против Чрезвычайного союза как особо опасного политического противника государства и движения²¹. Происходили массовые увольнения, обыски и аресты членов Чрезвычайного союза. Его главу, Нимёллера, часто доставляли в гестапо для объяснений, запрещали проповедовать.

Перед лицом усилившихся угроз церковная оппозиция стала действовать активнее. Все чаще раздавались мысли о единстве независимо от разных конфессиональных направлений. Так в это время высказывался Барт, подчеркивая, что нужно по-новому взглянуть на сущностное единство их веры, на величие одного Бога, одной церкви, нужно отбросить все старые, глубоко укоренившиеся разногласия²². В разных местах Германии стали проходить Свободные синоды Исповеднического фронта и проходили уже не как изолированные конфессиональные собрания, а как единые церковные руководящие органы с обязательными решениями для пасторов и общин. Синоды призывали покончить с ложью, обожествлением людей, выступали против расового принципа, принципа фюрерства и арийского параграфа, призывали отделиться от «Немецких христиан». Все чаще раздавались голоса, что церковная оппозиция должна стать церковью веры, охраняющей христианское вероисповедание, а не национальной церковью. Так говорили на Свободном Рейнском реформатском синоде в Бармене 18 февраля, на Сводном евангелическом синоде в Берлине-Бранденбурге, на других синодах разных конфессиональных направлений. Сходились в одном — необходимо сотрудничать ради главного, ради правды христианской веры и Святого Писания.

Ситуация в феврале-марте 1934 г. обострилась. Налицо было открытое противостояние двух крупных течений в Евангелической церкви. Правительство, приняв 30 января 1934 г. Закон о новом строительстве рейха, который окончательно

ликвидировал самостоятельность земель, все силы направило на ускоренную унификацию земельных церквей с рейхскирхе. О необходимости объединения разорванных евангелических церквей в единую Имперскую церковь и даже о возможности заключения с такой сильной церковью конкордата (по типу католического) говорил фюрер 30 января по поводу годовщины своего прихода к власти²³. Новое Духовное министерство (Х. Форстхофф, Ф. Энгельн, О. Вебер, П. Вальцер) 2 марта приняло закон о руководстве Евангелической церковью Старопрусского союза, согласно которому рейхсепископ Мюллер от имени Немецкой евангелической церкви перенимал руководство прусской церковью. Новый церковный закон отменял, по существу, церковную конституцию и должен был превратить церковь в единую организацию, руководимую из центра. Оппозиции было запрещено высказываться в провинциальных синодах. Скоро был принят закон об имперском церковном бюджете в пользу тех церквей, которые отказывались от своей самостоятельности.

Прусская модель унификации была определена для всех земельных церквей. 11 марта заведующий церковным отделом прусского министерства по культам (министр В. Руст) А. Йегер, позднее руководитель церковной канцелярии Немецкой евангелической церкви и представитель рейхсепископа, нацист и ярый сторонник унификации церквей, вызвал для этого в Берлин церковных вождей из «Немецких христиан». Собрались представители от 11 земельных церквей, которые одобряли этот план, — из Анхальта, Бремена, Гамбурга, Нассау-Гессена, Любека, Мекленбурга, Ольденбурга, Шлезвиг-Гольштейна, Саксонии и др. Отсутствовали Бавария, Вюртемберг, Баден, Пфальц, Ганновер. Йегер сообщил, что у Гитлера есть план перевода церквей в рейхскирхе по прусскому образцу. Не скрывали, что руководство в церкви должно принадлежать «Немецким христианам» и национал-социалистам.

Йегер особо яростно выступал против синодов Исповеднического фронта. Так, полиция запретила службы членов Исповеднического фронта в штутгартских церквях. В ответ на это Земельный епископ Вурм выразил протест и заявил, что не склонится перед этим давлением. Массовые выражения симпатии к Вурму имели место по всему рейху. Это ускорило процесс образования Исповедующей церкви.

Происходило дальнейшее сбирание сил Исповеднического фронта. В апреле в Мюнхене, Нюрнберге, Аугсбурге прошли собрания фронта. 11 апреля в Нюрнберге по инициативе Майзера встретились Майзер, Вурм, Кох, Г. Асмуссен, Бекманн, П. Хумбург. Был создан Нюрнбергский теологический комитет, который стал работать над подготовкой первого Имперского синода Исповедующей церкви в Бармене и конституировался как «Братский совет Исповеднического синода». 15 апреля к Нюрнбергскому комитету присоединился Нимёллер. 22 апреля в Ульме представители разных групп фронта выработали заявление об образовании Исповедующей церкви.

2 мая на совещании в Берлине было принято решение о созыве церковного синода Исповедующей церкви, которая выступила бы против недуховной церковной политики и создала бы новое, собственное, основанное на Библии и вере представительство²⁴. Для теологической подготовки был избран комитет трех — Барт, Асмуссен (Альтона) и баварский лютеранин Г. Брайт. Теологические разногласия были существенными, и примирить, например, лютеран с реформатами, которые подчас считали реформатов хуже католиков, а все заблуждения «Немецких христиан» — заблуждениями реформатов, было не так просто. Сошлись на том, что необходимо сохранить традиции XVI в. — вероисповедание, корни, учение. Правовой задачей Синода должна была стать защита неприкасаемых основ Немецкой евангелической церкви.

Общегерманский Исповеднический синод открылся в Бармене и работал с 29 по 31 мая 1934 г. Присутствовали 138 депутатов из 18 земельных церквей, 83 священника и теолога и 55 мирян, посланники общин, синодов и церквей из всех частей рейха. Синод состоялся в реформатской церкви Бармена — Гемарке. Одновременно в том же месте проходил Исповеднический синод Старопрусского церковного союза, который официально провозгласил образование Исповедующей церкви Старопрусского союза.

Дрезденский суперинтендант Х. Хан, смещенный со службы и преследуемый полицией, говорил в своей проповеди о любви к Господу, который является единственным хозяином церкви²⁵. Закончил он проповедь молитвой за народ, Родину и вождя. Для Синода не было сомнений в необходимости лояльности евангелических христиан к народу и государству, но

в то же время не было и политического энтузиазма и национал-социалистских восторгов.

В результате дебатов, закончившихся компромиссом, решили, что официальное заявление не будет иметь окончательного характера, что теологические вопросы будут решаться со временем и дальше. Первоначальный текст заявления («Барменской теологической декларации») писал Барт, окончательная доработка осуществлялась 30 мая Бартом, К. Низелем — от реформатов и Асмуссеном, Бекманном, М. Зассе — от лютеран. Был избран Братский совет синода — К. Кох, К. Иммер, Майзер, Вурм, Нимёллер, Бекман, Якоби, Э. Фидлер (адвокат из Лейпцига, ставший в новой церкви советником по праву) и др.

Барменская теологическая декларация была провозглашена 31 мая 1934 г. В преамбуле Декларации говорилось о том, что по конституции 11 июля 1933 г. Немецкая евангелическая церковь является союзом вышедших из реформации равноправных конфессиональных церквей, что, согласно ст. 1 церковной конституции, «неприкасаемой основой Немецкой евангелической церкви является Евангелие Иисуса Христа, как свидетельствует Священное Писание и Символы веры Реформации»²⁶. В преамбуле упоминалось и о ст. 2 (параграф 1) конституции, говорящей, что союз равноправных и свободных церквей, объединенных в Немецкую евангелическую церковь, объединяет вера в единого Бога, единую, святую, всеобщую и апостольскую церковь²⁷.

В преамбуле подчеркивалось, что общность этой веры и тем самым единство Немецкой евангелической церкви грубым образом нарушено и нарушено оно действиями господствующей церковной партии «Немецких христиан» и составленного из ее рядов церковного правительства. Теологическая предпосылка, на которой зиждется Немецкая евангелическая церковь, перечеркивается другими, враждебными христианскому богословию, теологическими разработками. Составители Барменской декларации призывали церковь оставаться церковью, основанной на вере Иисуса Христа²⁸.

Зерном Декларации являлся первый тезис о том, что Иисус — единственный, кто несет слово Божье. «Мы отбрасываем ложное учение, согласно которому церковь якобы должна и может признавать... в качестве Откровения Господня, помимо Слова Божьего, еще и другие события и силы, фигуры и истины»²⁹. Далее (п. 2–3) в Декларации подчеркивалось, что Исповедующая

церковь отбрасывает «ложное учение, согласно которому якобы есть сферы нашей жизни, где мы должны поклоняться не Иисусу Христу, а другим господам», отбрасывает ложное учение, «будто церковь может сменить свои пристрастия, свой облик, свой порядок и свое послание и покориться какому-либо господствующему мирскому мировоззрению или политическому убеждению»³⁰. Кто хотел слышать, слышал, подчеркивал Шольдер, что «в признании Иисуса Христа как Слова Господня ставилась непреодолимая граница притязаниям тотального государства и его носителей на подобие Богу»³¹.

Церковная оппозиция высказывалась против принципа господства кого-то одного над другим, против того, чтобы церковь представляла интересы только господствующих вождей, за то, чтобы она представляла интересы всей общины. Пункт пятый, в духе бартовской теологии, подчеркивал подчиненность государства воле Божьей и Божественному порядку, отмечал, что государство является Божьим творением, над ним есть Царство Божье, Божественные заповеди и Божественная справедливость, которые призывают к ответственности правящих и управляемых. Поэтому «мы отбрасываем ложное учение, как будто государство должно и может, исходя из своей особой задачи, стать единственным и тотальным порядком человеческой жизни и, таким образом, осуществлять функции церкви. Мы отбрасываем ложное учение, что церковь, имея особую задачу, должна и может присвоить себе государственные функции, государственные задачи и государственное положение и, тем самым, стать органом государства»³². Подчеркивалась особая задача государства, согласно Божьему порядку, — заботиться о праве и мире.

В Декларации провозглашалось: «Мы отбрасываем ложное учение, что церковь якобы может, в ложном самообожествлении, поставить Слово и дело Господа на службу чьим-то избранным, самоуправным желаниям, целям и планам»³³.

Барменская декларация была, таким образом, направлена против приоритета «Немецких христиан» в протестантской церкви, против диктата государства и вождей в церковных и мирских делах, против ложных учений и всех попыток оправдать национал-социалистскую идеологию теологически, используя в этих целях, в частности, лютеранское учение, — шла борьба за Лютера между протестантизмом и «Немецкими христианами»³⁴.

Барменская декларация стала теологическим базисом Исповедующей церкви, провозгласила неприятие нацистского мировоззрения, принципов расы, независимость церкви и веры. В противовес «реформаторству» нацистов, *Bekennende Kirche* подчеркивала необходимость сохранения и соблюдения вечных догматов церкви, верховенство, непререкаемость и истинность веры с ее многовековыми нравственными заповедями и цивилизационными традициями, категорически высказывалась против практического осуществления арийского параграфа.

Барменская декларация, конечно, была гораздо более бескомпромиссной и определенной, чем комментарии к ней. В своих выступлениях участники синода, в том числе Асмуссен, исходя из прежних компромиссных установок или из соображений дипломатии, пытались смягчить формулировки Барменской декларации. Боясь быть неправильно понятыми властями, докладчики делали основной упор на верность государству. Так, К. Кох в своем докладе отбрасывал предъявляемые Исповедующей церкви обвинения в отсутствии патриотизма и подчеркивал «связь со всеми немцами и фольксгенossen в судьбоносном обществе», выступал «за счастливое окончание намеченных Германией трудных целей»³⁵. По этому поводу Бонхёффер в одном из писем 1934 г. к другу Э. Зутцу писал, что «фантасты и наивные» в руководстве Чрезвычайного пасторского союза «все еще пытаются быть истинными национал-социалистами»³⁶.

Но самое главное свершилось — Барменская декларация, по сути, провозглашала неприятие режима и его идеологии, противоречащей всем принципам и нормам христианства. И, хотя Исповедующая церковь заявляла, что будет действовать в рамках Евангелической церкви, речь шла о принципиально новом явлении, о попытках сохранить в чистоте и верности христианским идеалам христианскую идеологию и церковь. И хотя официальное название церкви не изменилось (*Bekennende Kirche* претендовала на то, чтобы называться Немецкой евангелической церковью), принято считать, что в мае 1934 г. возникла принципиально новая, общегерманская Исповедующая церковь.

Традиции лютеранской теологии, часто понимавшей народ и государство как Божественное творение, Божественный порядок, приводили к тому, что даже такие видные персоны, как Майзер, Мараренс, Ф. фон Бодельшвинг и другие, стоявшие

у истоков Исповедующей церкви, отклоняя «Немецких христиан», между тем весьма сложно относились к барменским решениям. Не случайно, например, что ни Вюртемберг, ни Бавария, хотя их епископы были на Исповедническом синоде в Бармене, не опубликовали текст Барменской декларации.

Йегер, лютеранские теологи В. Штапель и Э. Хирш, ставший доверенным лицом рейхсепископа, в июне 1934 г. направили имперскому церковному правительству меморандум *Über Kirche und Bekenntniss* («О церкви и вере»), своего рода теологическое опровержение Барменской декларации³⁷. Меморандум видел Откровение Господне в современном политическом порядке, который получал значение Царства Божьего на земле. Настаивая на абсолютной подчиненности церкви государству, заявляли, что евангелическая церковь не должна стремиться к равноправному договору с государством³⁸. Йегер настаивал даже на образовании национальной церкви, «единой, свободной от Рима, национальной церкви» с включением католиков³⁹.

Исповедническое сообщество оценило деятельность лютеран как удар в спину, как сближение с «Немецкими христианами» и объявление войны. Лилье в сентябре 1934 г. в *Junge Kirche* критиковал своих оппонентов за преуменьшение величия и сущности Бога и Закона Божьего, под контролем которых находятся и государство, и церковь (являющаяся лишь местом для провозглашения Евангелия). Он подчеркивал, что Реформацией уже был отброшен тезис об Откровении и милости Господа в природе и т. д., т. е. факты творения не являются Откровением Господним⁴⁰.

Ситуация внутри церкви обострялась. 12 августа 1934 г. в Кафедральном послании ко всем земельным Братским советам Братский совет Исповеднического фронта объявил, что преданность теперешнему церковному правительству является изменой Богу, призвал к невыполнению издаваемых им церковных законов, в особенности советовал не принимать намеченную присягу фюреру⁴¹.

Категорически против этой присяги выступал Барт, утверждая, что клятва фюреру, в отличие от клятвы кайзеру, для христианина практически невозможна из-за ее «немыслимых обязательств». Если раньше Барт воздерживался от политической оценки Третьего рейха, то теперь он писал Низелю летом 1934 г., что чем дольше это будет продолжаться, тем отчетливее не-

мецкий народ будет понимать, что по своей наивности весной 1933 г. он пал жертвой грандиозного блефа, который много общего имеет с преступлением, что в любом случае может закончиться катастрофой⁴².

Все более обострялись отношения нацистского режима с южными церквями — Баварией и Вюртембергом. Подчинить Майзера и Вурма не удалось. Несколько поколебавшись, уже во второй половине августа 1934 г. они заявляли о своем неприятии рейхскирхе, выражали солидарность с борющимися общинами, настаивали на легитимности исключительно Барменского синода, на неприятии законов Национального синода.

Л. Мюллер и Йегер предприняли последнюю и решительную попытку унификации оставшихся самостоятельными земельных церквей (Баварии, Вюртемберга и Ганновера) в единую рейхскирхе. 3 сентября 1934 г. на совещании немецкохристианских епископов Мюллер объявил, что считает Исповедующую церковь незаконной организацией, которая выступает против христианской церкви немецкого народа. Того же 3 сентября (с подачи Гитлера) вышло написанное Йегером распоряжение Мюллера о немедленном начале действий в евангелических церквях Баварии и Вюртемберга с целью их унификации в единую рейхскирхе⁴³. Епископы Вурм и Майзер были смещены и взяты под домашний арест, церковные советы распущены, на место епископов назначены «духовные» комиссары.

Однако в результате бурных протестов, давления международной общественности, позиции Англии, церковь которой была связана с экуменическим движением, церковное правительство вынужденно отступило. 26 октября 1934 г. Йегер фактически был снят со всех занимаемых должностей. Гитлеровское правительство временно отступило в деле унификации церквей, и в этом безусловная заслуга Исповедующей церкви. 20 ноября 1934 г. вышло распоряжение Мюллера, предписывающее возвращение земельных церквей в старое правовое состояние⁴⁴. Способствовали такому развитию событий и решения второго, Далемского синода Исповедующей церкви.

19–20 октября 1934 г. в Берлине-Далеме состоялся второй Исповеднический синод Немецкой евангелической церкви. Назначенный на 30 октября, он начал свою работу раньше из-за событий с южными церквями. На Синоде говорили о том, что насильственные действия церковных властей нарушили все

христианские основы и порядок в Немецкой евангелической церкви, нарушили церковное право и конституцию. Поэтому синод призвал своих сторонников, все христианские общины, священников и старейшин прекратить любое сотрудничество с Мюллером и его соратниками, не следовать их указаниям, более того, отказываться от сотрудничества с теми, кто признает это церковное правительство⁴⁵.

Фактически участники Синода объявили себя единственно легитимной организацией и создали собственное чрезвычайное право (Notrecht). Провозглашалось, что руководство и представительство всей Немецкой евангелической церкви переходит к Исповедническому синоду. Правительство рейха, подчеркивалось в решениях Синода, должно признать происшедшие изменения, признать, что «в церковных делах церковь сама должна оценивать и решать, каковы должны быть ее учение и порядок»⁴⁶.

В докладе Ф. Мюллера из Берлина-Далема «Право на церковную самопомощь» обосновывалось церковное чрезвычайное право⁴⁷. Церковное право связано с вероисповеданием, подчеркивал Мюллер, и в евангелической церкви не может быть никакого церковного права, если оно действует в противоречии с Евангелием. Порядки и правовые нормы должны вытекать из Евангелия. Церковное правительство может быть только там, где оно служит Слову Господа. В этом смысле теперешнее церковное правительство и рейхсэпископ нелегитимны, и Исповеднический синод отказывается признать это правительство.

По сути, объявили, что правящая имперская церковь не является церковью, что Исповедующая церковь — истинная церковь, опирающаяся на Евангелие, настоящая Немецкая евангелическая церковь. Именно в Далеме, считает историк М. Шрайбер, произошло правовое отделение Исповедующей церкви от имперской церкви (в Бармене это было отделение лишь на уровне теологии), — объявили о создании собственной церкви, с собственной организацией⁴⁸. Предполагалось, что отныне начнут действовать окружные, земельные и имперский Исповеднические синоды, будет существовать собственная благотворительность и сбор пожертвований, собственная система образования (школы и семинары), посвящение в сан викариев. Фактически образовались две корпорации, претендующие быть Немецкой евангелической церковью, — немецкохристианская Имперская церковь и Исповедующая церковь.

Однако, как показали дальнейшие события, истинного отделения и образования единой евангелической церкви на христианских началах не получилось. Действовало множество факторов, в том числе и постоянная склонность умеренного крыла Исповедующей церкви, Исповеднического фронта (в лице «интактных» лютеранских церквей) к компромиссу с руководством Имперской церкви и государственными властями. К тому же решения Далемского синода несколько не смягчили ситуацию внутри евангелической церкви, а во многих отношениях лишь обострили ее. Это касалось прежде всего взаимоотношений реформатов и лютеран. Напряжение чувствовалось уже на Далемском синоде и так и не было преодолено никогда.

Лютеране заявили о своем выходе из состава Исповеднического синода и Братского совета с целью создания особого лютеранского правительства. При этом они не отказывались от сотрудничества с радикальным крылом Исповедующей церкви в совместной борьбе с «Немецкими христианами» и церковным правительством. В августе 1934 г. был создан Лютеранский комитет. Раскол в евангелической церкви усугублялся.

На Далемском синоде выявилось достаточно сильное радикальное, протестное крыло в протестантской церкви (позднее за ним утвердилось название «далемцы»). Так, член Братского совета К. Иммер выступал против любой связи с «ложной» (как он ее называл) рейхскирхе. Нимёллер в своей речи подчеркивал, что теперешний национал-социалистский режим — режим дьявола, и категорически высказывался против совместной работы с «Немецкими христианами»⁴⁹. От «вюртембергских ошибок» (имелась в виду склонность к компромиссам), подчеркивал Нимёллер, «нам предстоит ужасное пробуждение» — отныне «не может быть даже лекций о Библии без констатации того, что община Бога преследуется «Немецкими христианами»⁵⁰.

По-прежнему существовали разногласия по поводу сотрудничества с «Немецкими христианами». Вюртембергцы, например, выступали против окончательного разрыва отношений с ними. Осторожный Асмуссен вообще считал, что неправильно было бы насаждать для всех церквей решения, вызванные экстремальной ситуацией, делать их общими без разбора⁵¹.

22 ноября 1934 г., после многочисленных дискуссий, Исповедующей церковью было принято решение о создании 1-го Временного церковного руководства Немецкой евангелической

церкви под председательством епископа Ганновера Мараренса (в его состав вошли: Брайт от лютеран, Хумбург от реформатов, К. Кох от униатов, юристы В. Флор и Фидлер). Временному руководству были подчинены Имперский Братский совет и земельные церкви Ганновера, Баварии и Вюртемберга. Совет Немецкой евангелической церкви также оставался в числе руководящих органов.

Линией Мараренса были компромисс и осторожность. Это проявилось уже в приветственном послании Временного руководства от 30 ноября, в котором говорилось, что оно рассматривает себя как совет доверенных для создания порядка и успокоения в Немецкой евангелической церкви⁵². Говорили о народной церкви, о ее библейских основах, о необходимости достижения доверия и признания у государства, о любви к немецкому народу, о невмешательстве в политические проблемы.

Первоначально «далемское» крыло (Нимёллер, Барт, М. Гессе и Иммер) высказало протест по поводу целей Временного руководства и оставило свои места в Братском совете, хотя большинство общинных Братских советов поддержало это правительство. Консолидация Исповедующей церкви наступила несколько позже, — ее высшим пунктом стал Исповеднический синод в Аугсбурге в июне 1935 г., когда далемцы вновь вошли в состав Братского совета.

Несмотря на то что I Временное правительство имело явно выраженный компромиссный характер, что касалось прежде всего тактической линии поведения, в вопросах веры оно стояло на христианских позициях. Так, 21 февраля 1935 г. вышло его пастырское послание против терпимого отношения государства к распространению нового язычества. Второй Исповеднический синод евангелической церкви Старопрусского союза принял 5 марта 1935 г. резкое заявление «Слово к общинам», в котором, в созвучии с Барменской теологической декларацией, решительно отвергались расистское национал-социалистическое мировоззрение и тоталитарные притязания государства на церковь⁵³. Из-за прочтения этого текста на богослужениях сотни священников в Пруссии были арестованы. В ходе этой акции многие священники сдавались добровольно, чтобы последовать за своими товарищами⁵⁴.

С 1935 г. вновь усилилась конфронтация Исповедующей церкви с национал-социалистским режимом, который все

активнее стал бороться с церковным влиянием в обществе под флагом «деконфессионализации» и насаждения немецкой, национальной религии и церкви. Исповедующая церковь отстаивала принципы христианства — она все чаще шла в народ, устраивала библейские вечера, домашние посещения, все чаще уделялось внимание воспитанию молодежи. С апреля 1935 г. стал работать теологический семинар Бонхёффера в Финкенвальде. Пастырские послания приобретали все более резкий характер.

10 апреля 1935 г. Временное руководство Немецкой евангелической церкви, Имперский Братский союз, Совет Евангелических церквей Старопрусского союза, местные Братские советы и «интактные» церкви Баварии, Вюртемберга, Ганновера, Бадена и Кургессена обратились с посланием к фюреру и рейхсканцлеру⁵⁵.

Исповедующая церковь требовала защиты чести и достоинства христиан Германии, подвергавшихся всяческому осмеянию и унижению только «за то, что они оставались верными Евангелию, что они оставались христианами»⁵⁶, требовала свободного конфессионального отправления, «свободы, которая принадлежит всем честным гражданам»⁵⁷. Подчеркивалось, что у церкви отнята любая возможность противостоять разного рода нападкам и лжи. При этом напоминали слова канцлера от 23 марта 1933 г. о неприкосновенности церковных прав и опоре национального правительства на обе христианские конфессии.

Временное руководство высказалось против введения новой государственной церкви. Это, как отмечалось в документе, оказалось бы в противоречии с правовыми и конфессиональными основами, с конституцией Немецкой евангелической церкви: «назначение и облик нашей церкви определены и ограничены Евангелием»⁵⁸. Повторяя Барменскую декларацию, фактически ставшую символом веры Исповедующей церкви, подчеркивали, что церковь должна оставаться только церковью Иисуса Христа. Он — ее основа: «поэтому в церкви не может и не должно быть слышно никакого другого голоса, кроме голоса Иисуса Христа»⁵⁹. Выступая против теологических нововведений «Немецких христиан», против обожествления фюрера, документ подчеркивал, что церковь имеет свое особое назначение — «довести до сознания всех господ на земле Слово и волю Господа»⁶⁰. Любое воздействие на церковь светскими способами,

любое извращение конфессионального учения «чуждо церкви по существу и действует на церковь разрушающе»⁶¹.

В то же время традиционно, хотя и осторожно, в завуалированной форме, в Послании намекали на национальную принадлежность евангелической церкви, когда говорили о неоправданном сомнении властей «в национальной надежности и немецком образе мыслей христианских церквей», когда, вполне в духе церковной дипломатии, утверждали следующее: «Для любого народа встреча с Господом становится часом судьбы. Поворотные моменты немецкой истории показывают, насколько это действительно для нашего народа»⁶².

Ответа на Послание, естественно, не последовало. Более того, как выяснилось, правительство не отказалось от дальнейших планов унификации церкви, создания государственной церкви, строго подчиненной режиму.

В марте 1935 г. прусским государством были учреждены финансовые отделы при церквях, призванные под видом заботы о церковном имуществе поставить под свой контроль все церковные общины. Затем в июне 1935 г. имперское правительство для более успешного ведения правовых дел Немецкой евангелической церкви учредило так называемые *Verschlussstelle* (инстанция для принятия решений, рассмотрения дел), что означало грубое вмешательство государства в правовые дела церкви⁶³. А 16 июля 1935 г. вышел указ, подписанный Гитлером, об образовании Имперского церковного министерства во главе с Гансом Керлем⁶⁴, советником юстиции и прусским министром, наделявшимся всей полнотой власти над христианскими церквями⁶⁵.

24 сентября 1935 г. был принят закон о гарантиях Немецкой евангелической церкви, существенно сужавший свободу ее деятельности, хотя вмешательство в ее дела было представлено как услуга, которую якобы государство оказывает церкви. А 8 октября 1935 г. на основании этого закона был назначен Имперский комитет по делам евангелической церкви из 8 человек во главе с В. Цёльнером. Одновременно были учреждены земельные (местные) комитеты, обязанные контролировать все церковные дела. Теперь с помощью комитетов пытались объединить раздробленные церковные группы, приручить евангелическую церковь, заставить ее присоединиться к национал-социалистской политике.

Положение нацистского режима в Германии к этому времени значительно укрепилось. Весной 1935 г. была провозглашена всеобщая воинская повинность, весной 1936 г. Гитлер ввел войска в демилитаризованную Рейнскую зону. Реакции со стороны западных властей почти не наблюдалось. В Германии повсюду ликование — Гитлер восстанавливает погранную в результате Версальского мирного договора 1919 г. справедливость. Силовые моменты нацистских акций, нарушение международных норм и договоров никого не интересовали, — всех захлестнула эйфория мифологизированных надежд. На этом фоне 29 марта 1936 г. прошли выборы в рейхстаг, которые дали абсолютное большинство (98,8%) нацистам. И это было не только результатом воздействия тоталитарного режима, страха, давления, пропаганды и т. д., но и совершенно искренним волеизъявлением немецкого народа, который сделал ставку на Гитлера как на свою судьбу. Поддерживали практически все его мероприятия, все силовые акции. Поддержали введение воинской повинности и представители Исповедующей церкви за редким исключением — Бонхёффер, Барт⁶⁶.

Чрезвычайно притягательным для правых политиков, для обывательского сознания было мировоззрение национал-социализма — воинствующий антикоммунизм и антисемитизм. Полагали, что Гитлер является единственным мощным оплотом против Сталина и коммунизма, а война против Гитлера будет фактически войной за Москву. Это настроение использовал Гитлер при введении войск в демилитаризованную Рейнскую зону, это настроение определяло поддержку вмешательства Гитлера в испанские дела, поддержку других его дел. Считалось, что всеми силами необходимо воспрепятствовать экспансии коммунизма. Этим прикрывались, осуществляя поворот к действительно экспансионистской внешней политике, имеющей своей целью через приобретение жизненного пространства на Востоке осуществить далее мировое господство. Собственно, Гитлер не скрывал этого еще с 20-х гг., со времен написания «Майн кампф».

Гитлер нацелился на войну. С целью подготовки к войне в сентябре 1936 г. был принят четырехлетний план развития экономики. С целью подготовки к войне усилилось идеологическое и политическое давление на население. После начала гражданской войны в Испании летом 1936 г. стала проводиться

массированная пропагандистская работа. Изображались ужасы «красных». О злодеяниях в собственном лагере, о концлагерях и пр., не было и речи.

С 26 июня 1935 г. была введена всеобщая трудовая повинность. Интенсифицировалась деятельность охранных служб, осуществлялся поголовный, тотальный контроль. Особенно агрессивно воздействовали на тех, кто рассматривался как открытый или тайный противник режима, — коммунистов, социал-демократов, евреев, в более мягкой форме — и христиан, в особенности католиков. Все они оказались, если не успевали эмигрировать или уйти в глубокое подполье, в тюрьмах и концлагерях.

Против евреев 15 сентября 1935 г. были приняты так называемые Нюрнбергские законы. Еврейское население дискриминировалось, было лишено гражданства и, по существу, было исключено из народного сообщества.

С 1935 г. начались процессы против католиков. Их обвиняли во всевозможных преступлениях — валютных махинациях, преступлениях против нравственности и т. д. Стремилась унижить священников, вбить клин между клиром и церковным народом, тем самым ослабить Католическую Церковь, отколоть от нее часть населения. То есть, как и хотел Гитлер, сделать из священников преступников, а не мучеников.

В отношении же Евангелической Церкви продолжались усилия по созданию на ее основе государственной, национальной церкви. Особо нетерпимо к создававшемуся положению относились представители радикального крыла Исповедующей церкви, чье влияние к 1936 г. существенно возросло. Вся церковная политика государства, подчеркивал в своем письме от 11 апреля 1936 г. члену Временного руководства Евангелической церкви М. Альбертцу Иммер, направлена на унификацию церкви, на то, чтобы церковь Иисуса Христа стала государственной церковью, т. е. служительницей государства. В этой своей политике, помимо прочих действий (учреждение церковных комитетов и т. д.), государство пытается заткнуть рот Исповедующей церкви⁶⁷.

Иммер призывал Исповедующую церковь больше не молчать.

Остановливаясь на прошедших выборах в рейхстаг 29 марта 1936 г., на страхе и нарушениях свободы совести, Иммер подчеркивал, что под лозунгами одобрения внешней политики

Гитлера фактически проголосовали за продолжение все той же насильственной внутренней политики. «Голосование “за” означало поддержку... государства с его тотальными притязаниями на всю жизнь нации, унификацию церкви, исключение свободы совести, отмену права. Нацистское утилитарное право, которое объявляет законным все, что полезно народу, не есть собственно право, дарованное Богом»⁶⁸. Автор письма выступал против насильственного насаждения в молодежных кругах расистского, языческого мировоззрения А. Розенберга, ответственного в нацистской партии за идеологию, автора знаменитого «Мифа XX века». Лидер гитлерюгенда Б. фон Ширах провозгласил в это время, что «путь немецкой молодежи — это путь Розенберга». Иммер высказался также против политики Керля, который, подобно Мюллеру, пытался примирить учение Библии с учением «Немецких христиан».

Надо сказать, что Иммер послал это свое известное письмо уже новому руководству Исповедующей церкви — II Временному руководству Немецкой евангелической церкви. В результате непрекращающихся разногласий внутри первого руководства (конфессиональных и тактических), на четвертом Исповедническом синоде, 17–19 февраля 1936 г. в Бад-Эйнхаузене (Бад-Эйнхаузене), произошел раскол Исповедующей церкви. Конкретным предметом спора явилась проблема возможного сотрудничества с новыми церковными инстанциями, с Керлем и Цёльнером. Самыми стойкими и последовательными представителями протестантской церкви в борьбе с нацизмом оставались члены Чрезвычайного пасторского союза во главе с Нимёллером, далемская группа Исповедующей церкви.

Именно это направление победило на Синоде в Бад-Эйнхаузене. Противники всяческих компромиссов образовали 12 марта 1936 г. новое Временное руководство во главе Ф. Мюллером из Берлина-Далема. В его состав вошли О. Фрике, Г. Бём, Б. Форк, Альбертц и Г. Гюнтер. В Совет Немецкой евангелической церкви, созданный для более тесных контактов с Братскими советами, вошли Нимёллер, Люккинг, Х. Клоппенбург, Асмуссен, Ф. Миддендорф, Р. фон Тадден и В. Детлов, в основном представители радикального («далемского») крыла Исповедующей церкви.

Лютеранские же епископы основали 18 марта 1936 г. в Лейпциге Совет Евангелическо-лютеранских церквей Германии, опиравшийся на лютеранские церкви Ганновера,

Вюртемберга и Баварии. Эти церкви по-прежнему искали контактов с национал-социалистским государством и возможность совместной работы с ним.

Новое, II Временное руководство начало работу над известным меморандумом канцлеру, окончательный вариант которого созрел в конце мая 1936 г.⁶⁹ Текст разрабатывался после выборов 29 марта, чтобы отместить спекуляции в определенной политической позиции. Разрабатывал текст В. Яннаш, обсуждали Ф. Вайслер и Г. Вебер⁷⁰. 4 июня 1936 г. окончательный вариант меморандума был представлен в канцелярию фюрера.

Никогда еще — ни до, ни после этого, Немецкая евангелическая церковь не обращалась к правительству со столь резкими заявлениями. Попытка привлечь к подписанию другую часть Исповеднического фронта — лютеран — осталась безуспешной. Совет евангелическо-лютеранских церквей Германии предпочел идти своим путем. В меморандуме присутствуют обычные для того времени верноподданнические заявления о любви к немецкому народу, о тесной связи с фюрером в радении перед Богом за народ, государство и правительство⁷¹. Собственно, на этом моменты приближения к правительству и заканчивались.

В документе подчеркивалось, что никогда еще борьба с церковью не велась с таким размахом, так «действенно и живо», как в настоящее время, что высшие должностные лица и инстанции открыто нападают на христианскую веру. Выражая свою озабоченность, а также подчеркивая тот факт, что Исповедующая церковь не дождалась ответа на Послание от 10 апреля 1935 г., Временное руководство задавало прямой вопрос фюреру и канцлеру: «Является ли попытка дехристианизировать немецкий народ официальным курсом правительства» или этим грешат лишь отдельные ответственные лица?⁷²

Исповедующая церковь выступала против понятия «позитивное христианство», упоминавшееся с 1935 г. особенно часто. В меморандуме весьма подробно, с привлечением различного рода высказываний и цитат национал-социалистов, доказывалось, что речь идет не о позитивном сотрудничестве с христианством, не о его свободе и поддержке его деятельности, а о массивной идеологической атаке на христианство.

Фактически произошла подмена понятий, подчеркивалось в документе. Настоящее христианство стали называть «негативным», утверждая, что истины христианских церквей

не соответствуют немецкому духу, ограничивают силу нордического народа. А под «позитивным христианством», «германским» христианством, понимали или «мистику крови», как это делал Розенберг, или «ретивость в вере», к чему призывал Геринг, или сумму конкретных практических действий со стороны государства типа борьбы с холодом и голодом, как это делал прагматичный Геббельс.

Министр Керль утверждал, например, что «позитивное христианство», в отличие от «негативного», ничего общего не имеет с догмами, оно является независимой верой, которая проявляет себя в практическом действии, что и является любовью⁷³. То есть национал-социалистское «позитивное христианство» и есть «любовь к ближнему». Обобщая вышеизложенное, руководство Исповедующей церкви заявляло, что вред таких высказываний тем более очевиден, что церкви никогда не давали возможности опровергнуть все эти «извращения» христианской веры.

Меморандум отмечал, что лидеры страны неоднократно подчеркивали свое невмешательство в дела церкви и веры, в истолкование Евангелия, свое нежелание вести борьбу против христианства, а свои усилия по созданию рейхскирхе объясняли стремлением видеть церковь сильной и единой. Однако фактически делается все возможное для ослабления церкви и систематического вмешательства в ее внутренние дела⁷⁴. Церковь фактически попала в зависимость от государства, отобрана свобода в ее деятельности, в принятии решений и определении ее внутреннего порядка. К тому же церковь вынуждают терпеть ложное учение. Под лозунгом «деконфессионализации» или «преодоления конфессионального раскола» создано движение (имеется в виду религиозное движение «Немецкие христиане». — Л. Б.), которое призвано сделать невозможной общественную работу церкви. Таким образом, государство официально выступает на стороне «позитивного христианства»⁷⁵.

Особенно тяжелое положение в смысле отторжения христианства отмечается в меморандуме, сложилось среди молодежи, в школах и университетах. Национал-социалистские молодежные организации препятствуют договоренностям о свободном конфессиональном обслуживании членов евангелической церкви, все инстанции занимаются тем, что позорят церковь перед евангелической молодежью, заявляют, что религиозные фанатики являются врагами молодежных организаций, в частности

гитлерюгенда. Становятся невозможными домашние посещения и распространение христианской литературы.

Государство сознательно проводит деконфессионализацию школ, наблюдается сильнейшее давление на родителей. Из религиозного преподавания изымаются существенные части библейского учения, в частности Ветхий завет, или вбрасывается нехристианский материал, например древнегерманское язычество. Христианское влияние вытесняется на радио, в прессе, общественных выступлениях.

Как верх цинизма в этом смысле citируют высказывания руководителя Немецкого трудового фронта нациста Р. Лея. Тот совершенно откровенно заявлял, что партия не потерпит никакого другого мировоззрения, кроме национал-социалистского, высшими ценностями которого являются «кровь, раса и народ», что национал-социализм как раз и представляет собой «позитивную замену» христианства, которое нужно преодолеть⁷⁶. Меморандум подчеркивает, что евангелический христианин обязан отклонять это мировоззрение, которое прославляет арийского человека как существо высшего порядка, в то время как Слово Господне указывает на греховность всех людей на Земле. «Если христианину в рамках национал-социалистского мировоззрения предписывается антисемитизм, который обязывает ненавидеть евреев, то для него, напротив, действует христианская заповедь любви к ближнему»⁷⁷.

Руководство Исповедующей церкви высказывало озабоченность по поводу внедрения в сознание народа чуждой ему антихристианской морали⁷⁸. Новые власти обосновывают это тем, говорится в документе, что народная польза должна быть поставлена над правдой. Но из Священного Писания следует, что Бог — защитник права и неправых: «Поэтому, если творится произвол, то мы это рассматриваем как отход от Бога»⁷⁹. И далее следует высказывание, на которое до сих пор не осмеливалась ни одна церковная группировка в Германии: «Евангелическая совесть... самым тяжким образом отягощена тем фактом, что в Германии, которая обозначает себя в качестве правового государства, все еще есть концентрационные лагеря, а мероприятия тайной государственной полиции не поддаются никакой судебной проверке»⁸⁰.

Далее подчеркивается, что широкие евангелические круги озабочены тем, что влиятельные силы в государстве осуществляют преследование церквей, работают над разрушением их

веры, устранением евангелической морали, короче, проводят дехристианизацию в широчайшем объеме⁸¹. Высказывается озабоченность тем, что фюреру воздаются почести, достойные только Бога, напоминают ранние высказывания Гитлера о Божественном приоритете и т. д.

Лютеранский совет одобрил текст послания, но отказался его подписывать. Надеялись с помощью председателя Имперского комитета по делам церкви Цёльнера достичь взаимопонимания с Гитлером. Впрочем, всяческих надежд не были лишены и все, кто подписывал документ. Не случайно Временное руководство сначала выступало против распространения документа и его публикации. Еще верили, что Гитлер не вполне в курсе происходящего, что ему нужно время для ознакомления с фактами. Но ответа от фюрера, как обычно, не последовало.

Поэтому, когда текст меморандума в результате утечки информации был опубликован за границей, было решено на его основе, смягчив некоторые формулировки, подготовить Кафедральное послание и прочесть его во всех церквях и кафедральных соборах. Лютеранский совет по обыкновению выступил против этого. В результате переговоров было принято компромиссное решение. Согласились, что будут прочитаны разные, самостоятельные, послания в приемлемые для каждой стороны сроки. Текст был подготовлен О. Дибелиусом, генерал-суперинтендантом Евангелической церкви Курмарка⁸², и утвержден Имперским Братским советом 3 августа 1936 г. в Берлине. По этому поводу М. Нимёллер записал в своем дневнике: «Большой день»⁸³. Кафедральное послание было решено зачитать 23 августа 1936 г.

Послание было прочитано священниками Исповеднического фронта на многих церковных кафедрах. Оно, в сущности, в более мягкой форме повторяло основные положения Меморандума — это было выступление в защиту Евангелия и христианских ценностей, против гонения на церковь, против гонений на свободу совести и против концлагерей. Хотя при всем при этом оговаривалось, что христиане приветствуют «новые начала в жизни немецкого народа», возносят молитвы за фюрера и Родину⁸⁴.

Реакция паствы и церковных кругов была разная. По-прежнему был очевиден глубокий раскол в Евангелической церкви.

Протесты раздавались со стороны «Немецких христиан». Они отказывали Исповедующей церкви в праве говорить от лица всей Евангелической церкви, от лица немецкого народа. Так, «Немецкие христиане» Вестфалии в Рождественском послании расценили Кафедральное послание как «немыслимое, невыносимое нападение на Третий рейх и его ведущих деятелей»⁸⁵.

Была и реакция одобрения Кафедрального послания. Оснабрюкский священник Д. Тимме писал 28 августа 1936 г. епископу Мараренсу, что недоволен отказом Лютеранского совета подписать меморандум и прочитать Кафедральное послание — мужественный и христианский документ⁸⁶. И насколько его воздействие было бы сильнее, если бы все священники Исповедующей церкви выступили единым фронтом. Тимме требовал совместных действий, пока не поздно, — деловые разногласия должны отойти на второй план.

Почти все берлинские священники, за исключением 17 человек, приветствовали документ. Так, Якоби подчеркивал, что священники Исповедующей церкви совершили мужественный поступок, высказав то, что должно было быть высказано, отстаивая права христианства в нашем народе, невзирая на возможные последствия⁸⁷. Как уже указывалось, была достигнута договоренность о прочтении самостоятельных кафедральных посланий для тех земельных церквей, которые посчитали кафедральное послание от 23 августа слишком радикальным. 6 сентября, например, такие Послания были прочитаны в церквях Баварии, Саксонии, Вюртемберга, Карлсруэ и др.

16 декабря 1936 г. на Четвертом Исповедническом синоде Евангелической церкви Старопрусского союза в Бреслау тогдашний земельный священник, позднее генерал-суперинтендант, д-р Гюнтер Якоб сделал доклад «Церковь или секта», который обобщил мысли, высказанные в ходе изложенной дискуссии. Доклад был тайно напечатан и распространен по всему рейху. По сути, это был призыв к духовному сопротивлению.

Якоб открыто заявил, что церковь давно имеет дело с антихристианской системой национал-социализма, которая сама себя рассматривает как религию⁸⁸. Поэтому христианские церкви должны дать ясное и мужественное свидетельство о господстве Христа «против религиозных притязаний и тотальной действительности национал-социализма. Необходимо сопротивление словом против этого режима»⁸⁹.

Якоб выступал против предательства руководством Евангелической церкви христианства, выдвигал требование свободной, борющейся христианской церкви (а «церковь Иисуса Христа всегда является борющейся церковью»⁹⁰).

Ситуация в Евангелической церкви до конца войны оставалась напряженной и разорванной, но такого накала страстей, какой наблюдался в 1933–1936 гг., больше не было. Возможно, именно это обстоятельство ускорило падение Цёльнера и роспуск Имперского комитета по делам церкви в 1937 г. Подчинить окончательно Немецкую евангелическую церковь нацистскому государству не удалось. Это стало ясно Гитлеру и его соратникам именно в это время.

Хотя, надо сказать, что официальное руководство Евангелической церкви продолжало поддерживать все мероприятия Гитлера во внешней и внутренней политике вплоть до падения фашистского режима. В 1938–1939 гг. земельные церкви приняли клятву фюреру, большинство из них одобрили решение еврейского вопроса, приняв арийский параграф. Единодушно одобряли развязанную Гитлером войну.

Но было и другое. Многие священники из Исповедующей церкви привлекались нацистскими судами по статье за измену Родине только из-за того, что накануне войны творили молитвы покаяния за прошлые, настоящие и будущие грехи своего народа. В проповеди одного из местных пасторов, пастора Ю. фон Яна, говорилось: «Заветы Бога нарушены... Это ужасное государство, государство ненависти, которая теперь сеется повсюду. Какой же урожай вызреет здесь, если Бог не пошлет нам и нашему народу благодать и не направит нас на искреннее покаяние?»⁹¹ Пастор из Ратенау А. Фрёлх считал, что Германия попала в руки преступников, которые не остановятся ни перед чем в достижении своих аморальных, варварских целей, — они приведут страну на край пропасти⁹². Священник утверждал, что фашистская система в Германии представляет опасность для всего мира. Молебны за арестованных в Исповедующей церкви творились до конца войны. Выпускались листовки против нацизма, в частности в районе Вюртемберга⁹³. Столь же яростными были нападки и нацистов, в частности их прессы на деятельность Исповедующей церкви⁹⁴.

Летом 1937 г. был арестован М. Нимёллер. В марте 1938 г. вся Германия, в особенности евангелические круги, были

взбудоражены процессом над Нимёллером. Его выпустили, приговорив к денежному штрафу, но буквально на ступенях суда арестовали вновь, и до конца войны он провел в концлагерях, числившись в качестве личного врага фюрера. В 1943 г. был арестован, а потом казнен (весной 1945 г.) за участие в антифашистском сопротивлении Бонхёффер. Бонхёффер фактически разработал теологию сопротивления, вобрав все лучшее, что выработала в своих решениях Исповедующая церковь, в частности, в бурные 1934—1936 гг. Выдающийся теолог современности, он дал в своих трудах (в незаконченной «Этике», письмах из тюрьмы) не только критику режима, но и критику вялой позиции христианских церквей, по существу способствовавших укреплению фашизма.

27 сентября 1938 г. руководством Исповедующей церкви во главе с Ф. Мюллером из Далема был опубликован проект так называемой «Литургии за мир» («Gebetsliturgie zur Erhaltung des Friedens»), известной еще как «Литургия против войны» (составители — священники Альбертц и Бём)⁹⁵. На фоне молитвенного богослужения, текстов из Библии и торжественного песнопения должен был быть зачитан специально разработанный, антивоенный текст. Литургия была назначена на 30 сентября 1938 г. Предстоящая война, которая явно витала в воздухе (свидетельством чему было обострение в эти дни судетского кризиса и заключение 30 сентября Мюнхенского соглашения, отторгавшего в пользу Германии часть Чехословакии), в сущности, рассматривалась в литургии как Божий суд и наказание за грехи немецкого народа.

Литургия начиналась с признания грехов церкви и народа, с призыва к покаянию через обращение к десяти заповедям, с просьбы перед Богом о прощении: «Мы признаемся перед тобой в грехах нашего народа за то, что (тайно или явно) клеветуют на твое имя, на твое слово, твою правду». Литургия предупреждала разные социальные слои населения о бедах и несчастьях предстоящей войны. Обращались к матерям и женам, которые будут ждать своих сыновей и мужей, детям, у которых не будет отцов, к одиноким людям, вообще забытым судьбой. Обращались к рабочим и работницам военных предприятий, ко всем, «кто заботится о хлебе насущном для народа», с призывом к молитве за мир: «Господи, наш Бог! Будь милостив к нашей Родине! Будь для всех покинутых отцом и советчиком! Услышь

молитвы тех, кто взывает к тебе! Дай нашей стране мир!»⁹⁶ О будущих солдатах не говорили как о героях, о чем всегда трубила нацистская пропаганда, ситуация рассматривалась с точки зрения страдания людей, страдания разорванных семей, страдания солдат на фронте. Молили Бога за всех (молодых и старых), кто будет призван к оружию, кто вынужден был покинуть Родину, жену, детей, родителей, за всех, кто будет терпеть лишения, кто будет ранен или болен, попадет в плен или погибнет. Война рассматривалась не с точки зрения проверки мужчин на храбрость, а с точки зрения серьезного испытания для всех немцев, как наказание Господне. В литургии предлагалось молиться за всех незащищенных и вырванных из привычного быта людей, особо предлагалось молиться за тех молодых людей, которые пойдут на фронт, и кто будет поставлен «перед искушением поддаться жестокой мести и быть переполненным ненавистью»⁹⁷.

Из-за жесткого давления властей и церковного руководства, расценивших литургию как акт предательства, мало кто осмелился провести литургию. Члены временного руководства и братских советов, прошедшие литургию, как Ф. Мюллер, подверглись разного рода дисциплинарным штрафам, освобождению от должности и аресту.

Церковный министр Керль потребовал 29 сентября от лютеранских священников осуждения литургии. Несколько поколебавшись, Майзер, Вурм и Мараренс согласились (разумеется, «из религиозных и патриотических соображений») пойти на это. 18 ноября 1938 г. Лютеранский совет, заседание которого вел Майзер, хотя и отверг обвинения в адрес Исповедующей церкви в предательстве, все же заявил о своей несогласии с действиями этой церкви, о необходимости более мягкого оформления всякого рода заявлений и т. д. и т. п.

Разногласия в церковных кругах вызвало также известие о письме Барта, к тому времени находившегося в эмиграции в Швейцарии, к руководителю теологического факультета Карлового университета в Праге проф. Й. Л. Громадке, где Барт высказывал надежду на сопротивление чехов, вплоть до вооруженного восстания, при попытке немцев ввести свои войска на территорию Чехословакии⁹⁸. Временное руководство Исповедующей церкви отклонило это письмо как политическое, утверждая, что раньше Барт рассуждал по-другому. Остальная церковная общественность заявила, что Барт не имеет права

высказываться от имени церкви Христа. Нацисты объявили это предательством.

По-прежнему разъединял Евангелическую церковь еврейский вопрос. По мере приближения к войне в стране нарастал антиеврейский шабаш, — горели синагоги, устраивались облавы. В так называемую «Хрустальную ночь» (с 9-го на 10-е ноября 1938 г.), было замучено или попало в концлагеря огромное количество евреев. Однако евангелическая общественность в основном удивительно спокойно среагировала на еврейские погромы. Церковная иерархия не отрицала права государства защищаться от «сверхвлияния» евреев, бороться с евреями как опасными элементами. В лучшем случае сетовали на то, что все эти меры негативно воздействуют на население.

В еврейском вопросе Исповедующая церковь проявила себя достаточно последовательно. В декабре 1938 г. состоялся специально созванный по этому поводу съезд «Bekennende Kirche», на котором было подчеркнуто, что милость Божья направлена на всех людей независимо от национальности и расы: «мы связаны со всеми верующими христианами из евреев через единого Господа, одну веру и одно крещение... мы не хотим от этого отказываться»⁹⁹. Г. Гольвитцер, замещавший в Берлине-Далеме арестованного Нимёллера, и возглавлявший Чрезвычайный пасторский союз, в день покаяния 16 ноября 1938 г. говорил о совиновности христиан в происходящих событиях. Он высказывался в защиту безоружных, призывал общину помогать арестованным евреям и их семьям материально.

С декабря 1938 г. Исповедующая церковь организовала так называемое Бюро Г. Грюбера (берлинский священник) с целью спасения евреев, в том числе и полукровок. Бюро действовало в двадцати городах, тесно сотрудничало с католическими кругами и просуществовало до 1941 г., момента новой волны массовых арестов. С его помощью были спасены тысячи людей. За оказание помощи евреям многие были брошены в концлагеря и казнены, как Ф. Вайслер, П. Шнайдер, В. Зильген. Только в 1937 г. судили около 800 священников и юристов Исповедующей церкви.

В это же время по инициативе Исповедующей церкви во Фрайбурге стал работать так называемый «Теологический рабочий кружок», состоявший из теологов, известных профессоров истории и др. (Г. Риттер, А. Лампе, К. фон Дитце, В. Онкен,

Бём), кружок, с которым тесно сотрудничали Бонхёффер и другие участники антифашистского подполья, в том числе один из лидеров антифашистского заговора 1944 г. К. Гёрделер¹⁰⁰. Кружок работал над разработкой основ будущего немецкого государства, государства правового и демократического, основанного на принципах христианской веры, отвергавшего расовую дискриминацию и все нацистские принципы. Подобно Барту, кружок отстаивал исходя из Божественных заповедей право на сопротивление безбожному государству. Результатом деятельности кружка явился меморандум «Церковь и мир», подготовленный к 1943 г.

Исповедующая церковь продолжала свою деятельность во время войны, пытаясь отстаивать христианские принципы. И это несмотря на гонения и аресты, на ликвидацию активных ее членов. Так, председатель ее Временного руководства Ф. Мюллер был отправлен на Восточный фронт и в сентябре 1942 г. погиб при невыясненных обстоятельствах (вероятно, не без помощи нацистов)¹⁰¹.

Представители Исповедующей церкви, по многим сообщениям гестапо, доставляли немало хлопот нацистским властям — вели подпольные семинары, несмотря на их запрет, посещали семьи (была организована даже специальная служба для детей), организовывали пастырские часы для родителей, родительские вечера, устраивали детские богослужения, руководили общинной молодежью, — «мутили умы молодежи», как выражались нацисты¹⁰². Распространялись листовки с поименным перечислением находившихся в тюрьмах и концлагерях протестантских священников, писали о препятствиях по службе, запрете речей, выезда за границу. Такая листовка появилась, например, в апреле 1940 г. в Мюнстере¹⁰³.

Поэтому (не без основания) Исповедующую церковь власти по-прежнему считали врагом государства, который сознательно пытается разжечь сопротивление, разволновать верующих, «сделать их робкими и неуверенными»¹⁰⁴. Так, Гольвитцер в одной из проповедей в декабре 1939 г. сказал следующее: «Божье слово говорит нам, что наш народ должен быть включенным в сообщество народов, что его право не является его единоличным и исключительным правом, а должно быть включено в сообщество жизненных прав всех, живущих на земле»¹⁰⁵. Целью политических действий, подчеркнул пастор,

должна являться не борьба, а должен быть мир». Божье Слово, продолжал далее Гольвитцер, предостерегает нас думать так, что будто бы цель оправдывает средства и что отсутствие права — хорошо при всех обстоятельствах, — оно говорит нам, что кровь невинных «имеет голос, который будет услышан тем, кто направляет историю»¹⁰⁶.

Члены Исповедующей церкви распространяли свое влияние на фронте, рассылая через солдатские семьи и знакомых полевые письма, религиозную литературу, работали в лазаретах резерва, где раздавали запрещенные рукописи. Отстаивали право на религиозное преподавание, требовали, чтобы не преподавали ничего ложного — только Евангелие¹⁰⁷. И это несмотря на чинимые властями препятствия, на запреты проповедей, удаление со службы и аресты. К тому же многих священников, не относящихся к «Немецким христианам», отсылали на фронт в качестве простых солдат. В ноябре 1940 г. вышел указ Имперского управления службы безопасности (РСХА) о том, чтобы считать всех theologов Исповеднического фронта безработными¹⁰⁸.

С самого начала войны вступила в действие программа «эвтаназии», национал-социалистской политики уничтожения обреченных и умственно неполноценных больных. По этому поводу шли протесты в правительственные инстанции со стороны представителей разных конфессий. Временное руководство Исповедующей церкви, прусская Исповедующая церковь выступили против этих мер, обосновывая это тем, что такие действия несовместимы с христианским вероисповеданием, что жизнь дарована Богом и может быть отнята только им. Заговорили о средневековых методах государства — Исповедующая церковь распространяла листовки с соответствующим содержанием¹⁰⁹. Старопрусский исповеднический синод в октябре 1943 г. выступил против нарушения десяти заповедей во время войны, против умерщвления людей другой расы. Синод подчеркивал, что божественный порядок не знает понятий «ликвидировать», «неполноценные народы» и т. д., что Бог никогда не поручал властям уничтожить людей другой расы, старых и душевнобольных, — это бессердечно и сеет ненависть.

Активно в направлении противодействия мерам фашистского правительства действовали и представители Католической церкви, в частности мюнстерский епископ К. А. фон Гален. Вероятно, не без их влияния, не без влияния Исповедующей

церкви Гитлер с сентября 1941 г. вынужден был приостановить программу эвтаназии.

В годы войны некоторые священники из Исповедующей церкви, прежде всего члены Чрезвычайного пасторского союза, далемского круга, вышли на этап политического сопротивления. Они выступали против антицерковной политики государства, распространяли листовки с текстом о несправедливом характере войны, о вине всех немцев, о войне как наказании Господнем за безбожие и греховность немецкого народа, о войне как народном страдании и ее бессмысленных жертвах — темы, известные со времен литургии против войны¹¹⁰. Говорили о том, что эта война «классически несправедливая война»¹¹¹. Предрекая нацистскому режиму катастрофический конец, священники подчеркивали, что это будет «Божий суд за неправедный путь немецкого народа»¹¹². Говорили, как пастор Розенкранц из Кобленца, о «безрассудных действиях» «безответственных властей», которые «навязывают миру свою власть»¹¹³.

В кругах Исповедующей церкви (впрочем, как и католической) было распространено убеждение, усиливающее их антифашистские позиции, что после войны начнутся беспрецедентные гонения на церковь¹¹⁴, что настанут времена, когда не позволят проповедовать, что всех христиан ждут катакомбы, — поэтому христиане должны основывать домашние общины и т. д.¹¹⁵ Эти тревоги имели под собой реальные основания. В июне 1941 г. Геббельс записал в своем дневнике, что христианство, «это изнеженное, бесхребетное учение», самым худшим образом может повлиять на солдат. 6 июня 1941 г. наряду с утверждением, что после войны нацисты покончат со всеми евреями, Геббельс констатировал следующее: «А церквам беспощадно и ясно дадим понять: в государстве есть только один авторитет: это само государство»¹¹⁶.

Как и до войны, центральной темой проповедей, бесед, высказываний представителей Исповедующей церкви была тема сохранения верности Богу, Иисусу Христу, Библии и противодействия всякого рода идолам — государству, расе, народу. Почитание фюрера объявлялось устаревшим культом, грехом. На примере падения древних империй и их идолов (Августа, Цезаря и т. д.) доказывали неизбежность победы христианства и падения Третьего рейха, не имеющего, как и прежние империи, божественной основы¹¹⁷. Евангелический пастор из Аахена

в докладе «Вера раннего христианства — катакомбы» указывал, что первые христиане были в подобном же положении, как и теперешнее поколение христиан в Германии, что органы римского государства имели некое подобие теперешней тайной государственной полиции и что только стойкость в вере может спасти положение и сохранить христианство¹¹⁸. Нередко проповеди и беседы священников эпатировали националистически настроенную паству, вызывая волнения, доносы и аресты. Так, пастор К. Эберле из Хундбаха (Кройцбах) говорил о том, что «Бог нашей церкви — еврейский Бог» и он его признает¹¹⁹.

Однако надо сказать, что до конца войны в самой Исповедующей церкви не было единства. По-прежнему помимо радикальных далемцев и их сторонников имела место компромиссная, осторожная позиция в лице известных нам Майзера, Мараренса, Вурма и др. Характерна в этом смысле проповедь, составленная Исповедующей церковью и прочитанная в конце июня 1942 г. во всех церквях Вюртемберга.

Проповедь была направлена против притеснения церковей властями, отстаивала свободу вероисповедания — «высшее благо для народа». Вожди немецкого государства, подчеркивалось в проповеди, выступают «за кровавый путь. Они хотят заставить Евангелие замолчать. Они думают, что тем самым окажут услугу своему народу»¹²⁰. Снова и снова арестовываются «святые посланники Иисуса», говорилось в проповеди, слышатся угрозы, запрещают говорить, выносятся смертные приговоры. «Но чем больше преследуется церковь, тем она становится более сильной, и она победит»¹²¹. В духе Барменской теологической декларации, отмечалось, что «Бога нужно почитать больше, чем человека»¹²².

Однако все решительные антиправительственные заявления смазывались в проповеди уверениями в преданности государству и властям, хвалебными речами в адрес Родины и мужественных солдат рейха, жертвовавших на войне своими жизнями. Все также сильными оставались иллюзии относительно фюрера, призванного якобы по-прежнему «решить все большие задачи», стоявшие перед страной. Проблема патриотизма и защита Родины явилась ахиллесовой пятой практически для всех церквей и конфессий Германии. Это касалось и Исповедующей церкви. Именно нерешенностью этой проблемы объясняется заключение во время войны своеобразного

гражданского мира между властями и некоторыми представителями Исповедующей церкви.

Итак, налицо были все те же мучительные противоречия: с одной стороны преданность фюреру и патриотизм, а с другой — борьба за веру и церковь. Именно вера стимулировала антифашистские высказывания и действия, подчас, как мы убедились, весьма резкие высказывания и решительные действия оппозиционной церкви. Именно стремление сохранить в чистоте основы христианской веры, христианского мировоззрения способствовало выработке в рассматриваемый период поистине исторических документов, которые войдут в историю христианской церкви и христианской теологии, — Барменскую теологическую декларацию, меморандум 1936 г., литургию против войны. Были в рядах Исповедующей церкви, как мы отметили, и личности, которые непосредственно включились в политическую борьбу против фашизма, как Барт, Бонхёффер и другие. И это объективно ставило Исповедующую церковь в ряды противников нацистского режима.

Деятельность Исповедующей церкви, ее основополагающие документы способствовали в послевоенный период формированию основ новой Евангелической церкви в Германии (ЕЦГ). Активно работали в этом направлении члены Исповедующей церкви, входившие в состав Совета ЕЦГ, М. Нимёллер, Дибелиус, Вурм. Совет ЕЦГ (ее руководящий орган) в октябре 1945 г., несмотря на разногласия, опубликовал такой важный документ, как Штутгартское покаяние (Stuttgarter Schulderklärung) (текст написан Нимёллером). Братский совет Исповедующей церкви в августе 1947 г. разработал Дармштадтское послание (Darmstädter Wort) (авторы — Г.-Й. Иванд и Барт) — «Послание по поводу политического пути нашего народа», а также (в апреле 1948 г.) Послание по еврейскому вопросу («Wort zur Judenfrage»). Все эти заявления признавали ответственность протестантских церквей, немецкого народа за происходившее при фашизме, что явилось важным фундаментом для нового, христианского, гуманистического начала.

¹ О позиции христианских церквей в годы нацистской диктатуры и взаимоотношениях с режимом, религиозной политике нацистов см.: *Бровко Л. Н.* Церковь и Третий рейх. СПб., 2009; *Она же.*

- Немецкая евангелическая церковь и национал-социализм // Новая и новейшая история. 2010, № 1; *Она же*. Протестантская теология в Германии в годы фашистской диктатуры // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. 26. М., 2009; *Родионов В.* Третий рейх против христианства. Документальное исследование // Наука и религия. 2010. № 8–9; *Он же*. Расовые мифы нацизма. Врага надо знать. М., 2010; *Шкаровский М. В.* Крест и свастика. Нацистская Германия и Православная церковь. М., 2007; *Васильченко А. В.* Аненербе. «Наследие предков» без мифов и тайн. М., 2005; *Жуков Д.* Оккультизм в Третьем рейхе. М., 2006.
- ² См. подробнее: *Neumann P.* Die Jungreformatatorische Bewegung. Göttingen, 1971.
- ³ См.: *Schreiber M.* Martin Niemöller. Reinbek bei Hamburg, 1997.
- ⁴ Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches. Hrsg, Kretschmar G., Nicolaisen C. Bd. 1–2. Bd. 1 (далее — Dokumente). München, 1971. S.23.
- ⁵ См.: *Барабанов Е. В.* О письмах из тюрьмы Дитриха Бонхёффера // Вопросы философии. 1989, № 10–11; *Бровко Л. Н.* Дитрих Бонхёффер. // Вопросы истории. 2003. № 4; *Она же*. Дитрих Бонхёффер: протестантская теология и фашизм // Религии мира. История и современность. М., 1999; *Она же*. Христианство и национал-социализм: Мировоззренческий излом // Переходные эпохи в социальном измерении. История и современность / Отв. ред. В. Л. Мальков. М., 2002; *Гараджа В. И.* Дитрих Бонхёффер: сопротивление и покорность // От Лютера до Вайтцеккера: Великие протестантские мыслители Германии. М., 1994; *Bethge E.* Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie. München, 1970 etc.
- ⁶ *Bonhoeffer D.* Der Arier Paragraph in der Kirche. Gesammelte Schriften. Bd. 1–6. Bd. 2. München, 1959. S. 62–69.
- ⁷ *Scholder K.* Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd. 1–2. Frankfurt a. M., Berlin, Barmen, Rom. 1977/ 85. Bd. 1. S. 612
- ⁸ *Niemöller W.* Texte zur Geschichte des Pfarrernotbundes. Berlin, 1958. S. 26.
- ⁹ Ibid. S. 22.
- ¹⁰ *Scholder K.* Op. cit. S. 626.
- ¹¹ Ibid. S. 681.
- ¹² Ibid. S. 686.
- ¹³ Ibid. S. 687–689.
- ¹⁴ Ibid. S. 703–705.
- ¹⁵ *Niemöller W.* Der Pfarrernotbund. Geschichte einer kämpferischen Bruderschaft (далее — Der Pfarrernotbund). Hamburg, 1973. S. 40.

- 16 Dokumente. Bd. 1. S. 183.
- 17 *Niemöller W.* Der Pfarrernotbund. S. 186–188.
- 18 Dokumente. Bd. 2. S. 19.
- 19 *Ibid.* S. 23–25.
- 20 *Ibid.* S. 25.
- 21 Dokumente. Bd. 2. S. 34
- 22 *Scholder K.* Op. cit. S. 77–78.
- 23 *Domarus M.* Hitler. Reden und Proklamationen. 1932–1945. Bd. 1–2. Bd. 1. München, 1965. S. 352–353.
- 24 *Scholder K.* Op. cit. S. 171.
- 25 *Ibid.* S. 182–184.
- 26 Полный текст Барменского заявления см.: Meier K. Der evangelische Kirchenkampf. Bd. 1–3. Halle. 1976–1979. Bd. 1. S. 189–191. См. также: *Барм К.* Барменская декларация // Социально-политическое измерение христианства. М., 1994. С. 55–61; *Мезенцев С.* Международное христианско-демократическое движение. М., 2004. С. 68–70.
- 27 *Meier K.* Op. cit. Bd. 1. S. 189.
- 28 *Ibid.* S. 190.
- 29 *Ibidem.*
- 30 *Ibidem.*
- 31 *Scholder K.* Op. cit. Bd. 2. S. 193.
- 32 *Meier K.* Op. cit. S. 191.
- 33 *Ibidem.*
- 34 *Norden G. V.* Widerstand in den Kirchen // Löwenthal R., Mühlen P.V. z. (Hrsg.). Widerstand und Verweigerung in Deutschland 1933 bis 1945. Berlin, Bonn, 1984. S. 117–118; Buchheim H. Glaubenskrise im Dritten Reich. Drei Kapitel nationalsozialistischer Religionspolitik. Stuttgart, 1953. S. 121.
- 35 *Meier K.* Op. cit. S. 178.
- 36 *Bonhoeffer D.* Gesammelte Schriften. Bd. 1–6. Bd. 1. München, 1958. S. 40.
- 37 *Scholder K.* Op. cit. S. 284.
- 38 Российский государственный военный архив (далее — РГВА). Ф. 23 / К. Оп. 1. Ед. хр. 525.
- 39 *Meier K.* Op. cit. S. 211.
- 40 *Ibid.* S. 196.
- 41 *Ibid.* S. 290.
- 42 *Ibid.* S. 292.
- 43 *Scholder K.* Op. cit. S. 305–307.
- 44 *Ibidem*; *Scholder K.* Die evangelische Kirche in der Sicht der nationalsozialistischen Führung bis zum Kriegsausbruch // Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte (VfZ). 1968. N. 16. S. 15.

- 45 *Beckmann J. (Hrsg.)* Kirchliches Jahrbuch. 1933–1944. (Далее — Kirchliches Jahrbuch.) Gütersloh. 1948, S. 77; *Streisand J.* Die deutschen evangelischen Kirchen und die faschistische Diktatur // Zeitschrift für Geschichtswissenschaft (ZfG). 1966. H. 4. S. 580.
- 46 Kirchliches Jahrbuch. S. 76.
- 47 *Meier K.* Op. cit. S. 229.
- 48 *Schreiber M.* Op. cit. S. 69.
- 49 *Scholder K.* Op. cit. S. 348.
- 50 Ibid. S. 345.
- 51 *Scholder K.* Op. cit. S. 347.
- 52 *Meier K.* Op. cit. S. 523.
- 53 *Boberach H. (Hrsg.)* Berichte des SD und der Gestapo über Kirchen und Kirchenvolk in Deutschland 1933–1944. Mainz, 1971. (Далее — Berichte.) Dok. 3. S. 83.
- 54 Ibid. Dok. 3. S. 91.
- 55 *Greschat M. (Hrsg.)* Zwischen Widerspruch und Widerstand. Texte zur Denkschrift der Bekennenden Kirche (1936). München, 1987. S. 124–125.
- 56 Ibid. S. 124.
- 57 Ibidem.
- 58 Ibid. S. 125.
- 59 Ibidem.
- 60 Ibidem.
- 61 Ibid. S. 124.
- 62 Ibid. S. 125.
- 63 *Bethge E.* Op. cit. S. 483–484.
- 64 Ганс Керль — обергруппенфюрер СА, вице-президент рейхстага, прусский министр, прусский госсоветник. С апреля 1932 г. президент прусского ландтага, после 30 января 1933 г. находился во главе прусского Министерства юстиции (См.: *Haugg W. (Hrsg.)* Das Reichsministerium für die kirchliche Angelegenheiten. Berlin, 1940, S. 6–7. (Далее — Das Reichsministerium.)
- 65 Министерство делилось на отделы, занимавшиеся контролем над различными церквями и конфессиями, хотя официально провозглашался принцип религиозной терпимости и невмешательства в дела церкви (См.: Das Reichsministerium. S. 11).
- 66 *Bethge E.* Op. cit. S. 494–495.
- 67 Zwischen Widerspruch und Widerstand. S. 39.
- 68 Ibid. S. 38.
- 69 Были разработаны 4 проекта — текст редакционной комиссии, промежуточный проект, окончательный вариант и, наконец, опубликованный за границей текст, используемый в нашей работе. Проекты подчас содержали более острые положения, чем окончательный вариант.

- 70 Мы мало знаем об авторах и их позициях. Вайслер был казнен в Заксенхаузене, стал одним из первых мучеников евангелической церкви.
- 71 Zwischen Widerspruch und Widerstand. S. 152. Текст Меморандума: Ibid. S. 152–160.
- 72 Ibid. S. 153.
- 73 Ibid. S. 154.
- 74 Ibid. S. 155.
- 75 Ibid. S. 156.
- 76 Ibid. S. 157.
- 77 Ibidem.
- 78 Ibid. S. 158.
- 79 Ibid. S. 159.
- 80 Ibidem.
- 81 Ibid. S. 160.
- 82 О Дибелиусе см.: Бровка Л. Н. Отто Дибелиус и проблема христианской ответственности // Вопросы истории. 2009. № 5. Zwischen Widerspruch und Widerstand. S. 186.
- 83 Текст Кафедрального послания см: Ibid. S. 189–197.
- 84 Ibid. S. 219.
- 85 Ibid. S. 208.
- 86 Ibid. S. 206.
- 87 Ibid. S. 230.
- 88 Ibid. S. 231.
- 89 Ibid. S. 237.
- 90 Christlicher Widerstand gegen den Faschismus. Berlin, 1955. S. 15–17.
- 91 Ibid. S. 91, 102.
- 92 РГВА. Ф.1363 / К. Оп.1. Ед. хр. 16. Л. 73–74.
- 93 Там же. Ф. 500 / К. Оп. 1. Ед. хр. 440.
- 94 Berichte. Dok. 11. S. 298. Kirchliches Jahrbuch. S. 256.
- 95 Ibidem.
- 96 Ibidem.
- 97 Berichte. Dok. 11. S. 300; См. Roon G.V. Widerstand im Dritten Reich. München, 1979. S. 91–94.
- 98 Christlicher Widerstand gegen den Faschismus. S. 15.
- 99 Гизевцус Г. Б. До горького конца. Записки заговорщика / Пер. с нем. Г. Рудого. Смоленск, 2002. С. 455; См. также: Schwabe K., Reichhard R. (Hrsg.). Gerhard Ritter. Ein politischer Historiker in seinen Briefen. Boppard, 1984.
- 100 Bethge E. Op. cit. S. 869.
- 101 Berichte. Dok. 52. S. 400. См. также: S. 316, 225.
- 102 Ibid. Dok. 67. S. 423.
- 103 Ibid. Dok. 20. S. 360.

- 105 *Roon G.V.* Op. cit. S. 95.
- 106 *Ibid.* S. 96.
- 107 *Berichte.* Dok. 65. S. 416.
- 108 *Ibid.* Dok. 53. S. 401.
- 109 *Boberach H.* (Hrsg.) «Meldungen aus dem Reich», Auswahl aus den geheimen Lageberichten des Sicherheitsdienstes der SS. 1939–1944. Luchterhand, 1965. (Далее — *Meldungen.*) Dok. 240. S. 195.
- 110 *Berichte.* Dok. 61. S. 411; *Meldungen.* 24. S. 23.
- 111 *Die Niederlage, die eine Befreiung war. Das Lesebuch zum 8. Mai 1945.* Köln, 1985. S. 179.
- 112 *Ibid.* S. 18.
- 113 *Berichte.* Dok. 85. S. 463.
- 114 *Ibid.* Dok. 79. S. 446.
- 115 *Ibid.* Dok. 85. S. 463.
- 116 *Дневник Йозефа Геббельса. 1940–1941.* Публ. Л. И. Гинцберга // *Новая и новейшая история.* 1994, № 6. С. 218. См. также: *Агапов А. Б.* *Дневники Йозефа Геббельса. Прелюдия Барбароссы.* М., 2002.
- 117 *Berichte.* Dok. 79. S. 446; Dok. 80. S. 446.
- 118 *Ibidem.*
- 119 *Ibid.* Dok. 34. S. 376.
- 120 *Ibid.* Dok. 212. S. 723.
- 121 *Ibidem.*
- 122 *Ibid.* S. 725.

Н. Н. Поташинская

БЕНЕДИКТ XVI И ПРОБЛЕМА ЭКУМЕНИЗМА

Унаследованная от прошлого века проблема выживания Земли и человечества с особой силой встает в начале третьего тысячелетия. Все очевиднее настоятельная необходимость мирного сосуществования, включающего и отношения между различными конфессиями.

Существенное изменение современной религиозной картины мира наряду с депопуляцией и старением развитых стран связано с нерегулируемыми потоками легальных и нелегальных иммигрантов и усилением рождаемости в их среде.

В большинстве случаев из Африки и Азии прибывают мусульмане, из Восточной Европы — православные и иудаисты, из Латинской Америки — католики, но и для последних характерны не только национальные, но и религиозные отличия от автохтонов (в том числе и католического вероисповедания).

Особые проблемы порождает процесс прогрессирующей исламизации некогда традиционно христианских стран Европы. Злые языки даже называют этот континент Еврабией за то, что ныне там проживает 38 млн мусульман, причем в Евросоюзе их более 15 млн, включая второе, третье и уже четвертое поколение выходцев из Азии и Африки. Сегодня 20 % европейских детей и молодежи составляют мусульмане. Последователи ислама оказались наиболее крупным религиозным меньшинством этого континента. В протестантской Северной Европе мусульман больше, чем католиков, а в католической Южной Европе последователей протестантизма меньше, чем последователей ислама.¹

Многие мусульмане интегрировались в общество принявших их стран и приняли западный образ жизни, что особенно характерно для Швейцарии. Стремящиеся воспринять европейскую культуру, последователи ислама все чаще отдают своих детей в католические детские сады и школы. В некоторых детских

садах Бельгии и Германии таких детей до 80 %. Растет их число в Дании, Италии и Франции. В народных кварталах Марселя, Лилля и Северного Парижа дети-мусульмане составляют более трети или даже половину учащихся католических школ.

В то же время много иммигрантов, которые далеко не сразу включаются в местную жизнь; среди них немало безработных, особенно из молодежи. Объединяющиеся в самобытные анклавы иммигранты не вписываются в устоявшееся общество, имеют собственные кафе, рестораны, магазины, детские сады и школы, особенно в Германии и Великобритании. В Антверпене (Бельгия) открылся шариатский суд по гражданским делам².

Исключение из общественной жизни страны пребывания способствует распространению равнодушия не только к окружающему миру, но и к религии, усилению эмоциональной неустойчивости, волнений и стрессов.

Бенедикт XVI (Йосиф Ратцингер, апрель 2005) констатирует кризис религии и веры, усиливающиеся религиозное безразличие, отчуждение религиозных ценностей, дехристианизацию, секуляризм и релятивизм. Сегодня Католическая церковь считает главным врагом не атеизм, а индифферентность.

Среди задач современной Католической церкви Бенедикт XVI отводит первостепенное место новой евангелизации. В сентябре 2010 г. он создал Папский совет по ее продвижению.

Зимой 2011 г. Совет Генерального секретариата Синода католических епископов подготовил Декларацию о новой евангелизации отошедших от церкви в странах древней христианской традиции. Предназначенный для XIII ассамблеи Синода католических епископов, намеченной на 7–28 октября 2012 г., этот документ написан на восьми языках: латинском, французском, английском, итальянском, польском, португальском, испанском и немецком.

Основная идея данной Декларации — подчеркивание миссионерской сущности католической церкви, особенно в нынешний период исторических и культурных изменений, которые вызывают не только утопические надежды, но и опасения и скептицизм.

Наша планета одна для всех живущих на ней людей, и ради выживания и достижения общего благосостояния всего человечества, упрочения моральных ценностей, социальной справедливости, стабильности, мира и свободы не остается ничего иного как прийти к примирению и сотрудничеству. Становится все очевиднее, что мирного сосуществования между этносами,

культурами и религиями можно достичь только общими усилиями разделяющих общие ценности верующих и неверующих. Патриарх Московский и всея Руси Кирилл (Владимир Михайлович Гундяев, 2009) заявляет: «Настоящее гражданское общество не может существовать без стремления самих людей сделать жизнь вокруг себя лучше, внести личный вклад в улучшение окружающей социальной обстановки»³.

Папа Ратцингер находит у неверующих много общих чаяний с верующими, отмечая, что разум, не склоняющийся к расчету и выгоде, не противоречит вере в Бога, а свойственные неверующим идеалы свободы, равенства и братства родились внутри христианства.

Бенедикт XVI заявляет, что церковь не намеревается вмешиваться в дела неверующих, но хочет помочь разуму очиститься, открыть объективные моральные принципы и избежать идеологических манипуляций. В то же время, по его мнению, и сама религия нуждается в коррекции со стороны разума, чтобы не впасть в интегризм или сектантство.

В 2011 г. Папский совет по культуре создал постоянный орган диалога с неверующими — Дворик благородных (*Cortile dei Gentili*), названный в память о преддверии Иерусалимского храма, где собирались интересующиеся христианским учением непосвященные, которым был запрещен вход в сам храм. Нынешний Дворик, напротив, приветствует посещение храмов неверующими и непохожими, призывая подходить ко всем людям с позиций любви и братства, преодолевать барьеры страха, скептицизма и безразличия, оставаясь при этом свободными и верными собственным убеждениям⁴.

Папа Ратцингер утверждает, что, стремясь к истинному благу всех людей и обществ, католическая церковь старается наводить мосты дружбы с представителями всех религий и с даже агностиками. Он напоминает, что католическая церковь не отвергает ничего истинного и здорового в других религиях, уважает их образ жизни и деятельности, учения и правила, хотя они во многом отличны от католических. Бенедикт XVI подчеркивает, что у традиционных религий имеются ценности, способные обеспечить лучшее понимание личностей и народов, и отмечает созвучие их священных книг с евангельскими идеалами.

Папа Ратцингер отмечает, что в современном глобализированном мире, превращающемся во все более полиэтнический

и поликонфессиональный, религии способны стать важным фактором единства и мира. Для этого следует хранить все, что способствует гражданскому сосуществованию, и отвергать противоречащее достоинству мужчин и женщин⁵.

Первая социальная энциклика Бенедикта XVI «Каритас ин веритате» (2009 г.) подчеркивает, что не только католицизм, но и другие религии и культуры учат братству и миру в мире, способствуя целостному развитию человечества (№ 55).

Честный и искренний диалог с другими религиями, отличающийся благоразумием и милосердием, папа Ратцингер считает одним из высших приоритетов своего понтификата. По его словам, такой диалог тесно связан с заповедью Апостола Павла делать добро не являющимся братьями по вере, так как они тоже созданы по образу и подобию Божьему⁶.

В наше время религия неотделима от политической, экономической и социальной жизни, и президент Папского совета по межрелигиозному диалогу кардинал Жан-Луи Торан справедливо отмечает, что в повседневной жизни диалог ведут конкретные мужчины и женщины, способные как на добро, так и на зло. «Это люди, которые любят и предают, создают и разрушают, реализуя и наиболее непредсказуемые технические достижения, и самые варварские акции». Но следует учитывать, что все они — братья, которых нам дал Бог, призвав любить их и служить им.

Кардинал Торан определяет цель истинного диалога как «поля взаимного свидетельства» верующих различных религий во имя лучшего понимания вероисповеданий и связанных с ними этических норм друг друга. Он выделяет четыре основные вида диалога:

- в повседневной жизни,
- сотрудничество по целостному развитию человека,
- теологический,
- взаимное сравнение религиозного опыта.⁷

Приоритетным направлением международных отношений папа Ратцингер провозглашает укрепление мира между народами, диалог культур, единство христиан и дружбу с последователями всех религий. По мнению нынешнего папы, взаимная открытость культур становится привилегированной областью диалога, вне разделяющих аспектов стремящегося к истинному гуманизму.

Аналогична позиция Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, по словам которого «культура — это возможность возделывания человеческой природы, человеческой личности, причем такое возделывание, результатом которого являются положительные плоды»⁸.

Бенедикт XVI, как и его предшественник блаженный Иоанн Павел II (Кароль Войтыла, 1978—2005), объявляет идеалом, достижимым в будущем на нашей Земле, более справедливое, братское, толерантное и мирное общество, обеспечивающее материальное процветание и духовное счастье, когда каждая личность и каждый народ получит самое главное — право на жизнь от зачатия до естественной смерти и доступность перво-степенных благ (пищи, воды, охраны здоровья, образования, работы, гражданских свобод).

В качестве «великих вызовов нашего времени» папа Ратцингер выделяет глобализацию, несправедливость общественных структур и нарушение прав человека. Он связывает ответ на эти вызовы с обеспечением мира в мире, достоинства и благосостояния каждого человека и каждой религиозной группы, а в конечном итоге — с достижением вечного Спасения путем преодоления агностицизма, релятивизма, секуляризма и потребительства.

Бенедикт XVI провозглашает мир в мире неотчуждаемым правом, долгом и образом жизни, включающим неременное обеспечение всех людей пищей, водой, энергией, медицинским и технологическим обслуживанием. Папа Ратцингер заявляет, что война не неизбежна, мир в мире всегда возможен и пришло время изменить ход истории с помощью культивирования диалога и солидарности⁹.

Во всех великих мировых религиях Бенедикт XVI признает «элементы истины и доброты» и находит фактическое свидетельство внутренних связей отношений с Богом и с этикой любви¹⁰.

Во имя мирного сосуществования между этносами, культурами и религиями папа Ратцингер выступает за примирение, гармоничные братские отношения, диалог и переговоры. Он призывает «навести мосты понимания» и «объединить сердца и руки в конкретных инициативах солидарности и милосердия», невзирая на различия в местных обычаях и традициях. Бенедикт XVI говорит о необходимости сохранить и расширить дар единства, который Иисус просил у Господа для своих учеников (Ин 17, 11)¹¹.

Основную цель межрелигиозного диалога папа Ратцингер видит в открытии истины через ответы на вопросы о природе и судьбе человеческого рода, добре, зле, конце земного существования.

Постоянно подчеркивая особое значение регламентирования повседневных отношений с инославными, неверующими и безразличными к религии, Бенедикт XVI все чаще обращается к экуменизму.

В широком смысле экуменизм обычно рассматривается как взаимоотношения различных конфессий и церквей, а в узком — в качестве потенциального объединения их в некоем туманном будущем. Сами понятия «экуменизм» и «экуменическое движение» нередко употребляют как синоним «межрелигиозного движения». И в том и в другом участвуют все религии и церкви. Ныне даже категорически отвергающие экуменизм как ересь или безблагодатность неспособны вовсе отказаться от всяких межрелигиозных отношений¹².

По словам Бенедикта XVI, экуменизм больше оптимального выбора. Это святой безальтернативный долг, который не должен ограничиваться принятием межцерковных документов. Папа Ратцингер рекомендует христианам различных конфессий исповедовать религию совместно и распространять христианские ценности в собственной политической и социальной деятельности.

Бенедикт XVI — один из основателей Фонда исследований по межрелигиозному и межкультурному диалогу иудаистов, мусульман и христиан. Он снова отделил Папский совет по межрелигиозным отношениям от Папского совета по культуре, назначив президентом первого кардинала Жана-Луи Торана, ватиканского дипломата с опытом работы на Ближнем Востоке. Зарубежные средства массовой информации связывают это решение папы Ратцингера с повышением интереса Ватикана к исламу¹³.

До II Ватиканского собора (1962–1965 гг.) католики обычно отождествляли Церковь Христа только с собственной церковью. Собор объявил одной из основных задач католической церкви единство всех христиан; признал их братьями и сестрами католиков. Собор выступил за проявление уважения, сочувствия и любви к тем, «кто по социальным, политическим или религиозным вопросам думает и поступает иначе, чем это делают католики».

В то же время изучать доктрину, историю, духовную и литургическую жизнь, религиозную психологию и культуру «от-

делившихся братьев» предлагалось под эгидой компетентных католических епископов, организовывая совместные молитвы и конгрессы по теологическим проблемам с целью «примирить всех христиан в единстве Христовой Церкви, одной и единственной», под которой явно понималась Католическая церковь. Однако элементы святости и истины отмечались и в нехристианских религиях.

Соборные документы призвали ради создания мира в мире уважать и вести диалог со всеми без исключения: с христианами и иудаистами, мусульманами, последователями других религий и даже с противниками и преследователями Католической церкви¹⁴.

Павел VI (Джанбаттиста Монтини, 1963–1978), выступая на II Ватиканском соборе, впервые рассматривал евреев не как «распявших Христа убийц Бога». Напротив, папа Монтини подчеркивал, что именно евреям христианство обязано Ветхим Заветом и апостолами.

Значительную роль в развитии отношений католиков с мусульманами сыграло прозвучавшее в этом выступлении Павла VI заявление об уважении к исламу, осуждение «многих недружественных актов между христианами и мусульманами» в прошлые века и призывы забыть прошлое ради «истинного взаимопонимания, защиты социальной справедливости, моральных ценностей, мира и свободы»¹⁵.

В заключение II Ватиканского собора Павел VI в католическом, а Вселенский патриарх Афинагор I в православном храме торжественно сняли схизму 1054 г., разделившую христианские церкви. Оба высших церковных иерарха выразили свою заветную мечту о потенциальном едином сакральном общении в виде совместного причащения¹⁶.

Тогдашний префект Конгрегации пропаганды веры кардинал Йозеф Ратцингер (нынешний папа), требуя оказывать уважение к иноверцам и стремиться их понять, впервые в истории официального католицизма признал, что католики не обладают «всецелой полнотой Божьей истины». Он тогда называл религии дорогой к Богу и подчеркивал, что каждый народ имеет право избрать свой собственный путь¹⁷.

Блаженный Иоанн Павел II рассматривал экуменизм как «одну из приоритетных и наиболее срочных задач христианской общины». По его мнению, ради мирного сосуществования

и прогресса все религии призваны опираться на духовную природу человека и сотрудничать как друг с другом, так и со всеми разделяющими общие ценности людьми доброй воли¹⁸. Исключая синкретизм, блаженный папа Войтыла стремился к братскому общению со всеми христианами и открытости по отношению к религиям, которые пожелают присоединиться к межрелигиозному диалогу и сотрудничеству.

Как сторонник религиозного плюрализма блаженный Иоанн Павел II допускал наличие истинного и ценного («свет истины») в некаатолических религиях и подчеркивал право каждой религии исповедовать собственную конфессию мирным путем¹⁹.

Начиная с организованных в 1986 г. в Ассизи (Италия) коллективных дискуссий и молебнов за мир в мире, в которых участвовали представители самых разных конфессий (конечно, каждый молился отдельно), блаженный Иоанн Павел II последовательно призывал к продолжению общих встреч такого рода, но уточнял, что молитвы представителей различных религий следует проводить в разных местах. При полном уважении инославных религий каждый верующий должен молиться по своей вере, своей традиции, на своем языке. На 27 октября 2011 г. папа Ратцингер наметил в Ассизи широкое молитвенное поминание 25-летней годовщины этого события под названием «День размышления, диалога и молитвы за мир и справедливость в мире».

С 1987 г. католическая община Сант-Эджидио (Рим) ежегодно проводит в различных городах (Риме, Варшаве, Иерусалиме, Лионе, Бухаресте и многих других) международные встречи и молитвы в духе Ассизи. Со всех континентов на эти встречи собираются: христиане, иудаисты, мусульмане, буддисты, индуисты и представители многих других религий, религиозных ассоциаций, неправительственных организаций, высших учебных заведений, научно-исследовательских институтов и средств массовой информации. Каждая встреча была посвящена обсуждению одной из волнующих общество проблем (СПИД в Африке, будущее Европейского союза, иммиграция, биоэтика, новый гуманизм, глобализация, неравенство). В 1989 г. в паломничестве в Освенцим вместе с христианами участвовали и мусульмане.

По инициативе Католической церкви с прошлого века стала традицией январская Неделя молитвы за единство христиан, когда в разных странах католики, православные и протестанты

молятся за достижение полноты общения и размышляют над одними и теми библейскими текстами.

В мае 1998 г., а затем в июне 2006 г. Папский совет по мирянам собрал в Риме 300 делегатов от более 100 христианских движений и общин под лозунгом «Прекрасно быть христианином, и причащение доставляет радость»²⁰.

По католическому учению Христос — единственный посредник между Богом и людьми, Бог-Сын, вторая Ипостась Троицы. Весной 1995 г. передовая статья проватиканского журнала «Чивильта Каттолика» подробно проанализировала и осудила попытки некоторых протестантских и католических теологов, особенно в Северной Америке и Азии, приспособить католическую христологию к современному мышлению и построить фундамент сближения различных религий на отрицании Божественности Иисуса и утверждении Спасения исключительно от Бога, не являющегося Христом, называют ли Его Яхве (Иеговой), Аллахом, Брамой, Абсолютом. Для этих теологов Иисус — один из многих спасителей человечества, такой же пророк и посредник Спасения, как Моисей, Мухаммед, Будда, Кришна, Заратустра и так далее²¹.

Декларация Конгрегации пропаганды веры «Доминус Иезус» (август 2000 г.), объявив, что «ни одна религия не хуже другой», в то же время утверждала, что Христос — единственный Спаситель и «полнотой средств Спасения» обладает только Католическая церковь, тогда как остальные церкви располагают всего лишь отдельными элементами, ведущими к Спасению²².

Бенедикт XVI подчеркивает приоритет собственной церкви, противопоставляя роли апостолов Петра и Андрея. Он утверждает, что сына Ионии Симона, названного Петром, Христос сделал своим преемником на Земле, доверил ему ключи от Царства Небесного (Мф 16, 18) и римские папы — прямые наследники апостола Петра, а потому Католическая церковь — церковь Христова. Напротив, Восточные церкви папа Ратцингер связывает с апостолом Андреем, по его словам, всего лишь объединившим христианское послание с эллинистической культурой.

Бенедикт XVI подтвердил и рекомендовал к публикации документ Конгрегации доктрины веры «Ответы на некоторые вопросы по доктрине церкви» (июнь 2007 г.), в котором подчеркивается полная идентичность Католической церкви Церкви Христа. В документе отмечается, что вся полнота Спасения

принадлежит Католической Церкви, хотя Святой Дух не отвергал другие христианские церкви в качестве средств Спасения. Восточные Церкви — сестры Католической Церкви. Но порожденные реформой XVI в. церковные общины вообще не являются церквями, потому что там нет священников и Таинства причащения (здесь явно имеются в виду протестантские Церкви)²³.

В истории христианства достаточно темных страниц, которые вызывают возмущение многих людей, мыслящих непредвзято и препятствуют взаимопониманию. На одном из первых мест здесь поддержка участия ряда священнослужителей и мирян в актах жестокости и насилия, открытая или по умолчанию.

Ради преодоления расколов II тысячелетия и объединения христиан блаженный Иоанн Павел II от имени официальной Католической церкви 28 раз просил прощения за «исторические ошибки христианства»: жестокость при христианизации Америки, в Крестовых походах, Инквизиции, преследовании гугенотов, Мартина Лютера, Яна Гуса, Саванаролы, Джордано Бруно, Галилея, за антисемитизм и холокост²⁴.

И Бенедикт XVI неоднократно подчеркивает, что без признания прошлых ошибок, очищения памяти, забвения обид, прощения и умиротворения сердец Католическая церковь не сможет прийти к такому межрелигиозному соглашению, которое откроет перспективу будущего сакрального общения²⁵.

Римские папы провозглашают незыблемость католической доктрины и с большой осторожностью относятся к теологическим дискуссиям с инославными. Блаженный папа Войтыла значительно строже и суровее, чем его предшественники, следил за внутрицерковным единством католиков, называемым им «верностью учению святого Петра». При этом он имел в виду доверие к официальной Церкви; внутреннее единство епископов и их тесный союз с священниками и монахами; уважение к выработанным церковной иерархией литургическим нормам; чистоту официальной доктрины; исключение таких «неконтролируемых новаций», как новое прочтение Евангелия или политизацию образа Христа.

Папа Ратцингер призывает католическую иерархию тщательно готовить священнослужителей и мирян, способных вести активный и конструктивный диалог, компетентных и достаточно общительных, обладающих солидными знаниями (по истории и доктрине не только католицизма, но и ислама,

индуизма, буддизма и других религий), а также владеющих иностранными языками. Этим избранным католикам Бенедикт XVI рекомендует совместно с представителями иных религий защищать традиционные библейские моральные ценности в процессе методичной индивидуальной работы с населением, включающей помощь бедным и обездоленным.

Папский совет по межрелигиозному диалогу организует курсы для различных групп христиан, особенно для семинаристов и молодых мирян. Помимо теоретических занятий эти католики оказывают практическую помощь бедным, больным, престарелым, жертвам насилия или стихийных бедствий, стараясь при этом сотрудничать с представителями иных религий.

Папа Ратцингер, как и его предшественник, выступает против религиозного синкретизма. Он осуждает тех, кто ради объединения религий и культур предлагает ограничиваться какими-то общими теологическими положениями и меньше говорить о специфике католицизма. Бенедикт XVI подчеркивает негативное влияние синкретизма, как любой двусмысленности, на межрелигиозные отношения. Он постоянно подчеркивает, что слишком поверхностное понимание диалога может препятствовать осуждению реальных различий между религиями. Папа Ратцингер отвергает попытки ограничить миссионерскую деятельность Католической Церкви по «постоянному возведению Христа как Пути, Истины и Жизни». Бенедикт XVI рекомендовал епископам Малайзии, Сингапура и Брунея в ходе открытого и честного диалога с мусульманами, буддистами и представителями других религий помогать своим согражданам «признать истину Евангелия»²⁶.

Патриарх Московский и всея Руси Кирилл также противник синкретизма. Он объявляет стремление «размыть границы религиозных систем» злом для православия, причем «не только в контексте догматических истин, но и в контексте социальной стабильности»²⁷.

Осуждая попытки левых католиков модернизировать католическое учение, блаженный Иоанн Павел II испытал определенное влияние такой модернизации. В частности, любопытно его рассуждение об одном из основополагающих догматов католицизма — первородном грехе. Блаженный папа Войтыла открыто признавал, что «эта примитивная библейская картина» может показаться «архаизмом, легендой», и рекомендовал толковать

грехопадение первых людей философски: понимая, как лучше, человек поступает, как хуже²⁸.

Бенедикт XVI, как и его предшественник на Папском престоле, объявил приоритетным направлением своего понтификата достижение единства церквей, особенно христианских. Папа Ратцингер заявляет, что Католическая церковь готова вести диалог с всякими религиями и культурами, на всех уровнях. Он подчеркивает теологическую общность трех авраамических религий — иудаизма, христианства и ислама, — основанных на вере в «единого Бога, Создателя неба и земли» и потому призванных сотрудничать ради общего блага человечества, справедливости и мира в мире. Бенедикт XVI отмечает потенциал религий в деле разрешения напряженностей и конфликтов.

Папа Ратцингер называет всех верующих братьями. Он считает очень важным и абсолютно необходимым уважительный и доброжелательный диалог между религиями и культурами, как и между верующими и неверующими. Потому что разрешить кризис международных отношений, снять напряженность, устранить насилие и терроризм способны только мирные средства: переговоры, диалог, сотрудничество и выполнение взятых на себя обязательств.

По мнению Бенедикта XVI, экуменический диалог должен включать не только религиозных лидеров всех уровней, но и последователей различных конфессий. Он рекомендует верующим повседневно участвовать в совместных акциях, сотрудничать по важнейшим общественно-политическим проблемам: мира в мире, борьбы с насилием и терроризмом, защите жизни от зачатия до естественной смерти, брака и семьи (причем исключительно традиционного — союза мужчины и женщины, оформленного по закону), благосостояния детей, охране здоровья, помощи бедным и угнетенным, экологии²⁹.

Папа Ратцингер призывает протестантов, католиков и православных, учитывая права человека, особенно на свободу вероисповедания, противостоять «диктатуре позитивистского разума, который исключает Бога из жизни общества, лишая человека жизненно важных критериев»; выступать против секуляризма, релятивизма и нигилизма, охватывающих даже христианские общины. Он сетует, что сегодня многие понимают светскость как исключение церкви из участия в общественной жизни и сводят религию к личному делу. Для них отделение

от государства означает не только невмешательство церкви в жизнь и поведение граждан, противопоставление церковных и светских мыслей, морали, науки и политики, но и исключение религиозных символов из всех гражданских учреждений — офисов, школ, больниц, судов, тюрем.

Бенедикт XVI, как и его предшественники, провозглашает право церкви на морально-этические установки по всем проблемам, волнующим общество. На деле во многих странах это проявляется как прямое вмешательство в светские прерогативы государства — ход избирательных кампаний, референдумов и так далее³⁰.

На первое место католические иерархи ставят диалог, сотрудничество и в перспективе — объединение всех христиан. «Чивильта Каттолика» констатирует, что к концу XX в. христиане пришли разделенными на 30 конфессий, представляющих около 40 тысяч деноминаций³¹.

Блаженный Иоанн Павел II неоднократно говорил о необходимости преодоления христианами недопонимания и предубеждений, инерции, безразличия, а также недостаточности знаний друг о друге. Он признавал, что «истина может выражаться многообразно» и вина за раскол лежит на всех христианах, в том числе и на католиках. Поэтому каждому христианину «следует искать собственные ошибки, а также каяться в своей вине».

Блаженный папа Войтыла отмечал, что лидеры христианских общин часто занимают единые позиции по важнейшим проблемам: достоинства человека, его прав, свободы, справедливости, мира в мире и будущего Земли. Он подчеркивал, что у христиан общие Таинства (единое понятие о Христе и Его Воскресении, священстве, евхаристии), в связи с чем при невозможности снестись со священнослужителем своей веры, католикам разрешено обращаться за Таинствами покаяния, причастия и елеосвящения к инославным христианским священникам, а также, с позволения своего епископа, изучать теологию вместе с христианами-некатоликами³².

Блаженный Иоанн Павел II был уверен, что значительную роль в развитии экуменических отношений с христианами различных конфессий сыграли его пастырские посещения разных стран, особенно Турции, Германии, Англии, Уэльса и Шотландии, Швейцарии, Скандинавских стран, а также Прибалтики³³. Традиции зарубежных паломничеств продолжает и Бенедикт XVI.

Папа Ратцингер отмечает, что после II Ватиканского собора единство христиан осуществлялось во всех частях мира и на самых различных уровнях — в приходах, местных общинах, больницах, в повседневных личных контактах, на многочисленных аудиенциях у папы лидеров христианских церквей и международных организаций. Он призывает всех христиан «взаимно признать друг друга как чад Божьих и учеников Христа» и говорит о взаимном обогащении христиан путем осознания опыта их веры и жизни. Он повторяет данную его предшественниками оценку раскола христианства как скандального препятствия для провозглашения Евангелия и говорит, что братство и сотрудничество всех христиан вновь открыто и упрочено в качестве основы диалога, сотрудничества, солидарности и общей молитвы.

Прежде всего папа Ратцингер решил вернуть в лоно официальной Католической Церкви сторонников ныне покойного французского архиепископа Марселя Лефевра, организовавшего пресловутое Братство святого Пия X (Джузеппе Мелькьоре Сарто, 1903—1914) и вместе со своими последователями отлученного от официальной Католической Церкви в 1988 г. Эти католики отвергли решения II Ватиканского собора, особенно относительно литургии на национальных языках, и перестали подчиняться Римскому папе, образовав собственную церковную структуру. В «Моту проприо дате» (июль 2007 г.) папа Ратцингер вернул к употреблению в богослужении требник святого Пия X на латыни, уравнив его в правах с требниками на национальных языках. Епископам на местах предоставлено право решать, какой требник использовать. При этом серьезно обиделись иудаисты, потому что требник святого Пия X призывает молиться за обращение иудеев к Христу как «лишенных света и погруженных во мрак».

В декабре 2008 г. бурю возмущения последователей иудаизма вызвало снятие отлучения с четырех епископов-лефевристов, так как один из них — канадец Ричард Уильямсон — получил известность защитой антисемитских Протоколов сионских мудрецов и отрицанием холокоста в печати, на телевидении и в Интернете. Епископ Уильямсон в конце концов прислал письмо с извинениями, но перед папой, а не перед евреями.

Бенедикт XVI выступил с пояснением, что данное снятие отлучения не означает канонического признания ни этих четырех епископов, ни Братства святого Пия X. Для получения

права на полное общение с Католической Церковью и полноценное церковное служение левефривты должны признать II Ватиканский собор и учение всех отвергаемых ими пап, начиная с блаженного Иоанна XXIII и вплоть до нынешнего папы³⁴.

Вообще отношения католицизма с иудаизмом складывались непросто. Расхождения между двумя родственными конфессиями пытался преодолеть Пий XI (Акилле Ратти, 1922–1939 гг.). Еще в 1928 г. Священная канцелярия осудила антисемитизм. В 1938 г. папа Ратти сообщил бельгийским паломникам, что чувствует себя «духовным семитом» и считает антисемитизм недостойным христианства. После смерти Пия XI остались наброски энциклики об отношениях Католической церкви к иудаизму. Его преемника Пия XII (Эудженио Пачелли, 1939–1958 гг.) обвиняют в игнорировании массового уничтожения евреев нацистами³⁵.

Святой Престол вернулся к диалогу христиан с иудаистами после Второй мировой войны, на фоне роста возмущения преступлениями нацистов.

Сразу после войны Евангелическая церковь Германии признала вину за холокост. Впоследствии католические немецкий и польский епископаты также опубликовали заявления о своем покаянии за неказание помощи преследуемым и уничтожаемым евреям.

Блаженный Иоанн Павел II считал, что «две тысячи лет антииудаизма давят на Католическую Церковь, как гора». Подобная замена понятия «антисемитизм» делала упор на религиозный, а не политический подход к данной проблеме.

В 1986 г. блаженный папа Войтыла впервые посетил Римскую синагогу, назвал иудаистов «старшими братьями» и пообещал в следующем году издать документ об ответственности христиан за антисемитизм³⁶.

В 1994 г. образованная блаженным Иоанном Павлом II комиссия теологов и историков во главе с секретарем Международной теологической комиссии Жоржем Готье занялась изучением истории Инквизиции и антииудаизма. Во время визита в Берлин в июне 1996 г. блаженный папа Войтыла признал, что Католическая Церковь слишком мало противодействовала нацизму, хотя католики (в меньшей степени священнослужители, в большей — миряне) участвовали в Сопротивлении

и спасении преследуемых евреев. Очевидно что священника Кароля Войтылу никак нельзя упрекнуть за какую-либо поддержку нацизма, но в качестве блаженного папы Иоанна Павла II он ощущал ответственность за официальную Католическую Церковь, особенно за определяющих ее религиозный и общественно-политический облик высших иерархов.

Долгое время напряженные, если не враждебные, отношения Святого Престола с Израилем нормализовались в 1994 г. при заключении дипломатических отношений этого государства с Ватиканом. В 1997 г. было подписано соглашение о положении Католической Церкви в Израиле, где тогда проживало более 70 тыс. католиков³⁷.

В октябре 1997 г. в Ватикане прошел симпозиум «Корни антииудаизма в христианстве». Из 60 теологов и историков данного симпозиума, кроме шести протестантов и православных, остальные участники оказались католиками. Ни одного иудайста не пригласили, даже в качестве наблюдателя.

На открытии симпозиума блаженный Иоанн Павел II квалифицировал «расовую ненависть как насаждавшийся в течение веков и спровоцировавший холокост величайший грех против Бога и человечества». Блаженный папа Войтыла призвал признать, что иудаизм и христианство — часть одной и той же истории и «еврейский народ является избранным народом Бога»³⁸.

Однако блаженный Иоанн Павел II не высказался против предложений о беатификации Пия XII, утверждая, что папа Пачелли «защищал закон человеческой солидарности и милосердия для каждого человека и народа», и проигнорировал требования ряда участников симпозиума (как и многих представителей мировой общественности) открыть архив Пия XII³⁹.

Бенедикт XVI осуждает антисемитизм как расовую ненависть, называя его «отвратительным и самоубийственным». Он также считает евреев старшими братьями и заверяет в самых тесных отношениях, постоянных контактах и сотрудничестве католицизма с иудаизмом, исходящих из общего богатого наследия: Христос родился в еврейском народе и был евреем; иудаисты разделяют веру Авраама в единого Господа. В апостольском постсинодальном увещании «Вербум Домини» (2010 г.) папа Ратцингер подчеркивает особую связь католицизма с иудаизмом.

По случаю участия в XX Всемирном дне молодежи Бенедикт XVI посетил синагогу (Кельн, август 2005).⁴⁰

17 января 2007 г. отмечался День углубления и развития диалога католиков с иудаистами.

В то же время в Польше действует созданная католическим монахом Тадеушем Рыздиком ультраконсервативная станция «Радио Мария», которая специализируется на антисемитизме и ксенофобии. Но при посещении Польши папа Ратцингер ничего не говорил о деятельности этой радиостанции.

Весной 2007 г. апостольский нунций в Иерусалиме монсеньор Антонио Франко отказался участвовать в ежегодной церемонии памяти жертв холокоста, на которой присутствовал весь дипломатический корпус. Дело в том, что чествование памяти проходило в музее холокоста «Яд Вашем», где среди экспонатов представлена фотография Пия XII с надписью, обвиняющей последнего в попустительстве трагедии еврейского народа. Нунций требовал убрать фотографию или надпись, а руководство музея в ответ — допустить своих сотрудников к работе с документами Секретного архива Ватикана, относящимися к понтификату папы Пачелли.

Ныне, в пятидесятилетнюю годовщину смерти Пия XII, готовится процесс его беатификации. Бенедикт XVI утверждает, что папа Пачелли не стал выступать против холокоста, опасаясь худших последствий, но через учреждения Католической Церкви тайно помогал жертвам преследований⁴¹.

Достаточно сложно складываются и отношения католицизма с православием.

Блаженный Иоанн Павел II подчеркивал, что православные церкви разделяют веру католиков в Христа и сохраняют значительную часть христианских традиций. Он, как и его преемник папа Ратцингер, постоянно подчеркивал первостепенную роль человека. Патриарх Московский и всея Руси Кирилл также считает человеческую личность наиболее важным критерием человеческой цивилизации в качестве носителя Божественных свойств⁴².

Блаженный папа Войтыла считал, что католики вместе с православными должны превратить свои церкви в «дом и школу причастия», чтобы Европа помнила христианские корни, а также «сыграла свою роль в диалоге цивилизаций и глобальном движении справедливости, солидарности и Спасения»⁴³.

В июне 1997 г. в Граце (Австрия) под лозунгом примирения прошла вторая Экуменическая ассамблея, организованная

Советом Епископских конференций и Конференций европейских церквей. На этой ассамблее встретились представители 150 христианских церквей и общин из 45 стран, выявив разногласия Католической и Православной Церквей по проблемам униатов и расширения влияния католицизма на территории бывшего СССР.

Греческий священник и теолог Константинопольской патриархии Георгиос Цетзис, более двадцати лет участвовавший в работе Всемирного совета церквей, говорил об усилении антиэкуменических настроений в православных церквях России, Грузии, Сербии, Румынии, Болгарии и Греции. Возглавляющий тогда Отдел внешних сношений Московской Патриархии митрополит Смоленский Кирилл (нынешний Патриарх Московский и всея Руси) объяснял такие настроения неумением православного духовенства отделить протестантские церкви от многочисленных сект, проникающих в традиционно православные области⁴⁴.

Блаженный папа Войтыла высоко ценил роль православия, внесшего в христианство Божественную литургию, систему старчества, мистическое обожание Господа. Он считал успешным теологический диалог с православными церквями и называл их сестрами Католической церкви.

Блаженный Иоанн Павел II неоднократно осуждал миссионерскую деятельность на традиционных инославных территориях. Он пояснял, что вызвавшее серьезное недовольство Московской патриархии учреждение им новых российских католических епархий относилось к местам исторически сложившегося скопления католиков (Сибирь, Казахстан) и не противоречит уважению к Русской православной Церкви.

Блаженный папа Войтыла призывал православные церкви сотрудничать во всех областях пастырской деятельности, преодолевая «изоляция, недоразумения и разногласия, если не на уровне веры, то на уровне теологического воспитания», восстанавливая полноту общения при осознании различий и отказе от навязывания чего-либо, кроме безусловно необходимого.

При папе Ратцингере в целом ряде межконфессиональных комиссий продолжают попытки сблизить точки зрения, разъяснить и сгладить прошлые взаимные обиды, вникнуть в суть разногласий. В частности, в Москве действует совместная православно-католическая рабочая группа по рассмотре-

нию и урегулированию наиболее острых проблем: прозелитизма, миссионерской деятельности и статуса Греко-католической церкви на Украине.

С конца прошлого века Святой Престол налаживает отношения с Русской Православной Церковью Московской патриархии. В январе 1998 г. на закрытой встрече в Ватикане обе стороны продолжили диалог по теологическим проблемам и положению униатов на Украине. Успешно действует Комиссия по теологическому диалогу Католической Церкви с православными патриархатами — Московским и Константинопольским.

С 2004 г. действует совместная православно-католическая группа, рассматривающая проблемы в отношениях Русской Православной и Католической Церквей: миссионерская деятельность католиков в России и духовное окормление в католических приютах детей, крещенных в православии⁴⁵.

Председатель Отдела внешних церковных связей Московского патриархата митрополит Волоколамский Иларион отметил общность позиций Русской Православной и Католической Церквей, намеревающихся создать в Европе православно-католический альянс по защите традиционных ценностей христианства от вызовов секуляризма и релятивизма⁴⁶.

Бенедикт XVI говорит о единстве основных доктринальных положений католицизма и православия (Христос, крещение, евхаристия) при существенных различиях. Он подчеркивает, что на всемирном уровне развитию диалога способствует общность взглядов на защиту христианских ценностей, а также отношение к многочисленным общественным проблемам современного мира, особенно построения мира в мире, а также справедливого и солидарного общества.

Нынешний папа называет братьями и сестрами католиков православных и призывает последних вместе с католиками вносить христианские ценности в политическую и общественную жизнь.

Бенедикт XVI направил большую католическую делегацию и свое приветствие Всемирному саммиту религиозных организаций в Москве (осень 2006 г.), куда не пригласили ни его, ни Далай-ламу.

Осенью 2007 г. Бенедикт XVI заявил, что отношения Святого Престола с Московской патриархией перешли от заморозков к оттепели.

Практикуется совместная издательская деятельность. Апостольская ватиканская библиотека вместе с Константинопольской патриархией выпускает труды Отцов церкви, а Библейско-богословский институт святого Апостола Андрея совместно с католическим Институтом религиозных исследований (Болонья, Италия) издает русский перевод шеститомной «Истории II Ватиканского собора»⁴⁷.

Делаются серьезные шаги в сторону примирения с протестантами. Католическая церковь ведет теологический диалог с англиканской, лютеранской, реформатской и методистской церквями.

С 1986 г. смешанная экуменическая комиссия начала пересмотр «дела» Мартина Лютера, осужденного Католической Церковью в 1520 г. Летом 1996 г. на экуменической встрече в Падеборне (Германия) блаженный папа Войтыла высоко оценил требование Лютера приблизить христианскую теологию к Священному Писанию и призывы к покаянию и духовному обновлению церкви и каждого человека.

Блаженный Иоанн Павел II объявил раскол христианства ошибкой, обусловленной как политическими и экономическими интересами, так и критикой Лютером структуры и учения католической церкви. Блаженный папа Войтыла отмечал заслуги протестантизма в деле обогащения всего христианства великолепными религиозными музыкой и пением, а также постоянными теологическими размышлениями.

Бенедикт XVI отмечает, что католическая церковь ведет диалог почти со всеми протестантскими церквями, плодотворно сотрудничая с ними в социальных и гуманитарных областях. За последние сорок лет особенно укрепились братские диалог и сотрудничество католиков с реформатскими церквями, а также установлены тесные связи с лютеранами и методистами. По его словам, научившись действовать вместе, протестанты, католики и православные смогут прийти к спокойному межрелигиозному сосуществованию в духе взаимного уважения, а также к определенному единству даже там, где пока невозможно полное sacramентальное и теологическое единство.

В 2006–2007 гг. проходили общие христианские богослужения — православных, католиков и иудаистов в Регенсбурге (Германия, сентябрь 2006 г.), католиков и англикан в Риме (сентябрь 2006 г.) с участием архиепископа Кентерберийского доктора Роуэна Уильямса и Константинопольского патриарха

Варфоломея I (Стамбул, декабрь 2006 г.), Варфоломея I и Патриарха всех армян Месроба II (Рим, январь 2007 г.).

В октябре 2008 г. по инициативе папы Ратцингера католики, протестанты, православные и мусульмане шесть дней и семь ночей читали по телевидению отрывки из Библии⁴⁸.

Апостольской Конституцией «Англиконорум Цетибус» (2009 г.) Бенедикт XVI принял под омофор Святого Престола с полным каноническим общением англикан, решивших выйти из своей церкви в связи с неприятием посвящения в епископы женщин, лесбиянок и гомосексуалистов, а также церковного освящения однополых браков. В Риме говорят, что среди таких англикан около 20 епископов, более тысячи священников и несколько тысяч верующих.

«Англиконорум Цетибус» сохраняет за англиканами специфическую богослужебную практику и определенную автономию, объединяя их в особые католические ординариаты (по типу созданной в 1986 г. для окормления вооруженных сил структуры, которая по юридическому статусу была приравнена к епархии). Каждый новый ординариат возглавляет ординарий, избираемый Римским папой из трех кандидатов, представленных Правящим советом ординариата. Ординарий является членом местной Епископской конференции и обладает только викарной властью от имени папы.

Женатые англиканские священники должны быть заново рукоположены после рассмотрения их кандидатур в Конгрегации вероучения. То же относится и к женатым епископам, которым отказано в архиерейской хиротонии: они могут быть рукоположены или в пресвитеры, или в священники.

Следует напомнить, что англиканская церковь не признает целибат, обязательный для католических священнослужителей, и по ее традиции в священство и впредь будут рукополагать женатых мужчин. Таким образом, с приходом англикан в официальной Католической Церкви допускается двойная дисциплина: институт женатого духовенства наряду с обязательным целибатом. До сих пор по католическому Каноническому праву женатые священники лишались сана, а продолжающие служение входили в непризнанную Католической Церковью Международную ассоциацию женатых священников.

Англиканские архиепископы (Кентерберийский Роуэн Уильямс и Вестминстерский Джерард Николс) одобрили решение

Бенедикта XVI о принятии этих англикан в лоно Католической церкви⁴⁹.

Развиваются и межрелигиозные отношения католицизма с исламом.

Блаженный Иоанн Павел II утверждал, что «при совместных жизни и труде католиков и мусульман реализуется и обогащается взаимопонимание, необходимое для человеческой солидарности, братских соглашений, повседневных усилий по укреплению мира в мире и жизнеспособности «будущего лучшего общества, которое все люди призваны строить совместно»⁵⁰.

С начала понтификата папа Ратцингер постоянно говорит об уважении католической церкви к исламу и мусульманам. Он выступает за диалог с исламом, особенно по проблемам защиты жизни и достоинства человека, мира в мире, свободы, окружающей среды и земных богатств, развития, образования, здравоохранения, культуры. Бенедикт XVI призывает углублять «сердечные отношения и солидарность» с теми мусульманами, которые выступают против насилия, за объединение веры с разумом и свободой.

Неоднократно встречаясь с представителями ислама, Бенедикт XVI подчеркивает, что не смешивает эту религию с насилием и терроризмом. Он посетил Голубую мечеть во время визита в Турцию и несколько минут там молча молился (2006)⁵¹.

Папе Ратцингеру пришлось выразить огорчение по поводу бури отрицательных откликов на приведенное в его лекции в университете Регенсбурга (Германия, 2006 г.) высказывание византийского императора Мануила II Палеолога (1371–1425) о призывах пророка Мухаммеда к насильственному распространению ислама. Бенедикт XVI утверждал, что его поняли неправильно — он всего лишь призывал к открытому, искреннему, уважительному диалогу христиан с мусульманами, и данная цитата не выражает его личного мнения⁵². Логично удивиться, зачем же папа ее приводил, если последующая реакция была заведомо очевидной. Тем более что до сих пор на слуху отголоски шумного «карикатурного скандала» 2005–2006 гг., когда публикация карикатур на пророка Мухаммеда привела во многих странах к гибели людей и массовым беспорядкам.

В ночь на Пасху 2008 г. в соборе Святого Петра (Рим) Бенедикт XVI лично окрестил получившего имя Христиан египетского журналиста Магди Аллама, который не только отверг

ислам, но и резко высказывался против него. Обряд транслировался по телевидению многих государств, широко освещался в международной прессе и вызвал недовольство не только мусульман, но и многих христиан. Очевидно, что решение о смене веры — личное дело каждого, однако превращение его в торжественное шоу не может способствовать развитию межрелигиозных отношений. Тем более что данное крещение состоялось через три дня после обращения Усамы Бен Ладена с обвинением папы Ратцингера в организации «нового крестового похода против ислама».

Проблема отношений христианства и ислама осложняется ситуацией в традиционно мусульманских государствах. Сегодня там христиане в явном меньшинстве и набирают силу исламский фундаментализм, насилие, террор, войны (Алжир, Египет, Афганистан, Иран, Ирак, Ливан).

Нынешний папа регулярно призывает молиться за мир на Ближнем Востоке, выступает за немедленное прекращение огня, переговоры и гуманитарную помощь пострадавшим. Бенедикт XVI подтверждает права ливанцев на целостность и суверенитет их страны, израильтян жить в мире, а палестинцев иметь собственное государство.

Провозглашая задачей церкви продвижение примирения, мира в мире и процветания общества, Бенедикт XVI отмечает, что эта ее миссия милосердия реализуется через католические приходы, школы, медицинские учреждения и программы развития.

На иудаистско-христианской конференции «Взгляд в будущее» (февраль 1997 г.) католический патриарх Иерусалима Мишель Саббах подчеркивал, что «для прекращения конфликта израильтянам и палестинцам, иудаисты ли они, христиане или мусульмане, следует перевоспитаться в духе мира, радикально сменив менталитет, чтобы видеть братьев и сестер в тех, кого до сих пор считали противниками и врагами». Патриарх Иерусалима предлагает этим людям не просто терпеть присутствие друг друга, но жить вместе и строить новое израильское и палестинское общество, используя для перевоспитания как школьные учебники, так и средства массовой информации.

Во Франции мусульмане работают вместе с христианами в светских организациях, включая католические, в частности французское, отделения Католической помощи.

Успешно развивается практическое сотрудничество католиков с христианами и инославными в Италии.

Зимой 2006 г. в Генуе был подписан Пакт альянса: совместное заявление православных, католиков, протестантов, иудеев, мусульман, индуистов, осуждающее насилие и нетерпимость во имя религии.

В Сестри (Генуя) в мае 2005 г. тогдашний архиепископ Генуи кардинал Тарчизио Бертоне (ныне государственный секретарь Ватикана) передал Православной Церкви Святой Екатерины здание католической оратории. Теперь там православный священник Филипп Сорин окормляет более 2,5 тыс. румын, молдаван и литовцев.

В квартале Санпьердарена (Генуя) по просьбе имама во время посещения мечети местного Исламского центра мусульмане оставляют своих детей на попечение монахов-сезианцев из католического Института святого дона Джованни Боско. Дети-мусульмане играют, занимаются в кружках, участвуют в спортивных соревнованиях вместе со сверстниками-христианами, уроженцами Италии, Латинской Америки, Восточной и Центральной Европы.

С согласия католического монашеского ордена францисканцев в Генуе была построена мечеть на принадлежащей этому ордену земле.

В миланской католической базилике Святого Амвросия на воскресных мессах хор из 35 индонезийских христиан поет под управлением регента-мусульманина.

Президент Папского совета «Справедливость и мир» кардинал Ренато Мартино высказался в пользу введения ислама в программу тех итальянских школ, в которых учатся не менее ста мусульман. Это заявление вызвало решительный протест президента Итальянской епископской конференции кардинала Камилло Руини.

В Земле Рейн-Вестфалия (Германия), где проживает более одного миллиона мусульман, в государственных школах преподают основы ислама на немецком языке.

В феврале 2006 г. в Казани 90 представителей религий и экспертов по правам человека провели семинар по религиозному диалогу и приняли решение создать в Страсбурге Европейский институт религий⁵³.

Блаженный Иоанн Павел II со всей решительностью осуждал использование религии в качестве «орудия нетерпимости,

насилия, агрессии и смерти», манипулирование именем Бога для разжигания ненависти и терроризма. Он призывал все религии осудить терроризм⁵⁴.

Безоговорочно осуждает терроризм и нынешний папа, подчеркивая, что с помощью насилия проблемы не решаются, а усугубляются. Он называет терроризм балансированием на грани войны и мира и постоянно заявляет, что нет никакого оправдания «ни террористическим актам, ни репрессиям, особенно влекущим за собой трагические последствия для гражданского населения»⁵⁵.

Католический архиепископ Алжира Ани Теисье, выступая на коллоквиуме Парижской группы исламо-христианской дружбы (декабрь 1997 г.), отмечал, что в его стране обстановка кризиса и разгула насилия, почти лишив католическую церковь верующих, тем не менее превратила ее в «церковь мусульманского алжирского народа».

Руководство международной католической организации «Каритас» сотрудничает с мусульманскими ассоциациями, поддерживающими жертвы насилия. Католические дома для престарелых и инвалидов получают материальную и финансовую помощь от мусульман и принимают нуждающихся последователей ислама. Христиане многих алжирских городов открыли свои библиотеки для мусульманских студентов и школьников. Католические монахини работают в Красном Кресте и муниципальных учреждениях, помогая исповедующим ислам девушкам, молодым матерям и матерям-одиночкам⁵⁶.

Католическая церковь уделяет внимание и развитию отношений с афроазиатскими религиями.

Заключительная декларация экуменического семинара с участием христиан, таоистов и конфуцианцев Восточной Азии (Тайвань, весна 1996 г.) отметила, что межрелигиозный диалог обогащает христианство. Понятие гармонии в христианстве ключевое, хотя его теология и не использует такой термин. Гармонические отношения с Богом, между людьми, с природой и с миром для христианства также важны, как для конфуцианства или таоизма.

Конфуцианство и таоизм говорят о человечестве как части единой вселенной, и Декларация предлагала сравнивать христианскую любовь к ближнему с характерными для конфуцианства дружеским партнерством и обогащением диалога.

В документе говорится, что, отводя человеку центральное место в своем учении, христианство долгое время игнорировало «космические масштабы собственного призвания». Однако современные католические теологи возродили идею «космического Христа» и подчеркивают гармонию человека со всей вселенной, что сближает христианство с афроазиатскими религиями⁵⁷.

В 2007 г. Папский совет по межрелигиозному диалогу отметил хорошие отношения христиан и буддистов, их общее стремление жить в гармонии с другими людьми, а также сотрудничество по проблемам семьи, школы, общества.

«Вербум Домини» папы Ратцингера подчеркивает уважение Католической церкви к древним традициям разных континентов. Документ отмечает глубокое понимание инославными религиями трансцендентности Бога, признание ими значение жизни, брака и семьи, наличие у них глубокого чувства солидарности, а также созерцания, подвига уединения в монашестве и простоты буддизма, семейных и социальных ценностей конфуцианства⁵⁸.

Христиане изучают возможность сближения с иноверцами в различных теологических комиссиях. Проводятся совместные богослужения, молитвы, трапезы, взаимные визиты глав церквей. Экуменическое и межрелигиозное движения опираются на ряд международных конфессиональных и светских объединений, которые поддерживают и укрепляют связи с наиболее влиятельными международными правительственными и неправительственными организациями.

В частности, созданная в семидесятых годах прошлого века Глобальная ассоциация по проблемам образования (Глобаль Эдукейшен Асошиэйтед — ГЕА) объединяет 150 организаций и отдельных лиц из более 90 стран и представляет католицизм, протестантизм, иудаизм, ислам и буддизм.

Считая, что истинно новый мировой порядок может быть построен «только изнутри, начиная с человеческих сердец, умов и душ», ГЕА организует в рамках многочисленных конференций и симпозиумов в Африке, Европе, Азии, Северной и Южной Америке встречи религиозных и светских лидеров для обсуждения глобальных ценностей, духовности и этики.

В 1990 г. ГЕА начала «Глобальный проект 2000 г.», рассчитанный на партнерство ООН, ЮНЕСКО, а также светских и религиозных неправительственных организаций. В начале

мая 1997 г. ГЕА спонсировала симпозиум «Религия и мировой порядок» с участием сорока ученых различных религиозных традиций. Обсудив влияние религий на глобальную этику и проблему усиления ООН, этот симпозиум принял Декларацию, подчеркнувшую, что у представителей разных конфессий гораздо больше общего, чем различий.

Констатировалась способность религий играть важную роль и в хорошем, и в плохом, потому что именно они определяют нормы поведения, образуя важную моральную силу, способную регламентировать человеческие дела.

Документ признал, что в ходе мировой истории религии далеко не всегда оказывались позитивной силой. Иногда они разделяли народы, превращались в орудие государств и использовались для манипулирования людьми, игнорируя тяжелое положение иноверцев, голодных, бездомных, заключенных, а также становясь причиной страданий и преследований. И ныне случается, что религиозными различиями оправдывают разногласия, конфликты, вооруженные столкновения и войны.

Однако «истинная духовность религиозности ведет к единству», и именно сегодня, в условиях тех «чрезвычайных исторических преобразований», которые представляют также и «ключевой момент для мировых религий», всем церквям необходимо «говорить о новом мировом порядке как можно более единым голосом»⁵⁹.

Таким образом, в настоящее время Католическая церковь занимает немаловажное место в развитии экуменического и межрелигиозного движений.

Блаженный Иоанн Павел II и Бенедикт XVI пошли на пересмотр отдельных аспектов истории католицизма, особенно препятствующих религиозному единству. Но если блаженный папа Войтыла, политик и дипломат, обычно не слишком углублялся в теологические различия и был достаточно осторожен в высказываниях, то философ и теолог папа Ратцингер время от времени выступает с заявлениями, заведомо вызывающими возражения или протесты других участников межрелигиозного диалога. Тем не менее немаловажное значение приобретают постоянные призывы папы Ратцингера к религиозным лидерам и гражданским властям совместно устанавливать гармонию и мирное сосуществование⁶⁰.

Противоречия доктринально-теологического характера все еще препятствуют созданию единой Вселенской церкви, даже объединению не только христианских, но тем более иноверческих церквей. Однако религии и церкви уже сегодня способны сыграть положительную роль в стабилизации общественно-политической ситуации на Земле. Вполне реальны преодоление взаимного недоверия, диалог и совместные выступления по многим глобальным проблемам (насилие, терроризм, голод, бедность, загрязнение окружающей среды, этика и биоэтика, аборты, эвтаназия).

- ¹ L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. Città di Vaticano. 2009. 18 dicembre. P. 9; La Civiltà Cattolica. Roma. 2009. 6 giugno. P. 428; Il Regno. Bologna. 2009. 15 dicembre. P. 235; Das Parlament. Bonn. 2005. 17 Mai. Beilage. Aus Politik und Zeitgeschichte. 20 / 2005. S. 2, 17.
- ² Независимая газета. М., 2011. 16 февраля. Прилож. НГ-Религии. № 3. С. 5; там же. 2011. 5 октября. Прилож. НГ-Религии. № 17. С. 3.
- ³ Независимая газета. М., 2011. 2 марта.
- ⁴ La Civiltà Cattolica. 2011. 16 aprile. P. 176; L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2011. 29 marzo. P. 1, 5; Ibid. 2011. 3 maggio. P. 5.
- ⁵ La Documentation Catholique. Paris. 2005. 5 juin. P. 550; Ibid. 2011. 16 janvier. P. 108; L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2011. 2 janvier. P. 6–7; Ibid. 2011. 8 marzo. P. 5.
- ⁶ L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2011. 8 marzo. P. 5.
- ⁷ La Documentation Catholique. 2011. 2 janvier. P. 34; L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2011. 12 luglio. P. 14.
- ⁸ Церковь и время. М. 2010. Октябрь–декабрь. С. 8
- ⁹ L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2006. 17 novembre. P. 2; Ibid. 2006. 8 settembre. P. 4; Ibid. 2007. 15 giugno. P. 9; Ibid. 2006. 29 settembre. P. 4; Ibid. 2008. 9 maggio. P. 4; Ibid. 2008. 18 aprile. P. 5–6; Ibid. 2008. 13 giugno. P. 7; Ibid. 2008. 11 gennaio. P. 3; La Documentation Catholique. 2006. 3 juin. P. 517, 520; Ibid. 2006. 6–20 août. P. 722.
- ¹⁰ L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2006. 8 settembre. P. 4; Ibid. 2008. P. 11; La Civiltà Cattolica. 2006. 2 maggio. P. 211, 216.
- ¹¹ L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2006. 24 marzo. P. 7; Ibid. 2006. 21 aprile. P. 1; Ibid. 2006. 20 gennaio. P. 4; Ibid. 2006. 6 aprile. P. 7; Ibid. 2006. 29 settembre. P. 1; Ibid. 2007. 15 giugno. P. 8; Ibid. 2007. 20 luglio. P. 5.
- ¹² Независимая газета. 2006. 7 июня. Прилож. НГ-Религии. С. 2.

- ¹³ L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2007. 30 novembre. P. 15; *ibid.* 2006. 1 dicembre. P. 8; La Documentation Catholique. 2007. 15 juillet. P. 695.
- ¹⁴ La Civiltà Cattolica. 2006. 5–19 agosto. P. 217.
- ¹⁵ La Documentation Catholique. 2006. 15 luglio. P. 111; «Ностра Этате», 4, 3, 2; «Гаудиум эт Спес», 28, 92; «Унитатис рединтеграцио», 9, 24, 3.
- ¹⁶ L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2002. 18 ottobre. P. 4; *ibid.* 2006. 6–20 agosto. P. 7.
- ¹⁷ La Documentation Catholique. 2005. Hors-série. № 1. P. 41; L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2006. 7 luglio. P. 4.
- ¹⁸ La Documentation Catholique. 1996. 4–18 août. P. 675, 674; Giovanni Paolo II. Opere. Vol. III. Roma. 1982. P. 1542, 1545.
- ¹⁹ L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2003. 14 marzo. P. 10.
- ²⁰ L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2002. 25 gennaio. P. 3; *Ibid.* 2006. 3 febbraio. P. 7; *Ibid.* 2006. 20 gennaio. P. 4; *Ibid.* 2007. 2 febbraio. P. 4; *Ibid.* 2011. 5 luglio. P. 9; *Ibid.* 2011. 2 agosto. P. 11; La Documentation Catholique. 5 mars. P. 207; *Ibid.* 2006. 2 juillet. P. 601, 619.
- ²¹ *Иоанн Павел II.* «Терцио миленнио адвениенте», 4; *Иоанн Павел II.* Единство в многообразии. Размышления о Востоке и Западе. Милан. 1993. С. 82, 84; La Civiltà Cattolica. 1995. 18 marzo. P. 537–538; *Ibid.* 2006. 5–19 agosto. P. 214.
- ²² La Civiltà Cattolica. 2006. 15 luglio. P. 122; L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2004. 12 novembre. P. 3; *Ibid.* 2005. 28 gennaio. P. 8.
- ²³ La Documentation Catholique. 2007. 7 janvier. P. 22; L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2007. 13 luglio. P. 7.
- ²⁴ L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2005. 28 gennaio. P. 5; *Ibid.* 2002. 5 aprile. P. 5; *Ibid.* 2003. 14 marzo. P. 10; *Ibid.* 2008. 25 gennaio. P. 3; *Ibid.* 2011. 23 agosto. P. 5; *Иоанн Павел II* «Терцио миленнио адвениенте», 55, 34–36.
- ²⁵ Temoignage Chrétien. Paris. 1992. 26 septembre. P. 14; L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2006. 29 dicembre. P. 7; *Ibid.* 2007. 6 luglio. P. 5.
- ²⁶ L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2006. 28 luglio. P. 3, 5; *Ibid.* 2007. 6 aprile. P. 11; *Ibid.* 2006. 10 novembre. P. 8; *Ibid.* 2006. 3 novembre. P. 7; *Ibid.* 2006. 17 novembre. P. 11; *Ibid.* 2008. 27 giugno. P. 9; *Ibid.* 2008. 13 giugno. P. 7; *Ibid.* 2008. 15 febbraio. P. 11; La Documentation Catholique. 2006. 3 juin. P. 520, 517, 518; *Ibid.* 2011. 3 juillet. P. 484; *Ibid.* 2011. 17 juillet. P. 667.
- ²⁷ Церковь и время. 2011. Январь–март. С. 76.
- ²⁸ Giovanni Paolo II. Discorsi. Roma. 1979. P. 5, 285–286, 289, 101, 291–292, 167.
- ²⁹ *Иоанн Павел II.* «Ут унум синт», 100; L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2004. 30 gennaio. P. 3–4; *Ibid.* 2006. 24 marzo. P. 7; *Ibid.* 17 marzo, P. 5; *Ibid.* 2006. 10 marzo. P. 9; *Ibid.* 2007. 18 maggio. P. 2;

- Ibid. 2006. 15 dicembre. P. 3, 12; Ibid. 2006. 17 giugno. P. 2; Ibid. 2007. 26 gennaio. P. 3; Ibid. 2006. 29 settembre. P. 1; Ibid. 2006. 22 settembre. P. 11; La Documentation Catholique. 2006. 16 avril. P. 367.
- 30 L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2006. 15 dicembre. P. 10; 2006. 29 dicembre. P. 10; La Documentation Catholique. 2006. 6–20 août. P. 722; Ibid. 2006. 4 avril. P. 547.
- 31 La Civiltà Cattolica. 2007. 16. luglio. P. 620.
- 32 *Иоанн Павел II*. «Ут унум синт», 100, 43; La Documentation Catholique. 2006. 6–20 août. P. 708.
- 33 *Иоанн Павел II*. «Терцио милленнио адвениенте», 24.
- 34 L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2006. 22 dicembre. P. 7; Ibid. 2007. 26 gennaio. P. 11; Ibid. 2007. 2 febbraio. P. 4; Ibid. 2006. 10 febbraio. P. 9; Ibid. 2006. 1 dicembre. P. 8; Ibid. 2008. 18 aprile. P. 7; La Documentation Catholique. 2007. 7 janvier. P. 22; Ibid. 2010. 17 janvier. P. 65–66; Ibid. 2007. 5–19 août. P. 708; Ibid. 2009. 20 septembre. P. 800–801; Независимая газета. 2009. 18 февраля. Прилож. НГ-Религии. № 5. С. 2; Там же. 2010. 7 апреля. Прилож. НГ-Религии. № 7. С. 1.
- 35 Le Monde. Paris. 1997. 1 octobre; L'Espresso. Roma. 1997. 6 novembre. P. 73–74.
- 36 Le Monde. 1997. 21–22 septembre; ibid. 1997. 1 octobre.
- 37 Ibid. 1997. 6 novembre; Ibid. 1997. 1 octobre; Ibid. 1997. 7 octobre; Ibid. 1997. 21–22 septembre.
- 38 La Documentation Catholique. 1997. 16 novembre. P. 968–969; Ibid. 1997. 7 décembre. P. 1003–1004.
- 39 Ibid. 1998. 18 janvier. P. 57; Ibid. 1998. 1 février. P. 149; Ibid. 1998. 4 janvier. P. 8–11.
- 40 Ibid. 2006. 4 juin. P. 540–541; Ibid. 2006. 5 mars. P. 207; Ibid. 2011. 16 janvier. P. 74–75; L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2006. 2 giugno. P. 17; Ibid. 2006. 24 marzo. P. 7; Ibid. 2005. 4 novembre. P. 5; Ibid. 2006. 28 luglio. P. 3.
- 41 L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2006. 8 dicembre. P. 14; Ibid. 2007. 26 gennaio. P. 9; Ibid. 2008. 26 settembre. P. 5.
- 42 Церковь и время. 2010. Апрель–июнь. С. 8–9.
- 43 L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 28 settembre. P. 6; Ibid. 2004. 9 luglio. P. 4.
- 44 La Documentation Catholique. 1996. 21 juillet. P. 663; Ibid. 1998. 18 janvier. P. 54, 97; La Civiltà Cattolica. 1998. 3 gennaio. P. 13–14.
- 45 L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2011. 5 luglio. P. 2; Церковь и время. 2011. Январь–март. С. 72–73.
- 46 Церковь и время. 2010. Октябрь–декабрь. С. 30.
- 47 L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2006. 24 marzo. P. 5; Ibid. 2006. 7 luglio. P. 2; Ibid. 2006. 3 marzo. P. 7; 2006. 8 dicembre. P. 3;

- Ibid. 2006. 24 novembre. P. 7; Ibid. 2007. 30 novembre. P. 16; La Documentation Catholique. 2006. 16 avril. P. 359, 531.
- 48 La Documentation Catholique. 2006. 16 avril. P. 361; Ibid. 2006. 5 mars. P. 208–210; Ibid. 2007. 7 janvier. P. 28; L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2006. 17 novembre. P. 8; Ibid. 2007. 29 giugno. P. 7; 2006. 22 settembre. P. 6; Ibid. 2006. 1 dicembre. P. 8; Ibid. 2006. 8 dicembre. P. 3.
- 49 La Documentation Catholique. 2011. 15 mai. P. 484; Церковь и время. 2010. Октябрь—декабрь. С. 45, 33–35, 37, 41, 43; Il Regno. 2009. 1 dicembre. P. 710.
- 50 La Documentation Catholique. 1998. 18 janvier. P. 57; Независимая газета. 2008. 15 окт. Прилож. НГ-Религии. С. 3.
- 51 L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2007. 7 dicembre. P. 13; Ibid. 2006. 28 luglio. P. 3; Ibid. 2006. 29 dicembre. P. 10; Ibid. 2007. 13 luglio. P. 6; Ibid. 22 settembre. P. 1, 6; Ibid. 2006. 8 dicembre. P. 3; Il Secolo XIX. Genova, 2006. 4 giugno; Ibid. 2006. 16 settembre; L'Unità. Roma. 2006. 20 settembre; 2008. 26 marzo.
- 52 L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2007. 26 gennaio. P. 3; Ibid. 2007. 25 maggio. P. 5; Ibid. 2006. 29 settembre. P. 1; Ibid. 2006. 1 dicembre. P. 4; Ibid. 2007. 15 giugno. P. 8.
- 53 La Documentation Catholique, 2006. 16 juillet. P. 689; Ibid. 2006. 7 mai. P. 446; Il Secolo XIX. 2006. 1 marzo; Ibid. 2006. 4 giugno; Ibid. 2005. 15 dicembre; Ibid. 2006. 25 giugno; Ibid. 2008. 26 settembre. P. 2.
- 54 L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2004. 19 novembre. P. 4; Ibid. 2003. 5 dicembre. P. 5; Ibid. 2004. 26 novembre. P. 4; Ibid. 2002. 4 gennaio. P. 3; Ibid. 2003. 3 settembre. P. 6.
- 55 Ibid. 2008. 21 marzo. P. 10; Ibid. 2008. 18 aprile. P. 5; Ibid. 2006. 21 luglio. P. 1; Ibid. 2006. 21 aprile, P. 1; Ibid. 2007. 21 dicembre. P. 14; La Documentation Catholique, 2011. 2 janvier. P. 8; Ibid. 2009. 6–20 septembre. P. 843.
- 56 La Documentation Catholique. 1997. 6 juillet. P. 644–645; Ibid. 1998. 15 février. P. 196.
- 57 La Documentation Catholique. 1996. 4–6 août. P. 708, 707.
- 58 L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2007. 11 maggio. P. 14; La Documentation Catholique. 2011. 16 janvier. P. 108.
- 59 *Иоанн Павел II*. «Ут унум синт», 2, 19, 11, 82, 42; Breakthrough News. N. Y. 1997. May-August. P. 1–2, 7–8, 3.
- 60 L'Osservatore Romano. Settim. Ed. ital. 2008. 29 agosto. P. 1.

SUMMARY

Barankova G. S.

The canonical work of the Kiev Metropolitan George

This article is devoted to the analysis of the canonical work of the Kiev Metropolitan George («Неведомых словес изложено Георгием митрополитом Киевским. Герману игумену выпрашающу, оному поведаящу»). The text of this work is preserved in a single manuscript opened by L. Moshkova and A. Turilov (Russian State Library, a collection of Yudin, № 1, XVth century, pp. 23–28). The question of the volumes of the creative legacy of George and of the attribution of the text of Words unknown to this author is discussed. As a result of the manuscript study the author of this article has found the leaf of the text of this work, considered by his first publisher A. Turilov as lost. This leaf number is 30. The analysis of this leaf has confirmed George's authorship, as this text contains parallels to the text of another ancient monument — Questioning Kirik (Кириково вопрошание), which refers to the rules of Metropolitan George. Lexical analysis confirms the antiquity of the monument and considered the possibility to believe this work («Неведомых словес изложено Георгием митрополитом Киевским...») to the date from the XIth century.

Key words: Textual, canonical work, Metropolitan George, lexical features, the problem of authorship, the Old Russian language.

Moshkova L. V.

Canons of the Holy Apostles in the Kormchaya of Russian redaction: the principles of contamination of texts

In the article the apostolic canons (the first chapter of the Kormchaya of 3 redactions) have been analyzed as a single complex for the purpose of explaining the process of editing and uniting two texts — Serbian and old Slavonic Kormchaya. It has been shown that the main aim of the editors by composing Russian edition was joining the texts of old Slavonic and Serbian Kormchaya. The author revealed three groups of canons according to which the text of one or another group (and subgroup) had been edited.

Key words: Kormchaya, the apostolic canons, medieval editor.

Belyakova E. V.

“The same Vasilij to Ioannes” or how many Slavic editions of the 133 Justinian’s Novel exist?

In the article are examined the main problems of researching the Slavic monuments of canon law. It is pointed out the necessity of producing a typology of them and composing a joint catalogue. It is used a case study approach when analyzing the Novel 133 to pose a question of the changeable and unchangeable components in the texts. The character of changes of the text of the Novel is marked out on the ground of Miasnikovskaya, Har’kovskaya (Volynskaya) redactions and Merilo Pravednoye. The next reasons for editing of the text are pointed out — 1) the bad quality of the protographe; 2) an attitude to regulating the monastic life.

Key words: Slavic monuments of canon law, Justinian’s Novels, Miasnikovskaya redaction, Merilo Pravednoye.

Alexeev A. I.

A compilation «Blasphemy» in old Russian Literature

Mainly under the term “blasphemy” (from greek — abusive or scurrilous language) used to define in Medieval Studies swearing and profanity occurred during medieval period. Among Old Russian writings there is a compilation “Blasphemy” the main theme of which is a conviction of simony. Under simony was understood a wide range of breaches connected with ordinations for money and other abusive acts, which clergymen could commit. The article presents an investigation of tractate creation and traces its origin.

Key words: Old Russian literature, canon law, a conviction of simony, a compilation «Blasphemy» and its sources.

Korogodina M. V.

Disputable issues in studying Lucashevich’s version of Nomocanon (Kormchaya)

The article covers the Lucashevich’s version of Nomocanon — one of little-known west-Russian versions. It had a local area of distribution at Galicia; the oldest manuscript was written at the end of the 15th century. The author of Lucashevich’s version reunited texts from different sources: Volynskaja, Chudovskaja versions of Nomocanon and other sources. Probably, the Lucashevich’s version was created at the end of the 15th century by members of Orthodox community in Lvov. Such communities later turned into brotherhoods and had function to protect Orthodoxy. Lucashevich’s version of Nomocanon became the chief canonic book for Orthodox communities at the second part of 16th–17th centuries.

Key words: Lucashevich’s version of Nomocanon, Orthodox community in Lvov.

Oparina T. A.

Ukrainian source of the foreword for the first printed Russian Kormchaya (1649–1653)

The article is devoted to the problem of reception of the Ukrainian text, connected the Baptizing Russ' in the Russian polemical and canonical literature of the 17th century. The main point lays in the comparison “Book of Faith” (Kniga o very) (Moscow, 1648) and the Kormchay (1649–1653).

Keywords: Kormchaya, Russian polemical and canonical literature.

Sevastyanova S. K.

Printed Kormchaya Kniga in patriarch Nikon's epistolary compositions

The article is devoted to the research of borrowings from the printed Kormchaya Kniga in patriarch Nikon's epistolary compositions. The way the legislative source and its volume are included in Nikon's letters depended on the addressee and the purpose of communication. Patriarch addressed his letters to three categories of contemporaries — foes, friends and respondents from who he hoped to get encouragement (metropolitan of Gaza and universal patriarchs) and tsar Alexei Mikhailovich. Addressing to foes Nikon, as a rule, used quotations and extracts from Kormchaya Kniga; the main aim of the author was to convince his opponents that he was right. Addressing to the tsar in addition to a polemic purpose Nikon had also a didactic one — to make the sovereign himself know church legislature to a nicety. Addressing to the saints from the east Nikon used such methods of borrowings as brief retelling of the decision and defining ordinal position of the rules. Nikon treated them as his equals authoritative representatives of the Eastern Church with thorough knowledge of church legislature.

Key words: Patriarch Nikon, printed Kormchaya Kniga, quotations, legislative source, ways of inclusions, epistolary.

Lukin P. V.

The Problem of the Death Penalty in Old Rus':

Historiography vs. Sources

Despite the vast research on the Old Russian law the problem of existence of the death penalty in Old Rus' remains highly controversial. Most experts of the 19 and 20th centuries believed that the death penalty must have existed in pre-Mongol Rus' but they failed to provide reliable evidence based on sources. The idea of this article is to show that this happened not by chance since no equivalent of the modern death penalty ever existed in pre-Mongol Rus'. No such punishment is mentioned in Old Russian law codes and legal documents before the 14–15th centuries. At the same time, murder was sometimes considered legal and punishment by murder is mentioned in chronicles and other narratives. Comparison with *leges barbarorum* and Old Norse law codes shows that most likely this was the case not only in Rus' but in all “non-Roman”

Europe. Several types of such “legal murder” can be found in Old Rus’: killing of a red-handed criminal on a locus delicti, killing as part of a “potok and razgrablenie” [outlawry] punishment, killing of a criminal failing to afford a vira [wergild]. Criminals who belonged to some specific social groups could be “legally” murdered: slaves (holopy) and pagan priests (volkhvy). However, the death penalty did not exist as a punishment for specific types of crimes. That is why it is not mentioned in any of the Old Russian legal sources.

Key words: old Rus', law, death penalty.

Kusnezov A. A.

Changes in the legal status of church of Vladimir-Suzdal principality in 1212–1218 years. (The source problems of historical reconstruction)

In article changes in the church organization of North-East Russia of the beginning of XIII century are studied. They occurred in connection with political struggle children of prince Vsevolod Bol'shoe Gnezdo (1178–1212). During this struggle there was a division of episcopasy. Has remained Rostov episcopasy, and has appeared Vladimir episcopasy. Occurrence in the Vladimiro-Suzdal principedom of church institute “soprestolnichestvo” is investigated.

Key words: Church organization, political struggle, Rostov episcopasy.

Kofanov L. L.

“Merilo Pravednoe” and the conception “just judge” in ancient Roman and Russian Law

The Roman jurists and Cicero elaborated some very important principles of Law, from which the most important is to subordinate human civil Law to natural Law that is to Divine Law, which is independent from human will. And the real jurist and just judge must follow Truth, that is Justice. The same idea is situated in “Merilo Pravednoe” of ancient Russian Law, which was written by Russian monks for leaders and for judges of temporal power. It is very interesting that this idea is efficient not only for Christians, but for all believers and for atheists also, because they recognize supremacy of laws of Nature over the human laws. For our jurists is very important to study ancient Russian Law in their most important sources as was “Merilo Pravednoe” and for this reason it is necessary to publish the translation of this legal source.

Keywords: Divine Law, ancient Russian Law, “Merilo Pravednoe”.

Dawidenko D. G.

Metropolitans proxies in the 14th–15th centuries

Metropolitans proxies were functionaries in system of administration of metropolitans rostrum, mediators between metropolitan and father superiors. They can stay both metropolitan and in large towns of eparchy (Vladimir, Kiev and may be Krichev), where they realized administration, trail and took tribute from metropolitans name. They were fixed in mutual concord of prince and

metropolitan. From the middle 14th until the middle 15th centuries on this post were fixed monks. By the first quarter of the 16th centuries proxies in Vladimir were secular persons. Kiev and West Russian lands by that time were excepted out of metropolitans district. Gradual part of metropolitans proxies brought down, and their functions were passed to others bureaucrats.

Keywords: Metropolitans proxies, system of administration, Kiev.

Kuzmin A. V.

Euthymius, bishop of Bryansk and Suzdal.

A clergyman of the second half of the 15th century: a political portrait

The article deals with the political and ecclesiastical activities of bishop Euthymius, who occupied the episcopal see of Bryansk until 1464. Due to the dis-approval of the policy of Uniate Metropolitan Gregory, he became the only prelate of the Grand Duchy of Lithuania who abandoned his cathedral and departed for Muscovy with the archive and library of the Bryansk bishopric. Metropolitan Theodosius (Byvaltsev) of Moscow ordained him as bishop of Suzdal and Tarussa (1464–1484). In Moscow, he joined the inner circle of Grand Duke Ivan III and became a prominent clergyman. His copy of the Nomocanon in Slavonic (known as the “Suzdal rules”) was frequently copied and widely circulated in the manu-script tradition between the end of the 15th and the middle of the 17th century.

Key words: Euthymius, bishop of Bryansk, then of Suzdal and Tarussa, Grand Duchy of Lithuania, Muscovy, Nomocanon.

Gritzevskaya I. M.

False books in XV–XVIII century Russia.

Panishment Reglamentation for Reading, Keeping and Spreading

The article presents the analysis of the conceptions formed by the end of XV — first half of XVII centuries on the measures to suppress reading, keeping or rewriting heretical and magic books. The analyses is based on the regulation taken from the Indexes of false and true books as well as other materials including those from the Russian reduction of Scete Rule.

Key words: indices of true and false books, heresy in Russia, punishment of heretics, heretical and magical books in Russia, canonical rules.

Cherkasova M. S.

North Russian eparchies in the XII–XVII centuries: administrative, judicial and financial organization

The article focuses on the church organizational structure in the medieval North Russia: eparchies, cathedrals and parish churches, monasteries. The emphasis is on the Vologda-Perm eparchy, Moscow and Rostov metropoly. The forms of material provision — both land and pecuniary — of the church structures and clergy are revealed. The changes of territorial

structure of the eparchies in the Russian North as well as their apparatus in administrative, judicial and taxation spheres are showed.

Keywords: North Russian eparchies, organizational structure, the Volga-Perm eparchy.

Morochin A. V.

The policy of the Holy Synod towards the Old Believers in the 1725–1729 years. (Some preliminary observations)

This article discusses the policy of The Holy Synod in relation to the Old Believers, which followed after the death of Peter the first. Features of this policy are considered against the background of the subsequent struggle for power among the bishops. The author pays special attention to the role of confrontation between the highest state and church authorities. The policy of the Holy Synod towards the Old Believers in the 1725-1729 years. (Some preliminary observations).

Keywords: The Holy Synod, Old Believers.

Sukhova N. Y.

The Ecclesiastical law in orthodox academies of Russia: problems and traditions

Article is devoted history of development of an ecclesiastical law in orthodox academies of pre-revolutionary Russia. The author considers the basic periods of formation of an ecclesiastical law as science and a teaching subject at the higher ecclesiastical school, assigns the most essential works, communication of church researches in the field of the right with actual problems of church life. Many of problems mentioned in article haven't lost an urgency and now.

Key words: Russian Orthodox Church, ecclesiastical law, orthodox ecclesiastical academies.

Beglov A. L.

The Legislation of the Russian empire concerning the orthodox parish to the beginning of 1890-ies. (An overview of the main legislative acts)

The article contains an overview of the principal legislative acts, which regulated the everyday life of the Orthodox parish on the end of the XIX c. These were the Instruction for the church warden (*Instrukciia cerkovnym starostam*), the Statute of spiritual consistory (*Ustav duhovnyh konsistorii*), the Instruction for superintendents of parish churches (*Instrukciia blagochinnym prihodskih cerkvei*) and the Statute of parish council of trustees (*Polozenie o prihodskih popezhitel'stvah*). These documents became the ground for the attempts to reform the legislation in the beginning of the XX century.

Key words: History of Russia of the XIX c., history of the Russian Orthodox Church, the history of the Orthodox parish, the parish reform, the parish legislations, the Instruction for church warden (*Instrukciia cerkovnym*

starostam), the Statute of spiritual consistory (*Ustav duhovnyh konsistorii*), the Instruction for superintendents of parish churches (*Instrukciia blagochinnym prihodskih cerkvei*), the Statute of parish council of trustees (*Polozhenie o prihodskih popechitel'stvah*).

Bakonina S. N.

The Church administration in the Far East at the end of the Civil War (1921–1922)

The article dedicated to the problems related to the Church administration in the Far East at the end of the Civil War. The author covers the history of the founding of the Harbin Diocese (Russian Orthodox Church Abroad), and considers issue regarding attempts to set up in the Far East the independent Provisional Supreme Church Administration.

Key words: the Russian Orthodox Church, the White movement, Russian emigration, the Far East, the Harbin Diocese.

Mazyrin A. V.

Legalization of Moscow Patriarchate: unaccomplished way for a quarter of the century

In the article there has been analyzed changing of legal and actual status of Russian Orthodox Church authorities by the soviet rule in the period from 1918 to 1945. The acts of the government in 1918 put the church hierarchy beyond the law, but the practical liquidation of it as an institute began in 1922. In 1923 the state authorities admitted actual reinstatement of Moscow Patriarchate, when it still had illegal status. In 1927 Moscow Patriarchate represented by Temporary Patriarchal Holy Synod obtained a permission to start working but the complete legalization did not occur and in 1935 it was dismissed and its members except rare ones were repressed. In 1943 because of changing of the religious policy course of the state Moscow Patriarchate restored its position and in 1945 “the Statute about ruling Russian Orthodox Church” got a double sanction: at first covertly by Council of People’s Commissars and then by Regional Council. However even after actual legalization of Moscow Patriarchate and incorporating it into the soviet executive system, the legal status of the church authorities remained still not completely settled up.

Keywords: Russian Orthodox Church, Moscow Patriarchate, legalization, the soviet executive system.

Belyakova N. A.

The Church in the socialist state: peculiarities of Russian legal tradition

In the article it is examined on the ground of documents from the state archives the system of church-state relations that had been formed in the USSR to the mid 1970s, it was characterized by the participation of the state in forming the organizational apparatus of the confessions, cadres of the

ministers of religion, educational, economic, financial and religious service activities. When comparing the models of the relationship between state and confessions in the USSR and another socialist state — GDR, the author makes a conclusion, that in Russian case the generated model was connected not as much with the peculiarities and principles of the construct of the socialist state as with the former Russian legal tradition (of Russian Empire), where the had been worked out the mechanisms of the state's participating in the Church life.

Kew words: Church history, history of the USSR, history of church-state relations in the USSR, history of the confessions-state relations, the Council for Religious Affairs by Council of ministers of the USSR, religious policy in the USSR, Church in the GDR.

Yakovenko S. G.

The politics of the roman curia in the eastern europe at the second half of the XVIth century and preparation of the church union

The paper is dedicated to the question of the Roman curia's politics in the Eastern Europe in the XVIth century. Special attention is paid to its policy towards the Russian state in the 20th of the XVIth century — Albertus Cempensis.

Then in details are examines the different projects of the Church union at the second half of the XVIth century. Different projects of unification of the Catholic church with the Orthodox church in Russian state (common union) and Polish Commonwealth (local union), based on the Florence council's decisions are investigated. In this plans very important role P.Skarga and A.Possevino were took part. Much attention is paid to the Constantinople patriarch's Jeremiah II arrival into Russian state and Polish Commonwealth and to the establishment of the patriarchate in Moscow.

Keywords: Eastern Europe, Albertus Cempensis, projects of the Church union.

Gerd L. A.

Russian projects of Palestine's future after the First World War

The Palestine Region and the Holy Land was always a place of political interests of the Great Powers — France, Russia and Great Britain. The conflicts between the Catholic and Orthodox clergies in this region, supported by the governments of the states determined the complicated situation in Palestine. During the First World war, especially in the beginning of 1915, a lot of projects on the future of the Holy land were discussed in Russia. The nationalists demanded a Russian protectorate while the more realistic politicians and historians proposed an international protectorate of the three Powers—Britain, France and Russia. On the opinion of some specialists, such as A. Dmitrievsky, the secretary of the Imperial Palestine society, the

British protectorate was better than the French one because the Anglicans had never put pressure on the Orthodox inhabitants of the region. An interesting archive note on the topic (written by an orientalist, N. Bobrovnikov) is first published in the end of the article.

Keywords: The Palestine Region, the conflicts between the Catholic and Orthodox clergies, First World War.

Semenenko-Bassin I. V.

Ancient Occident's saints in the Russian Orthodox calendar of XX century

The paper proposed the veneration of Occident's saints in the Russian Orthodox tradition. In Russia and in the Diaspora developed a religious cult of Occident's saints. Tradition of canonization of Occident's saints identified the problems of cultural consciousness of contemporary Russian society. These issues may eventually significantly affect the formation of the problem field of the history of the Church in Russia.

Keywords: Occident's saints, Russian Orthodox calendar.

Yazkova V. E.

“Duel with the Church”: K.B.di Kavour and political fight in Italy about the issue of prerogatives of secular and church power (1859–1861)

The article deals with the concept “Independent Church in the Independent State”, formulated by the prominent Italian public figure Kamillo Benzo di Kavour, Italian prime-minister in 1852–1861. Political position of Kavour has been determined by the Italian Risorgimento specific, by coexistence and sometimes confrontation of temporal and ecclesiastical powers. As the author underlines, proposed by Kavour liberal pattern of the church and state correlations keep up its actuality right up today.

Key words: Kavour, church, state, Italian Risorgimento, the church and state correlations, unification of Italy, confrontation of temporal and ecclesiastical powers, “Independent Church in the Independent State”, liberalism in Italy.

Potashinskaja N. N.

Benedict XVI and the problem of Ecumenism

The article analyses the position of contemporary Pope Benedict XVI up to the problem of catholic relations with the Judaism, Protestantism, Orthodoxy and Islam for consolidation the tolerance and pacific coexistence.

Key words: Tolerance, Ecumenism, Violence, War, Peace, Benedict XVI, John Paul II, Paul VI, Pius XII, II Vatican Council, Catholicism, Judaism, Protestantism, Orthodoxy, Islam.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

1. **Баранкова Галина Серафимовна**, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник ИРЯ РАН, автор многих работ по истории русского языка, исторической лексикологии, исторической грамматике, текстологии.
Barankova Galina Serafimovna, PhD (Philology), leading researcher of the Institute of Russian Language of the Russian Academy of Sciences, the author of many works on the Old Russian literature and textology.
2. **Мошкова Людмила Владимировна**, ведущий специалист Российского государственного архива древних актов.
Moshkova Ludmila Vladimirovna, Russian State Archives of Ancient Acts. Leading Specialist.
3. **Белякова Елена Владимировна**, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник ИРИ РАН, доцент кафедры истории Церкви исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова.
Belyakova Elena Vladimirovna, PhD (History), senior researcher of Institute of the Russian History of the Russian Academy of Sciences, associate professor of Department of Church History of the faculty of History of Lomonosov Moscow State University.
4. **Алексеев Алексей Иванович**, кандидат исторических наук, заведующий отделом рукописей Российской национальной библиотеки.
Alexeev Alexej Ivanovich, PhD (History), the author of many works on the history of spiritual movements and heresies in Russia in the XIV–XVI cent., eschatological expectations of the Russian and European Middle Ages, including monograph.
5. **Корогодина Мария Владимировна**, кандидат исторических наук, научный сотрудник Научно-исследовательского отдела рукописей Библиотеки Российской академии наук (Санкт-Петербург), автор статей по истории покаянной дисциплины и канонических сборников, русских редакций Кормчих книг и исповедных текстов, а также монографии.
Korogodina Maria Vladimirovna, PhD (History), research worker at the Manuscript Department of the Russian Academy of Sciences Library (St. Petersburg), the author of articles about penitential texts and nomocanons, Russian nomocanons (Kormchie knigi) and penitential texts, including the monograph.

6. **Опарина Татьяна Александровна**, заведующий отделом редких книг Государственной публичной исторической библиотеки России, кандидат исторических наук, доцент.
Oparina Tatiana Alexandrovna, Chief of the rarebooks department (State Historical Public Library of Russia), PhD, prof.
7. **Севастьянова Светлана Константиновна**, доктор филологических наук, старший научный сотрудник Института филологии СО РАН.
Sevastyanova Svetlana, the Doctor of Philology, the senior research assistant of Institute of Philology of the Siberian branch of the Russian Academy of Science.
8. **Лукин Павел Владимирович**, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник ИРИ РАН, автор работ по русской истории допетровского времени.
Lukin Pavel V., Candidate of Sciences, senior researcher at the Institute of Russian history, Russian Academy of Sciences, author of many publications on pre-Petrine Russia.
9. **Кузнецов Андрей Александрович**, доктор исторических наук доцент, заведующий кафедрой историографии и источниковедения Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского, профессор кафедры истории России Нижегородского государственного педагогического университета.
Kuznetsov Andrey Doctor of Sciences in History Department of History. The Head of the chair of Historiography and Source (N. I. Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod).
10. **Кофанов Леонид Львович**, заведующий Центром истории римского права и европейских правовых систем Института всеобщей истории РАН. Кандидат исторических наук, доктор юридических наук, профессор.
Kofanov Leonid, head of centre for History of Roman law and European legal systems (Institute for World History, Russian Academy of Sciences). Candidate of Sciences in History, Doctor of Sciences in Law, professor.
11. **Давиденко Дмитрий Григорьевич**, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Музеев Московского Кремля
Dawidenko Dmitri j/ Candidate of Sciences, senior researcher of the Moscow Kremlin Museums.
12. **Кузьмин Андрей Валентинович**, ведущий научный сотрудник НИО книги и чтения РГБ.
Kuzmin Andrey, Leading Researcher, Bibliological Research Department at the Russian State Library.

13. **Грицевская Ирина Михайловна**, кандидат филологических наук, доцент, зав. кафедрой русского языка Нижегородской государственной медицинской академии.
Gritzevskaya Irina Michailovna Ph. D. Head, Associate Professor Department of the Russian Language The Medical Academy of Nizhny Novgorod.
14. **Черкасова Марина Сергеевна**, доктор исторических наук, профессор кафедры культурологии Вологодского государственного педагогического университета.
Cherkasova Marina, Doctor of Sciences in History, Professor at the Department for Cultural Research (Vologda State Pedagogical University).
15. **Морохин Алексей Владимирович**, кандидат исторических наук, доцент кафедры историографии и источниковедения Нижегородского государственного университета имени Н. И. Лобачевского
Morohin A. Candidate of Sciences in History, Department of History, N. I. Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod.
16. **Сухова Наталия Юрьевна**, кандидат исторических наук, доктор церковной истории, доцент (звание), профессор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (кафедры Истории Русской Православной Церкви Богословского факультета).
Sukhova Nataliya (Yurjevna), Doctor (History), Doctor Habilitatus (Church History), Professor of St. Tikhon's Orthodox University (Department of Russian Orthodox Church History Faculty of Theology).
17. **Беглов Алексей Львович**, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института всеобщей истории РАН.
Alexey Beglov PhD History, senior researcher in the Institute of World History of the Russian Academy of Science.
18. **Баконина Светлана Николаевна**, аспирантка, младший научный сотрудник Отдела новейшей истории Русской православной церкви Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.
Bakonina Svetlana — post-graduate student, junior researcher at the Department of Contemporary History of the Russian Orthodox Church, the Orthodox St. Tikhon Humanitarian University.
19. **Мазырин Александр Владимирович**, священник, магистр богословия, кандидат исторических наук, доцент, заместитель заведующего отделом новейшей истории РПЦ ПСТГУ (Москва).
Mazyrin Alexander, a priest, Magister of Theology, PhD in History, associate professor, deputy of the head of department for Contemporary History of Russian Orthodox Church, (the Orthodox St. Tikhon Humanitarian University).

20. **Белякова Надежда Алексеевна**, кандидат исторических наук, научный сотрудник Центра истории религии и Церкви ИВИ РАН.
Belyakova Nadezda PhD History, researcher in the Institute of World History of the Russian Academy of Science.
21. **Яковенко Сергей Георгиевич**, ученый секретарь Научного совета РАН «Роль религий в истории», специалист по международным связям профсоюза научных работников РАН.
Iakovenko Sergey, General Secretary of the Scientific Council of the Russian academy of sciences “The Role of religions in history”, Specialist on the international affairs of the Trade Union of the scientific workers of the Russian academy of sciences.
22. **Бутова Рита Борисовна** кандидат исторических наук.
Buyova Rita, PhD History.
23. **Лисовой Николай Николаевич**, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник ИРИ РАН.
Lisovoi Nicolai Nicolaevic, Doctor of History, leader researcher of Institute of the Russian History of the Russian Academy of Sciences.
24. **Герд Лора Александровна**, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Отдела всеобщей истории Санкт-Петербургского института истории РАН.
Gerd Lora, Doctor of History, Institute of the History of the Russian Academy of Sciences (SPb).
25. **Семененко-Бассин Илья Викторович**, доктор исторических наук, доцент Центра изучения религий Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ).
Semenenko-Bassin, Center for the Studies of Religion, Russian State University for the Humanities.
26. **Язкова Вероника Евгеньевна**, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра по изучению проблем религии и общества Института Европы РАН.
Yazkova Veronica Evgenievna, Candidate of History, Senior researcher of the Center of religion and society problems, Institute of Europe RAS.
27. **Бровко Людмила Николаевна**, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник ИВИ РАН.
Brovko Ludmila, PhD History, senior researcher in the Institute of World History of the Russian Academy of Science.
28. **Поташинская Наталья Николаевна**, кандидат наук, старший научный сотрудник Института социологии РАН.
Potashinskaja Natalia, candidate of history, Institute of sociology Russian Academy of Sciences.

СПИСОК ПРИНЯТЫХ СОКРАЩЕНИЙ

- АЕ — Археографический ежегодник
АИ — Акты исторические
ВЦИК — Всероссийский центральный исполнительный комитет
ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации
ГИМ — Государственный исторический музей
МДА — Московская духовная академия
МДС — Московская духовная семинария
НКВД — Народный комиссариат внутренних дел
НКЮ — Народный комиссариат юстиции
ОГПУ — Объединенное государственное политическое управление
ОР — отдел рукописей
ОУН — Организация украинских националистов
ПСЗ — Полное собрание законов Российской империи
ПСРЛ — Полное собрание русских летописей
РАН — Российская академия наук
РГБ — Российская государственная библиотека
РГИА — Российский государственный исторический архив
РИБ — Русская историческая библиотека
РНБ — Российская национальная библиотека
РПЦ — Русская Православная Церковь
РПЦЗ — Русская Православная Церковь за границей
СНК — Совет народных комиссаров
СПДР — Совет по делам религий
ТОДРЛ — Труды отдела древнерусской литературы
ЦА ФСБ РФ — Центральный архив Федеральной службы безопасности РФ
ЦГАООУ — Центральный Государственный архив общественных объединений Украины
MPV — Monumenta Poloniae Vaticana

Научное издание

РЕЛИГИИ МИРА
История и современность
2006–2010

Выпускающий редактор *М.В. Беглецова*
Корректоры *Н.Ю. Сулейманова, А.М. Никитина*
Оригинал-макет *Л.А. Философова*

Подписано в печать ???. Формат 60х90 ¹/₁₆
Бумага офсетная. Печать офсетная
Усл.-печ. л. 44
Тираж 500 экз. Заказ № 2553

Издательство «Нестор-История»
197110 СПб., Петрозаводская ул., д. 7
Тел. (812)235-15-86
e-mail: nestor_historia@list.ru
www.nestorbook.ru

Отпечатано в типографии «Нестор-История»
198095 СПб., ул. Розенштейна, д. 21
Тел. (812)622-01-23