



Институт российской истории Российской академии наук

Исследования по источниковедению истории России до 1917 г.

Сборник статей
к 110-летию д.и.н.
Александра Ильича
Клибанова

Выпуск 7

Москва
2022

УДК 94(47)
ББК 94; 63.3(2)4
И 88

Издание основано в 2003 г.

Редакционная коллегия

Е.Н. Марасинова, Л.П. Найденова (*отв. ред.*), Н.М. Рогожин

Составитель

Л.П. Найденова

Рецензенты:

В.В. Шелохаев, доктор исторических наук,
И.П. Кулакова, кандидат исторических наук

И 88 Исследования по источниковедению истории России (до 1917 г.) / Рос. акад. наук, Ин-т рос. истории – М., 2003 – Выпуск 7 : к 110-летию д.и.н. А.И. Клибанова / [отв. ред.: Л. П. Найденова] ; Ин-т рос. истории Рос. акад. наук – М. : Ин-т рос. истории Рос. акад. наук. – 2022. – 504, [1] с.

ISBN 978-5-8055-0409-0

Предлагаемый читателю сборник посвящен жизни и творчеству выдающегося исследователя А.И. Клибанова (1910–1994). В нем представлены статьи учеников, коллег и почитателей работ Александра Ильича, посвященные источниковедческим проблемам истории русской средневековой культуры, религии и общественной мысли, а также воспоминаниям о А.И. Клибанове и интеллектуальной жизни того времени. Особое внимание уделено поиску новых источников для изучения «низовой» культуры русского города периода Средневековья и Нового времени. Введены в научный оборот новые источники. Участники сборника стремились к тому, чтобы продемонстрировать богатство возможностей, предоставляемых наследием Александра Ильича Клибанова для изучения и осмысления российского исторического процесса.

Книга представляет интерес для научных работников, преподавателей, студентов и аспирантов.

Сборник подготовлен

в Центре истории русского феодализма ИРИ РАН

ISBN 978-5-8055-0409-0

© Коллектив авторов, 2022

© Институт российской истории РАН, 2022

Содержание

Введение	9
<i>А. Н. Сахаров</i> Князь Владимир: религиозный фактор в борьбе за власть и единство Руси	14
<u>А. В. Назаренко</u> Русские подворья в Константинополе в домонгольское время	56
<i>Л. П. Найденова</i> Исследования А. Д. Седельникова в трудах А. И. Клибанова	83
<i>А. Д. Седельников</i> Следы стригольнической книжности	88
<i>М. В. Дмитриев</i> Ответ православной культуры Восточной Европы на вызов протестантизма в середине XVI в.: пример посланий старца Артемия	109
<i>Д. Ф. Полознев</i> Личное благо в контексте религиозного опыта жителей русского средневекового города (по материалам Ярославля XVII в.)	136
<i>Н. И. Никитин</i> «Помня свою природу» (О происхождении и этническом самосознании казачества)	157
<i>Е. В. Белякова</i> Подготовительные материалы к Собору 1666–1667 гг.: трактат в защиту католического крещения	180
<i>Публикация</i> Трактат в защиту католического крещения (подготовительный материал к Деянию 6 Собора 1666–1667 гг.)	185
<i>О. В. Новохатко</i> Частная переписка служилых людей в ходе их административной деятельности в XVII в.	197

<i>А. В. Морохин</i>	
Представители российского епископата — выходцы из Макарьевского Желтоводского монастыря середины — второй половины XVII в.	232
<i>Д. В. Лисейцев</i>	
Богомольные поездки членов государева двора в 1626—1629 гг.	276
<i>В. Б. Перхавко</i>	
Книжники из торговой среды Москвы XVI—XVII веков...	296
<i>Г. Н. Ульянова</i>	
Купцы на богомолье: паломничество к святым местам в религиозных практиках предпринимателей в XIX веке.....	330
<i>Е. Н. Марасинова</i>	
Екатерина II о прерогативах власти: по новым архивным источникам.....	354
<i>Л. А. Черная</i>	
Култ водной стихии в культуре Петровского времени...	371
<i>Ю. Н. Емельянов</i>	
К вопросу о новых «героях» современной Украины.....	391
<i>М. Г. Вандалковская</i>	
Н. С. Тихонравов и историческая наука	406
<i>И. А. Гордеева</i>	
Советская власть, революция и Ленин в восприятии религиозного сектантства: случай «Нового Израиля». По документам архива А. И. Клибанова.....	438
<i>С. В. Мироненко</i>	
Об Александре Ильиче Клибанове.....	488
<i>Л. А. Черная</i>	
А. И. Клибанов как человек	492
<i>Е. В. Воронцова</i>	
«Просто жизнь» А. И. Клибанова.....	495

Contents

Introduction	9
<i>A. N. Sakharov</i>	
Prince Vladimir: a Religious Factor in the Fight for Power and Unity of Russia	14
<u><i>A. V. Nazarenko</i></u>	
The Russian Quarters in Constantinople in Pre-Mongolian Age	56
<i>L. P. Naidenova</i>	
Researches of A. D. Sedelnikov in the works of A. I. Klibanov.....	83
<i>A. D. Sedelnikov</i>	
Traces of Strigolniki Knizhnost	88
<i>M. V. Dmitriev</i>	
Response of the orthodox culture of eastern Europe to the challenge of protestantism in the middle of the XVI century: an example of messages of an old Artemia ..	109
<i>D. F. Poloznev</i>	
Personal Benefit in the Context of the Religious Experience of Residents of the Russian Medieval City	136
<i>N. I. Nikitin</i>	
“Pomnya svoyu prirodu” (About the origin and ethnic identity of the Cossacks)	157
<i>E. V. Belyakova</i>	
Preparatory materials for the Council of 1666–1667: A treatise in defense of Catholic baptism	180
<i>O. V. Novothatko</i>	
Private Correspondence of Service People in the Course of Their Administrative Activities in the XVII Century.....	197
<i>A. V. Morokhin</i>	
Representatives of the Russian episcopate came from the Makaryevsky Zheltovodsky monastery in the middle –second half of the XVII century	232
<i>D. V. Liseytshev</i>	
Pilgrimage trips of members of the Tsar’s court in 1626–1629....	276

<i>V.B. Perkhavko</i>	
Scribes from the Trading Environment of Moscow of the 16th – 17th Centuries.....	296
<i>G.N. Ulianova</i>	
Merchant pilgrims: A pilgrimage to Holy Places in the religious practices of entrepreneurs in nineteenth century	330
<i>E.N. Marasinova</i>	
Catherine II’s views on the question of the succession to the throne: new archival materials	354
<i>L.A. Chernaya</i>	
The cult of the water elements in the cultura of the Petrine time	371
<i>Ju.N. Emelyanov</i>	
To the question about the new «heroes» of the modern Ukrainian history	391
<i>M.G. Vandalkovskaya</i>	
N.S. Tikhonravov and historical science	406
<i>I.A. Gordeeva</i>	
Soviet Power, Revolution and Lenin in the Perception of Religious Sectarianism: The Case of “New Israel”. Based on documents from the archives of A.I. Klibanov	438
<i>S.V. Mironenko</i>	
About Alexander Ilyich Klibanov	488
<i>L.A. Chernaya</i>	
A.I. Klibanov as a Man	492
<i>E.V. Vorontsova</i>	
Klibanov’s “Just Life”	495

Введение

Александр Ильич Клибанов родился 14 ноября (27 окт. по ст. ст.) 1910 г. в г. Борисове Минской губернии (ныне Республика Беларусь) в семье врача. Мать рано умерла, и мальчика воспитывали отец и тетки. В 1932 г. закончил Историко-лингвистический институт им Н.К. Крупской в г. Ленинграде. Первая публикация увидела свет, когда автору было 18 лет, в 1928 г. Она носила пропагандистско-агитационный характер, вполне соответствовавший духу того времени. Короткое предисловие к этой брошюре написал научный руководитель А.И. Маторин. Это предисловие фигурировало в обвинении Клибанова в троцкизме после первого ареста в 1936 г., когда он был приговорен к пяти годам ИТЛ. К этому времени в 1932 г. А.И. Клибанов успел защитить кандидатскую диссертацию по истории менонитов, с 1932 г. был научным работником Ленинградского отделения Союза воинствующих безбожников и сотрудничал с Государственным антирелигиозным издательством. Несмотря на то что официальным руководителем А.И. Клибанова был Маторин, своим учителем он считал профессора Н.П. Сидорова, переписку с которым опубликовал в 70-е гг.

Второй арест, а затем и приговор по тому же делу к 10 годам ИТЛ последовал в 1948 г. При каждом аресте, рукописи Александра Ильича уничтожались. Во время лагерных лет с Александром Ильичем случилось несколько парадоксов вполне в духе того времени. Так, в лагере некоторое время он работал санитаром, причиной такого «назначения» явился тот факт, что в его деле было написано, что он — докторант. Другой казус был в том, что осужденный за троцкизм человек работал сначала доцентом, а потом и заведующим кафедры истории СССР в Красноярском пединституте и был членом лекторской группы крайкома партии. С этих времен Александр Ильич был благодарен руководителю группы, будущему Генеральному секретарю ЦК КПСС Константину Устиновичу Черненко за то,

что он потихоньку подкладывал своим «лагерникам»-лекторам талоны на еду.

В целом А.И. Клибанов не говорил много о лагерной жизни, но в одном приватном разговоре заметил, что не жалеет о лагерном периоде, потому что иначе не написал бы «Реформационные движения в России». Читатели и оппоненты этой книги о таком напряжении сил и духовной работы, по большей степени, не задумываются, признавая, что книга, по крайней мере, неординарна.

Освобожден Клибанов был в 1954 г., реабилитирован в 1955 г. и сумел соединиться с женой, Натальей Владимировной Ельциной, которая ждала его все лагерные годы. В 1946–1948 гг. — Клибанов, переехавший в Москву, работал заместителем директора Музея истории религии АН СССР. В 1947–1948 гг., а потом в 1955–1993 г. в Институте истории АН СССР (с 1968 г. — Институт истории СССР АН СССР, с 1992 г. — Институт российской истории РАН) работал научным, старшим научным, затем главным научным сотрудником, а в последние годы жизни — научным консультантом.

В 1959–1961 гг. руководил научной экспедицией по изучению религиозного состояния в Пензенской, Тамбовской и Липецкой областях. И хотя и получил за проведение исследования в Пензенской области грамоту обкома КПСС, полный анализ результатов экспедиции опубликовать не смог, поскольку результаты обследования, даже предварительные, не устраивали партийное руководство.

За научные заслуги Клибанов был награжден Государственной премией СССР (1983 г.), Премией им. Б.Д. Грекова (1980 г.) и медалью Русской православной церкви «За сохранение священного дара жизни».

Александр Ильич всегда концептуален, не была исключением и эта его книга, вышедшая в 1960 г. Следует отметить, что многие наблюдения, опубликованные в 1960 г., были сделаны Клибановым к 1948 г. Насколько проблемы, анализируемые в издании, были важны для самого автора, становится ясно из его фразы, сказанной в личном разговоре. Он сказал, что не жалеет о лагерных годах, потому что иначе он бы не смог написать эту книгу.

Уже сам язык, каким написана монография, привлекает сложностью и многогранностью, а эрудиция и филигранная тонкость исследования источников требуют и от читателя определенного уровня подготовки.

Не выходя за рамки атеистических позиций, принятых в советских исследованиях, автор сумел продемонстрировать сложность и глубину еретических течений в Русской православной церкви. Примером его строгости и точности в анализе источника может служить характеристика знаменитого Лаодикийского послания, начинающегося с фразы: «Душа самовластна, заграда ей вера». Еще в XIX в. некоторые исследователи перелагали на современный русский язык это выражение как «Душа самовластна, преграда ей вера», что делало русских еретиков едва не атеистами. А.И. Клибанов истолковал текст как «Душа самовластна, ограда ей вера», изменив таким образом семантику не только слова, но и весь строй текста. И хотя в заглавие книги вынесены лишь реформационные движения, ее содержание гораздо шире и включает в себя все течения и настроения в Церкви в изучаемый период, что значительно расширило представления о сложности и многообразии религиозной жизни в России того времени.

Он анализировал взгляды и умонастроения нестяжателей, иосифлян, исихастов, проявив при этом и знание истории католической и протестантской мысли, и знание трудов крупнейших Отцов Церкви.

Прекрасное знание истории Западной Европы позволило Клибанову обосновать тезис о типологическом сходстве западных и русских еретических течений. Появление еретических настроений в Русской церкви Клибанов относит к концу XIII в., а главное отличие русских ересей от европейских видит в том, что на Западе реформационные и ренессансные течения были противопоставлены друг другу, в то время как в России происходило их взаимовлияние и взаимопроникновение. Равенство вер и народов, «самовластие души» прослеживаются в разных своих проявлениях на протяжении всего повествования. Он рассматривает взгляды не только еретиков Ивана Черного, Маркиана, Матвея Башкина, Вассиана Патрикеева, Фе-

одосия Косого, но и таких ортодоксов, как Иосиф Волоцкий, архиепископ Геннадий, Нил Сорский и др. Александр Ильич ввел в научный оборот важный для истории еретических взглядов текст «Написание о грамоте», тщательно проанализировал глоссы, оставленные на полях книг из библиотеки Ивана Черного. К характеристике взглядов многих из них он вернулся в своей последней книге – «Духовная культура средневековой Руси», уже выдержавшей два издания, в которой центральное место занимает изучение специфики феномена православной святости. Интересовало Клибанова и внимание к еврейским корням библейских текстов, существовавшее в древнерусской культуре.

Свой юношеский интерес к истории сектантства А.И. Клибанов сохранил и в зрелые годы, причем его интересует не только дореволюционная история бытовавших в России сект, но и существование сектантства в СССР. Особое внимание исследователь уделяет социально-психологическому и психологическому состоянию сектантства. Изучение психологических корней сектантства позволило, в частности, сделать вывод, что истоки веры сектантства гораздо глубже, чем обычно предполагается. Он также отмечает, что условия жизни различных религиозных групп сближает как будто бы несовместимое. Так происходит с беспоповцами – старообрядцами и баптистами, и менонитами.

У Клибанова нет специального крупного исследования, посвященного староверам, но сам этот феномен неоднократно привлекал внимание исследователя. В ряде статей и выступлений он подчеркивает, что раскол – это раскол именно религиозный, а не только социально-экономический, как пытались представить некоторые исследователи. Речь идет о сохранении древнерусской христианской традиции или переходе к греческой.

А.И. Клибанов открыл новое направление в изучении русской духовной культуры – народную социальную утопию, которой посвятил монументальное исследование. По сути дела, ему удалось приоткрыть завесу над упованиями и чаяниями тех слоев общества, которые, по меткому выражению А.Я. Гу-

ревича, для историка часто «безмолвствующее большинство». Александр Ильич показывает, что крестьянство хотя и редко, но доходит не только до вербализации своих социальных чаяний, тесно связанных с христианством, но и попыток воплотить их в жизнь (общество Н. Попова «Любовь братства», М.А. Попова «Общее упование», Т. Бондарева «Единодушная и единосердечная артель» и др.). При этом он обращает особое внимание на понимание «веры» и «правды» в их исторической перспективе изменения народного сознания.

В творчестве А.И. Клибанова на протяжении целого ряда лет присутствует и еще одна тема – декабристы. Началом ее разработки послужило обнаружение в Красноярском архиве переписки ряда осужденных декабристов с жандармским офицером Казимирским. Как ни парадоксально, у жандарма и ссыльных нашлись и точки соприкосновения, и общие интересы. В целом же эти письма – интересная зарисовка духовных исканий людей того времени. Они находятся в русле главной темы творчества А.И. Клибанова – истории духовной жизни русского народа практически на всем протяжении его истории. Одной из особенностей русской духовной культуры, по мнению Александра Ильича, было влияние культуры античности, пришедшее в Россию в переработанном византийской христианской традиции виде. О значении творчества Александра Ильича для мировой науки свидетельствует уже тот факт, что его книги переведены на английский, немецкий, итальянский, китайский, японский и другие языки.

Л.П. Найденова, Н.М. Рогожин

А. Н. Сахаров (ИРИ РАН)

Князь Владимир: религиозный фактор в борьбе за власть и единство Руси

***Аннотация:** В статье анализируется слияние религиозных устремлений князя Владимира с его политическими амбициями, но автор приходит и к более концептуальному наблюдению и, заключая раздел, посвященный религиозному фактору в борьбе Владимира за власть и единство Руси, подчеркивает, что языческая реформа киевского князя явилась в руках этого политика одним из важнейших средств не только его утверждения у власти, но и определенным этапом на пути цивилизационного развития Руси.*

***Ключевые слова:** Русь, князь Владимир, язычество, цивилизация, христианство*

A. N. Sakharov

Prince Vladimir: a Religious Factor in the Fight for Power and Unity of Russia

***Annotation:** The article analyzes the merging of the religious aspirations of Prince Vladimir with his political ambitions, but the author comes to a more conceptual observation and concludes the section on the religious factor in the struggle Vladimir for power and unity of Russia, emphasizes that pagan the reform of the Kiev prince was in the hands of this politician one of the most important means of not only its approval in power, but also certain stage on the path of civilizational development of Russia.*

***Keywords:** Rus', prince Vladimir, Paganism, Civilization, Christianity*

Смутно и тревожно начиналось на Руси правление Ярополка Святославича, получившего великокняжеский престол в Киеве после гибели великого князя Святослава на его возвратном пути в Русь после поражения в войне с Византией.

Эта тревожность и неопределенность были связаны с начавшимися распрями в великокняжеской семье. Борьба нарастала постепенно. Еще перед уходом на Балканы в 970 г. Святослав определил порядок управления Русью на время своего отсутствия. Старшего сына Ярополка он оставил на княжение в Киеве, подчеркнув тем самым его роль наследника престола. Другого, самого младшего сына – Олега – отправил своим

наместником в древлянскую землю, а третьего, Владимира, от ключницы княгини Ольги Малуши, послал вместе с его дядей Добрыней в Новгород¹. То не было посажение на княжение, а лишь подтверждение государственного единства Руси, куда направлялись сыновья — наместники великого князя.

Но положение изменилось вскоре после смерти великого князя. Первой снова отказалась подчиняться Киеву древлянская земля. Между Олегом и Ярополком началась распря, в результате которой Ярополк двинул на древлян киевскую рать. В бою под Овручем Олег потерпел поражение и погиб при попытке укрыться за стенами города. Характерно передает летопись итог этого противоборства: «И вышедь Ярополкъ въ градъ Ольговъ, перея власть его...»². Ярополк жестко подавил попытку брата нарушить государственное единство Руси.

Но на этом борьба за власть на Руси не закончилась. Владимир, узнав о гибели Олега, «убоявся» и «бежал за море». А далее летопись сообщает, что Ярополк послал в Новгород своих посадников «и бе володея единъ в Руси»³.

Итак, первая схватка сыновей Святослава за власть закончилась победой Ярополка, утвердившегося в качестве великого киевского князя. Единство Руси было восстановлено. Но лишь на время. Через два года Владимир вернулся «из-за моря» с варягами и утвердился в Новгороде. Согласно летописи, он заявил посадникам Ярополка, чтобы они отправлялись в Киев и объявили Ярополку, что Владимир объявляет ему войну («идеть на тя, пристраивайся противу биться»⁴). Так началось противоборство двух братьев, помеченное в «Повести временных лет» 980 г. Свой первый военный шаг Владимир ознаменовал захватом Полоцка. Дочь полоцкого князя Рогволда Рогнеда отказалась стать его женой. Владимир захватил город, убил Рогволда и двух его сыновей, сделал Рогнеду своей женой. Другой причины борьбы Новгорода и Полоцка не указывается⁵.

¹ См.: Повесть временных лет. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1996. С. 33 (далее — ПВЛ).

² Там же. С. 35.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 36.

⁵ Там же.

Летопись подробно рассказывает, как и в случае борьбы Ярополка с Олегом, о новой жестокой междоусобице в княжеской семье, однако представляет мало сведений о глубинных причинах борьбы братьев, кроме того, что это было новое противоборство Севера и Юга Руси, Новгорода и Киева. Между тем понять эти глубинные причины весьма важно, поскольку именно в ходе этой борьбы формировался Владимир как будущий правитель Руси, который через несколько лет после утверждения в Киеве приступит к своим религиозным преобразованиям, закончившимся в конце концов принятием христианства на государственном уровне.

Источников для этого понимания крайне мало. Практически летопись молчит о состоянии Руси при Ярополке, о его внутренней и внешней политике, которая в конечном итоге привела его к падению. Единственно, что проходит красной нитью через весь рассказ о противоборстве Ярополка и Олега — это стремление киевского князя утвердить свое единодержавие, подчинить себе заратившуюся древлянскую землю и Новгород, т.е. воссоздать Русь в том виде, в каком ее оставил Святослав. Это весомое свидетельство о внутренней политике Ярополка, но, пожалуй, единственное.

Молчит летопись и о мотивах, которые определили поход Владимира на Киев, кроме того, что тот обвинил брата в начале междоусобицы: «...не язъ бо почаль братью бити, но онъ» и, лишь спасая себя, Владимир повел войско на Киев⁶.

Однако некоторые другие источники частично восполняют эту лауну. Так, Никоновская летопись во многом повторяет вслед за «Повестью временных лет» рассказ о борьбе Ярополка и Олега, но более определенно подчеркивает, что вскоре после смерти Святослава древляне снова отложились, и Ярополк стремился воссоздать единство Руси, как это было при отце и деде⁷. Кроме того, Никоновская летопись

⁶ ПВЛ. С. 36.

⁷ Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью. С прилож. извлеч. из моногр. Б.М. Клосса Никоновский свод и русские летописи XVI—XVIII веков. М., 2000. (далее — ПСРЛ. Т. IX). С. 38—39.

сообщает, что в ходе восстановления единства Руси Ярополк приступил к возобновлению международных контактов. Под 979 г. говорится о приходе в Киев византийского посольства. Ярополк заключил с греками договор «мира» и «любви», т.е. фактически подтвердил дружественные отношения между Русью и Византией. Несколько ранее состоялись посольские переговоры с печенегами, закончившиеся также дружественным договором и согласием одного из печенежских ханов перейти на службу к Киеву. Затем сообщается о приходе к Ярополку в 979 г. послов от Папы Римского⁸. К этому надо добавить и сообщение немецкого хрониста Ламперта Герсфельдского о появлении в 973 г. в Германии, в Кведлинбурге, на имперском съезде, среди других приглашенных руководителей и представителей европейских государств и русского посольства⁹.

Как видим, Ярополк, по этим данным, продолжал внешнеполитическую линию княгини Ольги: укрепление международных связей Руси с Византией, Германией; новым здесь стали дружественные контакты с печенегами и Римом. Последние, видимо, следует рассматривать в плане расширения религиозно-политических связей с западным миром, которые также пыталась наладить княгиня Ольга.

Немало интересных деталей по сравнению с «Повестью временных лет» о состоянии Руси в период правления Ярополка содержит так называемая Иоакимовская летопись, донесенная до нас в отрывках, дополняющих «Повесть временных лет», В.Н. Татищевым. При сохранении общей с «Повестью временных лет» канвы событий автор Иоакимовской летописи, по существу, проясняет некоторые ключевые ситуации, которые либо обойдены позднейшим летописцем, либо упомянуты им вскользь. В сопоставлении с «Повестью временных лет» Иоакимовская летопись дает возможность представить себе логически более связанную и полную картину событий, отнюдь не противоречащую данным позднейшей летописи. Так, приводя

⁸ ПСРЛ. Т. IX. С. 39.

⁹ Lamberti annales // MGH. Т. III. Leipzig, 1925. P. 63.

сведения о направлении Святославом сыновей в качестве наместников в различные земли Руси, что звучит в унисон с «Повестью временных лет», Иоакимовская летопись дает краткую, но весьма многозначительную характеристику старшему — Ярополку, посаженному отцом в Киев: «...любяще христианы и асче сам не крестися народа ради, но никому же претяше»¹⁰.

Проясняет Иоакимовская летопись и причину похода Владимира на Полоцк. Оказывается, дело было не только в отказе Рогнеды стать его женой, но и в действиях полоцкого князя Рогволда в противоборстве братьев. В частности, там говорится, что Рогволд «повоева волости новгородские»¹¹, т.е. в данном случае полоцкий князь выступает союзником Ярополка в начавшейся борьбе Киева и Новгорода. Кроме того, здесь же сообщается о том, что в Полоцке уже появились посланцы от Ярополка за сосватанной за киевского князя Рогнедой. Одновременно сообщается о направлении Ярополком войска против кривичей за то, что они поддерживали Новгород¹². Таким образом, захват Полоцка и убийство Рогволда и его сыновей объяснялось выступлением полоцкого князя против мятежного Новгорода. Иоакимовская летопись помогает нам прояснить общую расстановку сил в этот период между борющимися сторонами. Киев и Полоцк выступают против Новгорода и кривичей.

Но самым любопытным свидетельством разгорающейся борьбы Ярополка и Владимира стали сведения о предательстве воевод киевского войска. Во время предстоящей битвы с киевским войском, когда Владимир заколебался и хотел бежать в Новгород, Добрыня удержал его, так как, по его сведениям, киевское войско являлось ненадежной опорой Ярополка; кроме того, Добрыня послал «в полки Ярополчи з дары к воеводам». Ненадежность же киевской рати источник объясняет тем, что «Ярополк нелюбим есть у людей, зане христианом даде волю велику»¹³. В битве на р. Друче в земле кривичей Владимир победил войско Ярополка. Во время сражения киевские вое-

¹⁰ *Татищев В.Н.* История Российская. Т. I. М.; Л. 1962. С. 111.

¹¹ Там же.

¹² Там же. С. 112.

¹³ Там же.

воды перешли на сторону Владимира. Эти события показали, что военные силы Киева, и в первую очередь великокняжеская дружина, военачальники, являлись скрытыми противниками Ярополка. Именно они, согласно Иоакимовской летописи, определили победу Владимира. Таким образом, уже в начале противоборства братьев религиозный фактор, по сведениям этого источника, оказался решающим.

Эта линия раскола в киевском обществе нашла, правда, не столь яркое отражение и в «Повести временных лет». С одной стороны, летопись сообщает, что противники Ярополка не решились убить его в Киеве, так как горожане поддерживали своего князя: «...граждане же не бе лъзе убити его». С другой стороны, княжеский воевода Блуд, вошедший в тайные сношения с Владимиром, уговаривал своего князя покинуть город, так как киевляне тайно сносятся с Владимиром и во время приступа сдадут ему город¹⁴. Во всяком случае, то ли в результате уговоров предателя, то ли благодаря реальной оценке положения в городе, но Ярополк оставил Киев и укрылся в г. Родне в устье р. Роси. Там он был осажден войском Владимира, пошел с ним на мирные переговоры и, едва отворив дверь в терем, где его ждал Владимир, был поднят на мечи двумя варягами¹⁵.

Приведенные сведения источников вызвали в историографии длительную и оживленную дискуссию. Основными ее сюжетами были, во-первых, достоверность факта, приводимого Иоакимовской летописью, о склонности Ярополка к христианству и оппозиции по отношению к нему языческой части общества Древней Руси, и в первую очередь дружины, чем и воспользовался Владимир. Во-вторых, обсуждалась степень и направление христианских симпатий Ярополка и возможность принятия им крещения под влиянием контактов с западным миром (Германия, папский Рим).

Прояснение этих вопросов для нас важно в связи с тем, что ответ на них позволяет определить религиозно-политическую линию Владимира в период его борьбы за власть с Ярополком.

¹⁴ См.: ПВЛ. С. 36.

¹⁵ Там же. С. 37.

Что касается данных Иоакимовской летописи, то большинство исследователей положительно оценивает эти сведения. Так, С.М. Соловьев, характеризуя источник, отмечал, что Новгородская летопись Иоакима не содержит в себе «никакого противоречия» с Киевской летописью, и главной причиной «Владиминова торжества» этот источник называет борьбу христианства с язычеством. А далее историк, как бы отвечая всем сомневающимся в достоверности сведений Иоакимовской летописи, по этому поводу пишет: «...Если бы даже это объяснение было выдуманно, то и тогда нужно было бы упомянуть о нем, как о догадке, очень остроумной и вероятной»¹⁶. С.М. Соловьев обращает внимание на поворот в довольно терпимом ранее отношении к христианству Святослава в связи с неудачами в войне с Византией, началом его гонений на христиан и разрушении по приказу великого князя их храмов на Руси. Ярополк же, воспитанный христианкой Ольгой, остановил этот поворот после гибели отца, показал склонность к христианству, хотя сам и не крестился, опасаясь народного возмущения. Именно эта склонность и вызвала неприязнь к нему сторонников язычества, чем и воспользовался Владимир, показавший свою приверженность к язычеству в годы борьбы за власть: «Торжество Владимира было торжеством языческой стороны»¹⁷.

Вслед за Соловьевым этой же точки зрения придерживались и другие историки XIX–XX вв. Т. Барсов, опираясь на Иоакимовскую летопись и наблюдения С.М. Соловьева, пришел к выводу, что Ярополк обнаружил заметное расположение к христианам, а борьба за власть братьев означала противостояние двух обозначившихся на Руси общественных групп – христианской и языческой¹⁸. М.Д. Приселков также считал, что склонность к христианам не была чужда Ярополку. Это привело его в конце концов к конфликту с киевлянами и склонило чашу

¹⁶ Соловьев С.М. История России с древнейших времен: В 15 кн. Кн. I. М., 1959. С. 175.

¹⁷ Там же. С. 175–176.

¹⁸ См.: Барсов Т. Константинопольский патриарх и его власть над Русской церковью. СПб., 1878. С. 314–315.

политических весов в пользу Владимира. Обращает внимание автор и на тот факт, что, по данным «Повести временных лет», при Ярославе Мудром кости Олега и Ярополка были извлечены из могил, окрещены и захоронены в Деятинной церкви. Это, по мнению М.Д. Приселкова, подтверждает христианскую ориентацию братьев Святославичей в 70-е гг. X в¹⁹. В.А. Пархоменко также обращается к Иоакимовской летописи, говоря о расположении Ярополка к христианству, и подчеркивает очевидное тяготение князя к Западу. Присутствие русского посольства в Кведлинбурге, по его мнению, указывает на дружбу Ярополка и недавно принявшего христианство польского князя Мешко. Наряду с противоборством на Руси при Ярополке двух группировок — христианской и языческой — В.А. Пархоменко усматривает и одновременное противостояние среди христианской диаспоры Руси — между сторонниками византийской и римской ориентации, которую и поддерживал Ярополк, судя по его контактам с Германией и папским Римом. Стремление Ярополка к единовластию автор объясняет влиянием государственного опыта Чехии и Польши. Он убежден, что Ярополк принял крещение от западных миссионеров, но в дальнейшем эти сведения из летописи исчезли. Варяги же выступили во время конфликта Новгорода и Киева главной антихристианской силой, определившей исход борьбы в пользу Владимира, опиравшегося к тому же на измену Ярополку киевских язычников.

В.А. Пархоменко обратил внимание и на то, что постоянно рядом с Ярополком находилась его жена — бывшая греческая монахиня («грекиня»), а также до 969 г. княгиня Ольга, чье христианское влияние нельзя недоучитывать²⁰.

Большое внимание христианской ориентации Ярополка уделила Н. Полонская. Отрицая возможность крещения князя, на что указывает, по ее мнению, крещение останков Ярополка в 1044 г., автор в то же время приводит свидетельства

¹⁹ См.: *Приселков М.Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 1913. С. 22–23. См. также: ПВЛ. С. 67.

²⁰ См.: *Пархоменко В.* Начало христианства Руси. Очерк из истории Руси IX–X вв. Полтава, 1913. С. 158–160, 161–162, 165–167, 171.

Иоакимовской летописи о склонности Ярополка к христианству и излагает историографические версии, в том числе В.А. Пархоменко, о влиянии на Русь этого времени западного христианства. Сама же Полонская видит активное наступление христианства с Востока, со стороны Тмутараканской Руси, Хазарии, где семена новой веры посеял еще Кирилл в 60-е гг. IX в.²¹

В дальнейшем эта линия в историографии была продолжена и подкреплена в ряде работ российских и зарубежных историков. На христианскую ориентацию Ярополка указывали Б.Я. Рамм, В.Т. Пашуто, З.В. Удальцова, О.М. Рапов, А.В. Назаренко, а также зарубежные авторы А. Власто, Н.Л. Чировски, М. Лабунка и др. Причем Б.Я. Рамм акцентировал внимание на западных связях Ярополка и дружбе с польским князем Мешко I; В.Т. Пашуто обратил внимание на контакты с Германией и на то, что в борьбе с Ярополком Владимир опирался на традиционный сепаратизм Новгородской и вообще северной знати; З.В. Удальцова даже писала о «католических» симпатиях киевского князя. О.М. Рапов на основании Иоакимовской летописи отмечал, что именно симпатии к христианству вызвали недовольство киевлян и помогли Владимиру как стороннику старой веры и ориентированному на языческий Север, в том числе на друзей-варягов, захватить власть. Автор, в отличие от сторонников прозападной ориентации Ярополка, рассматривает посольские переговоры с Византией как свидетельство подтверждения добрых отношений с империей²². «Ярополк Святославич, — пишет О.М. Рапов, — стал жертвой своей не только прохристианской, но и провизантийской политики, которая пришлась не по нраву его военно-феодальному окру-

²¹ См.: *Полонская Н.* К вопросу о христианстве на Руси до Владимира // ЖМНП. Новая серия. Ч. LXXI. Сентябрь. 1917. С. 67–68, 74, 77–78.

²² См.: *Рамм Б.Я.* Папство и Русь в X–XV веках. М.; Л. 1959. С. 39; *Пашуто В.Т.* Внешняя политика Древней Руси. М., 1968. С. 26, 121; *Удальцова З.В.* Киев и Константинополь — культурные связи до XIII века // Вопросы истории. 1987. № 4. С. 59; *Рапов О.М.* Официальное крещение Руси в конце X в. // Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 102; *Он же.* Русская церковь в X — первой трети XII в. Принятие христианства. М., 1988. С. 193–207.

жению, исповедовавшему языческую религию и не желавшему пресмыкаться перед Ромейской державой»²³. А. В. Назаренко также поддержал версию о западных, в том числе латинских, связях Ярополка. Автор подкрепил эту версию обращением к обширной историографии, в которой обосновывалась данная точка зрения. Кроме того, А. В. Назаренко в качестве одного из аргументов выдвинул версию о военно-союзном сближении Руси с Германией в 977 г. и вероятном, по его мнению, сватовстве Ярополка в 977/78 г. к внучке Оттона I, дочери крупной владетельной фигуры из Швабии, что предполагало крещение киевского князя; династический брак и крещение Ярополка не состоялись из-за его скорой гибели²⁴.

В зарубежной историографии А. Власто обратил внимание на то, что личность Ярополка формировалась в окружении христиан. Он воспитывался христианкой Ольгой, его женой стала христианка «грекиня». Автор предполагает, что Ярополк был крещен, а посольство в Германию в 973 г. ставило себе ту же цель, что и посольство Ольги в 959 г., — приглашение немецких миссионеров. Владимир же рассматривал себя как лидер северного, варяжского язычества. Поэтому язычники и поддержали его в борьбе за Киев²⁵. Н. Чировский также считал, что Ярополк стал христианином по римскому обряду; крестился тайно, поддерживал самые тесные отношения с германским двором и Папой, направлял посольства на Запад и принимал в Киеве западных послов. Главной же целью этих контактов, считал автор, являлось стремление Ярополка про-

²³ Рапов О. М. Русская церковь в X — первой трети XII в. Принятие христианства. С. 207.

²⁴ См.: Назаренко А. В. Русь и Германия в 70-е годы X века // *Russia Mediaevalis*. Т. VI, 1. München, 1987. С. 38–61, 62–63 и сл., 84, 86–87; *Он же*. Проблема христианизации Руси и русско-германские отношения второй половины X в. (до Владимира) // Введение христианства у народов Центральной и Восточной Европы. Крещение Руси (Сборник тезисов). М., 1987. С. 26. Позднее автор посчитал, что Ярополк вообще был крещен ранее (в 975 г.) немецкими миссионерами (см.: Назаренко А. В. Древняя Русь на международных путях. Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических отношений IX–XII веков. М., 2001. С. 380).

²⁵ См.: *Vlasto A. P.* The Entry of the Slavs into Christendom. Cambridge (Mass), 1970. P. 253–254.

должить линию княгини Ольги на укрепление международных связей Руси, возвышение ее внешнеполитического престижа²⁶. М. Лабунка оценил Ярополка как сильного и энергичного правителя. Об этом говорит его решимость в борьбе за единство Руси, за продолжение в этом плане линии отца и деда. А что касается его склонности к христианству, то Лабунка внес в эту уже устоявшуюся версию новые штрихи: он рассматривал контакты с Византией и Германией как стремление Киева к поддержке и укреплению международных связей. Они не несли в себе религиозного начала, то были чисто политические связи. Но посольство из Рима, по мнению автора, было нацелено именно на христианизацию Руси. Такую линию папского престола следует рассматривать, считал Лабунка, в связи с общей активизацией усилий папской курии по христианизации Центральной и Восточной Европы в это время²⁷. М. Лабунка обратил внимание на то, что католические историки церкви считали Ярополка, на основании его контактов с папским Римом, крещеным по католическому обряду, хотя сам автор отрицает эту версию, ссылаясь на уже знакомый нам факт окрещения останков Ярополка в 1044 г.²⁸

Диссонансом этому историографическому хору в пользу активизации христианства при Ярополке являются возражения по этому поводу в XIX в. Е.Е. Голубинского, а в 30-е гг. XX в. С.В. Бахрушина. Е.Е. Голубинский хотя и отмечает склонность киевского князя к христианству, но не видит в этом какого-то принципиального поворота по сравнению со временем Святослава, как о том говорит Иоакимовская летопись. Гонения Святослава на христиан касались лишь его войска во время войны с Византией в 970–971 гг., но не государства в целом. Посольства же из Византии и Рима в Киев автор рассматривает как стремление этих христианских центров внедрить новую

²⁶ См.: *Chirovsky N. L.* Fr. An Yntroduction to Ukrainian History. Vol. I. Ancient and Kievan—Galician Ukraina—Ruś. N.Y., 1981. P. 118.

²⁷ См.: *Labunka M.* Religious Centers and Their Mission to Kievan Ruś: From Ol'ga to Volodimer // Proceedings of the International Congress Commemorating the Millenrum of Chistianity in Rus—Ukraine. Harvard Ukrainian Studies. Vol. VII/VIII. Toronto, 1988/1989. P. 178—179, 180—181.

²⁸ *Ibid.* P. 181—183.

веру на Руси²⁹. С. В. Бахрушин вообще считал данные Иоакимовской летописи недостоверными и отмечал, что в положении христиан при Святославе и затем при Ярополке мало что изменилось, и версия милостивого к христианам Ярополка, чем и воспользовался Владимир, не выдерживает критики³⁰.

* * *

Конечно, основным материалом для понимания ситуации, сложившейся на Руси в конце 70-х гг. X в., служит соотношение сведений на этот счет Иоакимовской летописи и «Повести временных лет». Соглашаясь с мнением С. М. Соловьева и его последователей в XIX—XX вв. о достоверности данных летописи Иоакима, хочу еще раз обратить внимание на то, что и в Иоакимовской летописи, и в «Повести временных лет», несмотря на различие в деталях, совершенно явственно звучит мысль о расколе в киевском обществе и об измене в стане Ярополка в период его борьбы с Владимиром.

Но думаю, что мы не можем оперировать данными обоих источников, замыкаясь только на событиях той поры. Ответ на вопрос о роли религиозного фактора в этой борьбе, о котором умалчивает «Повесть временных лет» и который выносит на первый план Иоакимовская летопись, заключается в общем контексте противостояния язычества и христианства, как оно сложилось в конце 50-х — начале 70-х гг. X в.

Состояние веротерпимости, сложившееся на Руси к середине X в., было нарушено крещением княгини Ольги. И даже не столько самим этим актом, сколько напористыми попытками Ольги — регентши государства начать постепенную христианизацию Руси. На это указывают и ее стремление склонить к крещению сына, и сокрушение языческих кумиров и требищ, и поставление на их месте крестов, и строительство христианских храмов, и приглашение на Русь — в помощь этим усилиям — миссионеров из Византии и Германии.

²⁹ См.: *Голубинский Е. Е.* История русской церкви. Т. I. Кн. I. М., 1901. С. 90–91, 93, 119, прим. 1, 149–150.

³⁰ См.: *Бахрушин С. В.* К вопросу о крещении Киевской Руси // Историк-марксист. 1937. № 2. С. 56.

Мы мало знаем о событиях в Киеве, разыгравшихся в 962 г., когда немецкие миссионеры во главе с Адальбертом вынуждены были бежать из города под напором язычников. Был ли то государственный переворот во главе с возмужавшим Святославом или стихийный порыв язычников, возмущенных активными миссионерскими действиями Адальберта и его помощников, — остается неизвестным. Но ясно одно, что после этих событий чаша политических весов склонилась в пользу язычников, Ольга отошла в тень. Святослав взял всю полноту власти. Означало ли это начало гонений на христианство? Считать так нет никаких оснований. На этот счет нет каких-либо данных. Полагаю, что состояние равновесия двух религий было восстановлено, наступление христианства оказалось приторможенным. Состояние веротерпимости вернулось к своему прежнему уровню. К тому же Святослав со второй половины 60-х гг. находился в постоянных военных походах (Средняя Волга, Северный Кавказ, Балканы) и практически не занимался внутригосударственными делами. С ним вместе ушла из Киева и его языческая дружина. Похороны Ольги по христианскому обычаю как бы символизировали этот общественный компромисс.

Ситуация изменилась в 970–971 гг. По данным Иоакимовской летописи, Святослав, испытав ряд неудач в войне с Византией, обрушил свой гнев на христиан. Великий князь посчитал, что они повинны в его поражениях. В Киев он отослал приказ о разрушении христианских храмов³¹. Последний факт подтверждается и тем, что, по данным археологов, действительно в это время состоялось разрушение христианских церквей в Киеве³². Гонения на христиан в последние месяцы правления Святослава были замечены в историографии. А.В. Назаренко охарактеризовал время Святослава как цезуру в попытках христианизировать Русь³³. М. Лабунка считал, что Святослав захватил власть в Киеве при помощи язычников

³¹ См.: *Татищев В.Н.* Указ. соч. Т. I. С. 111.

³² См.: *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 392.

³³ См.: *Назаренко А.В.* Проблема христианизации Руси и русско-германские отношения второй половины X в. (до Владимира). С. 25.

и осуществил наступление на христиан особенно в период войны с Византией³⁴. Но, судя по данным Иоакимовской летописи, это был кратковременный период. Приход к власти Ярополка вновь вернул Русь в состояние веротерпимости с преимущественным перевесом христиан. Это не могло не вызвать недовольства языческой «партии», и в первую очередь уцелевшей части дружины Святослава и нового поколения дружинной среды.

Был ли Ярополк крещен ко времени начала противоборства с Владимиром, как об этом писали некоторые историки? В этом приходится сомневаться. И дело даже не в прямом отрицании этого факта Иоакимовской летописью, отмечавшей, что он опасался «народа», но и в некоторых иных обстоятельствах. Видимо, необходимо учесть наблюдение других историков об окрещении останков Ярополка во времена Ярослава Мудрого. Хочу также обратить внимание на то, что и Иоакимовская летопись, и «Повесть временных лет» однозначно и единодушно сообщают, что на исходе 70-х гг. Ярополк заслал сватов в Полоцк. Рогнеда согласилась стать его женой и готовилась к переезду в Киев. В Иоакимовской летописи говорится, что в момент захвата Полоцка Владимиром «сия приречена бе Ярополку и хотяше идти с послы Ярополчи ко Киеву». В «Повести временных лет» также сообщается, что «в се же время хотяху Рогънедь вести за Ярополка»³⁵. Учитывая, что «грекия» уже в это время была женой киевского князя, можно сделать вывод о языческих браках Ярополка и ни о каком его сватовстве к христианке внучке Оттона I не может быть и речи, тем более о его крещении, которому будто бы помешала гибель князя. А посему рассуждения об особых отношениях Руси и Германии в это время остаются не более чем гипотезой.

Так формировалась расстановка сил в Киеве.

А что же Владимир?

За время своего пребывания в Новгороде — а это было по меньшей мере шесть-семь лет — он укрепил свои личные по-

³⁴ См.: *Labunka M.* Op. cit. P. 173–175.

³⁵ См.: *Татищев В. Н.* Указ. соч. Т. I. С. 111; ПВЛ. С. 35.

зиции среди новгородской знати и, судя по летописным известиям, заручился поддержкой кривичей и чуды. Практически Новгород, отличавшийся устоявшимися языческими традициями, за эти несколько лет стал вновь политическим противовесом Киеву. Понятно, что, когда Ярополк приступил к централизации власти и подавил традиционно-сепаратистское выступление древлян во главе с юным Олегом Святославичем, Владимир не мог не воспринять это как угрозу своему властному пребыванию в Новгороде и вообще в северном регионе. Он бежал «за море», к варягам. И тут же в Новгороде, по летописным данным, появились посадники Ярополка. Единение Руси было завершено.

В этом контексте создания контуров прежнего государственного объединения восточнославянских земель под властью Киева, чем было отмечено государственное строительство князей Олега, Игоря, княгини Ольги и Святослава, следует рассматривать, на мой взгляд, и сведения источников о контактах Руси при Ярополке с Византией, Германией и папским Римом. Мы уже видели, что централизация власти, объединение восточнославянских земель шли рука об руку с неуклонным стремлением к расширению и укреплению международных связей нового государства. Ярополк в эту сложившуюся политику не внес чего-то принципиально нового: подтверждение уже сложившихся контактов с Византийской империей, продолжение линии княгини Ольги по установлению политических отношений с Германской империей, урегулирование отношений с печенежскими коленами. Все это находилось в русле уже намеченных ранее международных контактов Руси. Новым в этом ряду можно считать лишь появление папского посольства в Киеве. Я думаю, правы те авторы, которые рассматривают его как попытку папской курии прозондировать почву по поводу приобщения Руси к западной церкви. Особенно это становилось очевидным после попыток княгини Ольги заручиться поддержкой немецких миссионеров в конце 50-х — начале 60-х гг. X в., восстановления на Руси при Ярополке статуса христианской церкви, поколебленного Святославом, и в связи с усилением

активности папской курии по продвижению христианской веры на Востоке Европы³⁶.

Но все это отнюдь не ослабило внутривосточного и религиозного напряжения на Руси. И как только Владимир вновь появился в Новгороде во главе варяжской дружины, эти внутренние противоречия выплеснулись наружу с новой силой. По существу, Русь снова раскололась на Север и Юг. Ярополк, опираясь на помощь Полоцка, предпринял наступление на землю кривичей, сочувствующих Владимиру. Владимир, опираясь на языческие слои Севера (а других там в это время просто не было), формировал свои военные силы в предстоящей борьбе за власть с Ярополком.

Появление варяжской рати в Новгороде изменило соотношение сил, и теперь Владимир вел на Киев не только новгородских словен, кривичей, чудь, но и наемных варягов. При этом следует отметить, что и здесь религиозный фактор играл немаловажную роль. Судя по некоторым данным, Владимир после бегства из Новгорода обретался в землях балтийских славян. Языческие традиции в их среде были длительны, устойчивы и ко второй половине X в. оказались непоколебленными всеевропейским наступлением христианства. Там по-прежнему был чрезвычайно почитаем культ языческого бога Святовита, чье монументальное изображение стояло в священном языческом центре балтийских славян в Арконе. Источники доносят до нас известие о принесении там человеческих жертв по жребию в период языческих молений. Это был бог богов, владыка над землей и человеком. Арконский храм в земле ра-

³⁶ Что касается хронологии посольств Византии и Рима в Киев, относимых Никоновской летописью к 979 г., то это противоречит данным Иакова Мниха о том, что Владимир утвердился в Киеве 11 июня 978 г. Надо признать правомерным соображение А. В. Назаренко о вероятности появления этих посольств в Киеве ранее 978 г. (см.: *Назаренко А. В. Русь и Германия в 70-е годы X века*. С. 66, прим. 88; *Он же. Древняя Русь на международных путях. Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX—XII веков*. С. 362). Но это вовсе не означает, как считает автор, что именно в 978 г. Ярополк был убит. «Повесть временных лет» относит события, связанные с убийством Ярополка, к 980 г. Не исключено, что между утверждением Владимира в Киеве и осадой Ярополка в г. Родне и его последующим убийством прошел значительный срок.

нов являлся центром всего славянского язычества и во многом способствовал единству весьма политически разобщенному славяно-балтийскому миру. Сюда приходили языческие паломники со всего Поморья для молений, гаданий, жертвоприношений. Ежегодные человеческие жертвы по жребию прочно укоренились в традициях функционирования храма Святовита. А.Ф. Гильфердинг, анализируя пантеон богов поморских славян, писал о том, что Перун, не являясь главным их богом, во многом воплощал в себе черты Святовита³⁷. Видимо, из этих мест вместе с варягами Владимир привнес на Русь обновленный культ бога грома и молнии Перуна, покровителя дружинной среды и воинских доблестей. А.П. Погодин, касавшийся варяжского периода жизни Владимира, отмечал, что у балтийских славян одним из главных богов был именно Перун – деревянный идол с серебряной головой и золотыми усами. Автор ссылается при этом на древнейшую шведскую Кинтлинскую сагу, упоминавшую подобного идола в том же Арконе³⁸. Владимир Перун, водруженный им среди других языческих богов в Киеве на месте, где ранее стояла церковь св. Николая над могилой Аскольда, напоминал и внешне, и по существу такое славянское божество. Ни о каких скандинавских языческих культах в связи с приверженностью Владимира к языческим божествам, и в первую очередь к культу главного скандинавского бога Одина, нет никаких сведений. Именно культ Перуна Владимир после утверждения в Киеве сделал главным в организованном им пантеоне языческих божеств. На тесную связь Владимира с варяжской средой указывает и его брак с варяжской княжной Оловой, как о том говорит Иоакимовская летопись³⁹.

Таким образом, языческий варяжский элемент в сочетании с местными северными славянскими и угро-финскими языческими силами стал мощной основой военных сил Владимира.

³⁷ См.: Гильфердинг А.Ф. История балтийских славян. М.; СПб., 2013. С. 235, 237, 247, 287–289.

³⁸ См.: Погодин А.П. Варяжский период в жизни князя Владимира // Владимирский сборник. В память 950-летия Крещения Руси. 988–1938. Белград, 1938. С. 28.

³⁹ См.: Татищев В.Н. Указ. соч. Т. I. С. 113.

В этих условиях религиозный фактор, как об этом сообщает Иоакимовская летопись (и косвенно подтверждает «Повесть временных лет»), стал решающим в борьбе братьев Святославичей за власть на Руси.

Итак, после захвата Полоцка и сокрушения этого союзника Ярополка Владимир победил киевскую рать на р. Друч и двинулся на Киев. Уже на этом этапе борьбы братьев стало очевидно, что киевские воеводы поддерживают тайные связи с Владимиром через его воеводу и дядю Добрыню. Их измена и определила исход сражения на р. Друч. Сугубо языческая, антихристианская линия Владимира стала решающим фактором на этом этапе борьбы.

Более сложная ситуация сложилась в Киеве. Там часть горожан активно поддерживала своего князя, и, как сообщает «Повесть временных лет», именно это не позволило противникам Ярополка захватить его в городе. Что это были за горожане? Скорее всего члены местной христианской диаспоры, представители торгово-промысловых слоев, а также ближайшее окружение князя, его охрана. Противниками же Ярополка и здесь, видимо, выступали языческие круги во главе с руководителями княжеской дружины, языческие волхвы. Как бы то ни было, но близкий к Ярополку воевода Блуд, вошедший в контакт с Владимиром, уговорил князя покинуть столицу. В г. Родне, где укрылся Ярополк, он был осажден ратью Владимира. Осада была длительной, а сопротивление сторонников Ярополка упорным. Только голод осажденных вынудил Ярополка согласиться на мирные переговоры с братом, в преддверии которых он был заколот варягами.

Лишь после этого Владимир мог торжествовать окончательную победу и встал во главе Руси. В ту пору ему было около 20 лет. Ярополк был старше брата на два-три года⁴⁰.

Судя по летописным данным, и на этом этапе противоборства религиозный фактор продолжал оказывать свое воздействие: язычество Севера оказалось сильнее неустойчивого христианства Юга, не подкрепленного вооруженной силой.

⁴⁰ См.: *Голубинский Е. Е.* Указ. соч. С. 149.

* * *

После захвата Киева и последующей расправы с Ярополком казалось, что Владимир наконец овладел верховной властью на Руси. Но нет. Согласно данным «Повести временных лет» после возвращения победителей из-под Родня в Киеве разыгрались драматические события, которые на какое-то время поколебали власть киевского князя. Свои права по контролю над Русью предъявили союзники Владимира — корпус варягов, бывший ударной силой языческой рати Севера. Согласно летописным данным они заявили князю: «Се градъ нашъ, мы прияхомъ ѝ»⁴¹ (т.е. захватили его). Они потребовали у Владимира «окуп» с Киева — по две гривны с каждого горожанина. Практически победители продиктовали Владимиру условия, показав ему, как говорится сегодня, кто в доме хозяин.

Таково было начало правления Владимира. И здесь он проявил определенную политическую изворотливость: Владимир не отказал варягам, но предпринял ряд шагов для нейтрализации их своеволия. Во-первых, он попросил у них месячной отсрочки для сбора «кун», а затем по истечении месяца уклонился от уплаты «окупа». Когда же варяги, обвинив князя в том, что он «сольстиль» им, потребовали, чтобы он помог уйти им на службу в Византию, Владимир заявил им: «Идите». Одновременно он расколол их ряды. Как говорит летопись, Владимир «избра от нихъ мужи добры, смыслены и храбры, и раздая имъ грады»; остальных отправил «въ Греки»⁴².

Что касается отобранных им варягов, то мы еще встретимся с ними в ходе истории княжения Владимира Святославича. Так, они упомянуты как его ближайшие помощники во время позднейшего похода на византийский Херсонес и как члены его посольства из Херсонеса в Константинополь по поводу направления нареченной невесты — принцессы Анны в завоеванный им город. Сейчас же они в отличие от своих собратьев были оставлены на Руси и получили в виде компенсации доходы с некоторых подчиненных Киеву «градов»⁴³.

⁴¹ ПВЛ. С. 37.

⁴² Там же.

⁴³ Там же.

Но и это еще не было окончанием политического кризиса на Руси в первые месяцы правления Владимира. Прежде чем основная часть варягов покинула Русь, Владимир направил в Константинополь к императору Василию II гонцов с письмом, в котором он предупреждал греков о том, что к ним идут его бывшие своевольные союзники, которых следует остерегаться. Владимир советовал Василию II не держать их в городе, потому что они могут «створить ... зло» как и на Руси, но их следует рассредоточить по разным местам и не пускать «ни единого» обратно на Русь⁴⁴.

Так Владимир совершил первый крутой поворот в своей политике уже в начале правления, который обеспечил ему полный контроль над Киевом и округой.

После этого летопись отмечает: «И нача княжити Володимеръ въ Киеве единъ»⁴⁵. Но это вовсе не означало полного возвращения Руси к тому «единодержавию», которое сложилось при князе Игоре, затем по время регентства Ольги и при князе Святославе Игоревиче. Это становится ясно из последующих политических событий на Руси и очередных шагов Владимира.

Прежде всего мы должны обратить внимание на три знаменательных обстоятельства. Первое — это так называемая языческая реформа Владимира; о ней летопись говорит сразу же после сообщения о том, что Владимир стал править в Киеве «единъ». Там сообщается, что Владимир «постави кумиры на холму вне двора теремнаго» — деревянное изображение бога Перуна с серебряной головой и золотыми усами, а также пять других богов — Хорса, Дажьбога, Стрибога, Семаргла и богини Мокошь. Впервые в истории Руси в центре Киева, рядом с княжеским дворцом воедино были собраны по выбору власти и жречества наиболее почитаемые, масштабные по своим функциональным охватам, авторитетные божества во главе с богом Перуном.

Второе обстоятельство — это направление в Новгород в качестве наместника Добрыню — не только своего дядю, но и из-

⁴⁴ ПВЛ. С. 37.

⁴⁵ Там же.

вестного воеводу и государственного деятеля. Именно Добрыня во многом обеспечил победу Владимира над Ярополком и помог ему захватить власть. Теперь он направлялся в Новгород, доминировавший на русском Севере, чье население поддерживало Владимира в борьбе за Киев. После нейтрализации своих своевольных союзников — варягов Владимир, видимо, стремился прочно обеспечить за собой и влияние среди населения Севера Руси. Добрыня, прибыв в Новгород, по данным «Повести временных лет», начал свое управление с того, что поставил над Волховом «кумира» (имеется в виду деревянная статуя Перуна⁴⁶). Тем самым он осуществил в этом извечном центре оппозиции Киеву символический акт единства Севера и Юга, Новгорода и Киева, как основы государственного единства Руси.

Третьим обстоятельством следует признать данные летописи о том, что первые два-три года правления Владимира были посвящены в основном военным предприятиям, направленным на сцепление отложившихся от Киева территорий. По существу, за время междоусобной борьбы произошел очередной развал Руси.

Мы не знаем точно, когда восстали вятичи и радимичи и попытались отложиться от Киева. Но, по данным летописи, известно, что в 981 г. Владимир предпринял поход против вятичей, победил их и возложил на них дань, как это было при Святославе. На следующий год, сообщает летопись, вятичи «заратились» снова, и Владимир предпринял второй поход на северо-восток Руси. Вятичи были подчинены⁴⁷. Через два года (в 984 г.) сообщается о походе Владимира против радимичей, о битве между киевской ратью и ополчением радимичей, в которой мятежники были наголову разбиты⁴⁸.

Таким образом, уже в первое время своего правления Владимиру пришлось прилагать определенные усилия для воссоздания единства Руси и подавления племенного сепаратизма.

⁴⁶ См.: *Татищев В. Н.* Указ. соч. Т. I. С. 113.

⁴⁷ См.: ПВЛ. С. 38.

⁴⁸ Там же. С. 39.

Одновременно великий князь успешно осуществил возврат под руку Киева так называемых Червенских городов. Под 981 г. летопись сообщает, что Владимир двинулся на Польшу и занял города Перемышль, Червень и другие, вернув их в состав Руси⁴⁹. Иоакимовская летопись дополняет этот факт некоторыми деталями. Ее автор пишет, что после двукратной победы воевод Владимира над войском польского князя Мешко Владимир сам возглавил военные действия и нанес полякам поражение на р. Висле, пленив многих видных «мужей» Мешко. Сам же польский князь, едва избежав плена, запросил мир и согласился передать Руси пять городов⁵⁰. В. Т. Пауто отмечал, что возвращение под власть Руси Червенских городов означало не только продолжение объединительной политики Киева относительно всех восточнославянских земель, но и обеспечение за Русью важного торгового пути на линии Киев – Краков – Прага. Такую же цель преследовал и поход на ятвегов, чье данническое подчинение в 983 г. обеспечивало не только безопасность западных границ Руси, но и позволяло ей контролировать торговый путь из Киева на Туров и далее на Дорогочин и в балтийское Поморье⁵¹.

Что касается мятежа радимичей, то автор справедливо обращает внимание на то, что он не случайно произошел во время противоборства Руси с Польшей, поскольку исторически радимичи были связаны с «ляхами» и сами были выходцами из польских земель⁵².

⁴⁹ См.: ПВЛ. С. 38.

⁵⁰ См.: *Татищев В. Н.* Указ. соч. Т. I. С. 112.

⁵¹ См.: *Пауто В. Т.* Указ. соч. С. 32. А. В. Назаренко обратил внимание на то, что, по данным чешского источника, Червенские города принадлежали в то время не Польше, а Чехии, а потому известие о походе Владимира против Польши следует скорректировать и рассматривать сквозь призму взаимоотношений между Русью, Чехией и Польшей с акцентом на существование с конца 70-х гг. X в. до середины 80-х гг. X в. союза между Русью и Германией. (Подробнее об этом, включая историографию вопроса, см.: *Назаренко А. В.* Русь на международных путях. Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII веков. С. 93–404, 408). Для меня здесь важно другое: сам факт борьбы Руси в это время за возвращение Червенских городов как ключевое направление внешней политики Древней Руси, нацеленной на продвижение в юго-западном направлении.

⁵² См.: *Пауто В. Т.* Указ. соч. С. 33.

Рассматривая все эти три обстоятельства, которыми были отмечены первые годы правления Владимира после того, как он стал «единь» во главе Руси, мы обнаруживаем, что основным и главным в его деятельности стало стремление воссоздать единство Руси, укрепить власть Центра, упрочить свое личное лидирующее положение в государстве и одновременно обеспечить, по мере возможностей, безопасность границ страны, а также контроль над важными торговыми путями.

Как мы видели, Владимир добивался этого несколькими путями. Еще до того, как он получил власть на Руси, он при помощи ряда политических шагов нейтрализовал всевластие своих союзников-варягов и сделал из тех, кого он оставил при себе, верных помощников, ядром военной опоры. Контроль над Новгородом Владимир обеспечил благодаря «кадровому» решению, послав туда опытного и верного Добрыню. Военным путем Владимир решил проблему подавления мятежей племенных сепаратистов и подчинения отторгнутых Польшей Червенских городов.

Сквозь призму этих трудностей и успехов в их преодолении мы, по моему мнению, должны рассматривать и языческую реформу Владимира, и создание им нового языческого пантеона.

Этому вопросу в историографии уделялось немалое внимание⁵³. Специальную главу, посвященную этой теме, в своей монографии отвел Б.А. Рыбаков. Однако ни в многочисленных исследованиях прежних лет, ни в работе Б.А. Рыбакова, ни в последующих разработках, касающихся исторического значения создания Владимиром нового языческого пантеона, не прослеживается органической связи комплексного подхода к теме, где главным и основным являлось не реформирование языческих культов, а воссоздание разрушенного в ходе княжеской междоусобицы государственного устройства Руси, дальнейшее объединение восточнославянских земель, укрепление и развитие «единодержавия» великого князя и в конечном итоге переход Руси на новый уровень своего цивилизационно-

⁵³ Историографию вопроса о языческой реформе Владимира до начала 80-х гг. XX в. см.: *Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. С. 414–415.*

го развития в рамках христианского сообщества европейских государств.

Важно подчеркнуть, что, обратившись к реформированию языческих культов в преддверии введения христианства на Руси, Владимир во многом использовал уже апробированные в других странах, а затем отвергнутые в ходе христианизации религиозно-политические попытки усилить централизацию этих стран за счет придания язычеству монотеистического характера.

Отсутствие такого комплексного подхода, на мой взгляд, и приводит к тому, что до сих пор наряду с важными и глубокими на этот счет наблюдениями и интересными историческими версиями существует немало суждений, где на первый план выходят либо субъективные, либо исторически ограниченные причины языческой реформы Владимира.

Коснемся наиболее характерных из них. Так, в историографии сохраняется версия о Владимире как о яром язычнике, воспитанном матерью-язычницей и ее братом-язычником Добрыней⁵⁴. Именно это обстоятельство определило яростную приверженность Владимира к язычеству после захвата власти. Но существует и прямо противоположная точка зрения, высказанная еще Е. Е. Голубинским в конце XIX в. Он считал, что нарочитое подчеркивание летописью языческих устремлений Владимира искусственно преувеличено для противопоставления его грядущему превращению в христианина. На самом деле ничего сугубо языческого в действиях Владимира не наблюдалось, а разрыв с варягами даже указывает на его скрытую симпатию к христианам⁵⁵. Кроме того, автор обращает внимание на то, что четыре из «законных» жен Владимира были христианками («грекия», две чехини и болгарыня), а это не могло не оказать влияние на религиозно-политические умонастроения князя и его дальнейший поворот к христианству. Причем Е. Е. Голубинский указывает на аналогичные влияния жен-христианок на своих мужей-язычников и в европейских странах: Клотильда Бургундская — на французского короля Хлодвига, франкская

⁵⁴ См.: *Пархоменко В.* Указ. соч. С. 171; *Labunka M.* Op. cit. P. 184.

⁵⁵ См.: *Голубинский Е. Е.* Указ. соч. С. 50.

принцесса Берта — на англосаксонского короля Эдельберта, дочь чешского короля Добравка — на польского князя Мешко I, принявшего крещение незадолго до Владимира⁵⁶.

Конечно, трудно отрицать систему личных влияний на того или иного государственного деятеля. Существовала она, видимо, и применительно к Владимиру. И все же нельзя принимать всерьез эти влияния как определяющие в повороте великого князя к ужесточению языческих верований и к созданию языческого пантеона. Деятель такого масштаба, судя по его дальнейшим внутривластным шагам и внешнеполитическим устремлениям, должен был в религиозно-политическом вопросе руководствоваться в первую очередь прагматическими государственными интересами. А они четко прослеживаются с первых шагов его деятельности в качестве единственного правителя Руси: воссоздание единства страны, укрепление своего «единодержавия», приступ к решению крупных геополитических задач. Здесь нужно искать обращение Владимира к реформе языческих культов.

Трудно согласиться и с точкой зрения, утверждающей, что поворот к усилению языческих верований на Руси в начале 80-х гг. X в. связан с общим усилением языческой реакции в Восточной Европе и Скандинавии, с решительным ответом язычества на все более активное проникновение в регион христианского верования, с так называемым языческим ренессансом⁵⁷. М. Н. Тихомиров, говоря о торжестве языческой реакции после победы Владимира, даже напомнил о том, что в Болгарии в конце IX в. после введения Борисом I христианства вспыхнули языческие мятежи, зовущие народ к старой вере⁵⁸. Против отождествления волны языческих мятежей и укрепления и со-

⁵⁶ Голубинский Е. Е. Указ. соч. С. 153, прим. 2.

⁵⁷ См.: Карташов А. В. Крещение Руси святым князем Владимиром и его национально-культурное значение // Владимирский сборник. В память 950-летия крещения Руси. 988—1938. С. 42; Мельникова Е. А. Христианизация Древней Руси и Скандинавия. Типологические параллели и взаимосвязи // Введение христианства у народов Центральной и Восточной Европы. Крещение Руси. (Сборник тезисов). М., 1987. С. 21—22.

⁵⁸ См.: Тихомиров М. Н. Начало христианства на Руси // Тихомиров М. Н. Древняя Русь. М., 1975. С. 268.

вершенствования языческих культов в конце IX в. и в течение X в. с волной языческой реакции высказался французский историк В. Водофф. Он отметил, что главным в этом процессе оживления язычества стало не его новые животворные токи, а, напротив, все усиливавшееся продвижение христианства по просторам европейского континента. Возрастающая мощь христианства — вот столбовая дорога религиозных устремлений народов Европы, в том числе и Восточной, и последних всплесков языческого сопротивления⁵⁹. Я думаю, автор в вопросе о «языческой реакции» ближе к истине, нежели те, кто увидел в усилении языческих устремлений некую постоянно действующую тенденцию.

При этом необходимо иметь в виду, что усиление «языческой реакции» в каждом отдельном случае объяснялось сугубо конкретно-историческими обстоятельствами и ни в коем случае не создавало общеисторического фона, куда можно было включить и языческую реформу Владимира. Так, следует вспомнить, что в ряде стран Восточной Европы в период создания централизованных монархий и объединения племенных союзов в единые государства обращение к культу монотеистического единого и всемогущего языческого божества ставило целью усилить религиозно-политическую основу новой государственной системы. По существу это была не «языческая реакция», а последний глубокий вздох язычества, которое вскоре уступило свое место христианству, более крепко сцепляющего единство государства — и политически, и нравственно, и этнически, — чем обращенный к силам природы самый совершенный языческий культ. Еще в IV в. римский император Константин Великий попытался внедрить в империи монотеистический культ бога солнца Гелиоса⁶⁰. Характерен в этом смысле культ бога Одина, выдвинувшийся на первый план в предхристианской Скандинавии в IX—X вв.⁶¹

⁵⁹ См.: *Vodoff V.* Naissance de la chrétienté Russie. La conversion du prince Vladimir de Kiev (988) et ses conséquences (XIe—XIIIe siècles). Paris, 1988. P. 48.

⁶⁰ См.: *Фонтэн Ж.* Христианство и христианская церковь между 284 и 476 гг. // *История Человечества.* Т. III. М., 2003. С. 239.

⁶¹ См.: *История Норвегии.* М., 1980. С. 118, 123.

В других случаях это были языческие мятежи, ставшие ответом в наиболее глухих и отсталых регионах восточноевропейских стран на неодолимое наступление христианства, продвигаемое новыми централизованными монархиями. Это видно на примере той же Болгарии, где языческая протоболгарская знать пыталась повернуть народ страны к старой вере в условиях, когда христианство уже прочно овладело душами основной части населения страны. В Польше всплеск языческой активности пришелся на время наступления христианского польского мира на дальние и глухие регионы Поморья. В свое время подобные же тенденции наблюдались и в христианизирующейся Англии.

Упомянем и о других «несистемных» объяснениях языческой реформы Владимира.

Католический историк Ж. Данзас считал, что, предпринимая реформу языческих верований, Владимир тем самым делал уступку своим союзникам-варягам, а затем уже обратился к христианству как «централизующей» и «дисциплинирующей» силе в рамках развивающегося государства⁶². В. Водофф, напротив, полагал, что основной смысл языческой реформы состоял в стремлении князя Владимира освободиться от всемогущего влияния и давления варягов, так как именно они были наиболее рьяными носителями языческих настроений⁶³. А.Г. Кузьмин увидел в реформе попытку великого князя вывести языческую религию из глубокого кризиса, в котором она оказалась в условиях межплеменных и социальных противоречий развивающегося древнерусского государства⁶⁴.

Однако большинство ученых, касавшихся исторических причин языческой реформы Владимира, обращали внимание в первую очередь на политические задачи, стоящие перед Владимиром после захвата власти. И первой из этих задач являлась централизация Руси, воссоздание ее единства и укрепление личной власти князя. М.В. Левченко в соответствии с классо-

⁶² См.: *Danzas J.* Saint Vladimir et les origins du christianisme en Russie // *Russie et chrétienté.* 1938. № 1. P. 19.

⁶³ См.: *Vodoff V.* *Op. cit.* P. 59.

⁶⁴ См.: *Кузьмин А.Г.* Падение Перуна. М., 1988. С. 13.

вым подходом к явлениям общественной жизни полагал, что, приступая к религиозной реформе, Владимир стремился решить проблему объединения страны, но модернизация старых языческих культов уже не отвечала назревшим нуждам политики, так как отражала бесклассовый уровень древнерусского общества⁶⁵. Б.Я. Рамм увидел в реформе «продуманную политику укрепления государства, княжеской власти». Автор при этом отказывается объяснить причины, по которым Владимир отказался от этой политики⁶⁶. А. Власто создание языческого пантеона объясняет стремлением «консолидировать» Русь и подчеркнуть разрыв с «византийской традицией»⁶⁷. Г.М. Филист отметил, что в ходе реформы, нацеленной на единение народа и создание единой «национальной религии», была определена единая структура религиозной организации, во главе которой был поставлен «бог знати» Перун⁶⁸. А.П. Новосельцев, характеризуя популярность в Среднем Поднепровье входящих в новый языческий пантеон божеств Хорса и Семаргла, восходящих к скифско-сарматским временам, подчеркивал, что реформа была нацелена на укрепление центральной власти в древнерусском государстве силами населения именно этого региона⁶⁹. В обобщающем труде о принятии христианства в странах Центральной и Восточной Европы, в том числе и на Руси, констатируется, что большинство исследователей пришли к единому мнению: выдвигая на первое место в пантеоне богов бога Перуна — покровителя княжеской власти и дружины, Владимир старался приспособить «старую надстройку» к новым общественным отношениям⁷⁰. Мысль об использовании Владимиром религиозного фактора в начале своего правления для укрепления государства прозвучала в 1986 г. на

⁶⁵ См.: *Левченко М.В.* Очерки по истории русско-византийских отношений. М., 1956. С. 344.

⁶⁶ См.: *Рамм Б.Я.* Указ. соч. С. 40–41.

⁶⁷ См.: *Vlasto A.P.* Op. cit. P. 255.

⁶⁸ См.: *Филист Г.М.* Введение христианства на Руси: предпосылки, обстоятельства, последствия. Минск, 1988. С. 121.

⁶⁹ См.: *Новосельцев А.П.* Восток в борьбе за религиозное влияние на Руси // Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 67–68.

⁷⁰ См.: *Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси.* М., 1988. С. 238.

международной церковно-исторической конференции в Киеве в выступлении И. Экономцева. Однако он пришел к выводу, что этот фактор в виде языческой реформы так и остался лишь «внешней силой», не проникшей в глубины народного сознания. Эту миссию выполнила в дальнейшем христианизация страны⁷¹. Средством централизации Руси определил в 2012 г. языческую реформу Владимира американский ученый К. Раффенспергер⁷².

Эта точка зрения, ставшая господствующей к концу XX – началу XXI в., получила детальную разработку в трудах Б.А. Рыбакова, М.П. Новикова и М.А. Васильева⁷³, хотя каждый из авторов вносил свои акценты в трактовку этой общей линии.

Б.А. Рыбаков на основе летописных данных, историографических наблюдений и сведений археологии, в том числе исследований киевских ученых П.П. Толочко и Я.Е. Боровского, раскопавших место древнего капища – Владимирова пантеона, определил несколько особенностей языческой реформы. Он подчеркнул, что новый языческий пантеон, во-первых, был вынесен на всенародное почитание и поставлен вне княжеского двора. Это указывает на стремление великого князя к расширению религиозно-политического воздействия новых языческих культов, на их «демократизацию». Во-вторых, обращается внимание на то, что Перун занимал в пантеоне безусловное главенствующее место. Он был поставлен впереди остальных божеств, которые составляли как бы его религиозно-политическое окружение. Акцентирует внимание автор и на том, что Перун, выдвигавшийся на Руси и ранее на ведущие роли в системе языческих культов (он упомянут

⁷¹ См.: *Экономцев И.* Крещение Руси и внешняя политика Древнерусского государства // Богословские труды. Сб. 28. М., 1987. С. 104.

⁷² См.: *Raffensperger Ch.* *Kievan Rus' in the Medieval World* // *Harvard Historical Studies*. № 177. Cambridge. Mass. Harvard University Press. 2012. P. 161.

⁷³ См.: *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси; *Новиков М.П.* Христианизация Киевской Руси. М., 1991; *Васильев М.А.* Язычество восточных славян накануне крещения Руси. Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. М., 1999.

в русско-византийских договорах 907, 911, 944 гг.), теперь отодвигает в тень все другие культы. Этот бог грома и военной доблести, давно уже ставший покровителем великокняжеской власти, дружины, практически становится общегосударственным божеством рождающегося, развивающегося единого государства, носителями идей которого становятся великий князь и его дружина. Вместе с тем наличие в пантеоне богов, отражающих космогоническую систему (Стрибог – бог неба, Дажьбог – божество света, Хорс – бог солнца, Мокошь – богиня плодородия, земли и Семаргл – божество растений). Причем автор обращает внимание на то, что языческие культы этих богов восходили к скифским временам и были особенно чтимы в Среднем Поднепровье. А это указывает на стремление Владимира установлением нового пантеона сплотить этноплеменной состав Руси, содействовать единству государства под властью великого князя, находящегося под покровительством Перуна. В-третьих, как следствие этих новых религиозно-политических акцентов, канули в Лету старые, еще палеолитических времен архаические божества – Род, роженицы, Сварог, Переплут, Лада и Лель.

Формулирует Б.А. Рыбаков и цели новой религиозной реформы. Во-первых, это стремление подчеркнуть суверенитет Руси по отношению к Византии, поскольку начавшаяся христианизация Руси по византийскому обряду таила в себе опасность усиления политического давления со стороны империи. Во-вторых, отодвинуть на задний план своих союзников-варягов (под которыми автор понимает скандинавских наемников), поскольку в состав пантеона не вошло ни одно скандинавское божество, в частности, ни Один, ни Тор, а Перун близок по своему облику и функциональным влиянием к балто-славянскому богу Перкунису. В-третьих, расширить религиозно-политическое воздействие на население Руси, и в первую очередь Киева, за счет нового расположения пантеона, открытого поклонению масс народа. В-четвертых, противопоставить язычество христианской системе религиозных образов, поскольку пантеон в целом отразил попытку воссоздать ту же религиозную систему во главе с богом-отцом (Стрибо-

гом), богом—сыном (Дажьбогом) и матерью божьей (Мокошь). А самое главное — утвердить великокняжескую власть в связи с выдвиганием на главенствующее место в пантеоне Перуна, покровителя князей и дружины. Великокняжеский характер культа Перуна, подчеркивает Б.А. Рыбаков, виден и в том, что его святилище Добрыня поставил в это же время в Новгороде, над Волховом, во втором влиятельном центре Руси⁷⁴.

М.П. Новиков, соглашаясь с тем, что централизация страны и усиление великокняжеской власти были основными целями языческой реформы, в то же время отметил возрастающую роль в ходе реформы Киева как общерусского религиозного центра. Особо подчеркнул автор направленность идей нового пантеона против племенного сепаратизма и его приверженность благодаря культу Перуна принципу княжеского единовластия, отраженного в единовластии религиозном. По мнению М.П. Новикова, пантеон представлял основные этнические группы Древней Руси — славянскую, балтскую, угрофинскую, иранскую. В этом пункте автор явно расходится с Б.А. Рыбаковым, считающим пантеон не этнополитическим средоточием племенных культов, а общенародной властно-космогонической идеологической основой, сплачивающей Русь как единое целое. Отдает дань автор и стремлению Владимира через религиозную реформу подчеркнуть политический суверенитет Руси в окружающем мире⁷⁵.

Подробно останавливается М.П. Новиков на конечной неудаче реформы. Он отмечает, что она сохранила многобожие и тем самым в конечном счете не сплачивала, а раскалывала религиозную, а значит, и политическую основу Руси, не содействовала решению новых социальных и нравственно-семейных отношений в условиях новых требований, поставленных Владимиром на пути развития единого централизованного государства. Старые религиозно-идеологические средства очень скоро выявили свою несостоятельность, и через восемь

⁷⁴ См.: Рыбаков Б.А. Указ. соч. С. 414—415, 418, 423, 432, 434, 438, 444—445, 446, 453—456.

⁷⁵ См.: Новиков М.П. Указ. соч. С. 39, 40, 43, 44.

лет Владимиру пришлось искать выход из сложившегося языческого тупика в христианство⁷⁶.

Кроме того, языческая реформа не содействовала решению назревших внешнеполитических задач Руси, не помогала вхождению страны в международное сообщество уже христианизированных государств⁷⁷.

М.А. Васильев считает смыслом реформы постепенную подготовку Руси к введению новой монотеистической религии — христианства, которая должна была сплотить народ, государство под властью единого правителя. В этой связи он акцентирует внимание на монотеистические тенденции в пантеоне Владимира и превращение княжеского, дружинного божества Перуна в бога общегосударственного. Об этом говорит и утверждение культа Перуна в Новгороде. Цель этого акта — укрепление великокняжеской власти на всей территории Руси⁷⁸.

Что касается остальных богов пантеона, то автор поддерживает точку зрения о южном происхождении их культов. Цель их возвышения — завоевание поддержки южнорусского населения страны; они вовсе не носили общегосударственного характера. Их появление в составе пантеона было продиктовано конкретной исторической обстановкой⁷⁹.

М.А. Васильев в конце концов подводит свой анализ к выводу о том, что введение нового пантеона «расчистило идеологическую и психологическую почву» для введения христианства, поскольку придание культу Перуна монотеистического характера преследовало в конечном счете ту же цель, что и введение христианства — идеологическое и политическое укрепление «единодержавия» великого князя, его неограниченного волеизъявления, что соответствовало доктрине власти в Византийской империи⁸⁰. Кстати, о повороте Владимира к христианству уже вскоре после захвата власти писал и М.Н. Тихомиров, ко-

⁷⁶ См.: *Новиков М. П.* Указ. соч. С. 45, 48.

⁷⁷ Там же. С. 49.

⁷⁸ См.: *Васильев М. А.* Указ. соч. С. 207, 213, 216, 225.

⁷⁹ Там же. С. 215, 218.

⁸⁰ Там же. С. 225.

торый увидел начало этого поворота после удаления из Центра своих бывших союзников варягов-язычников⁸¹.

Итак, заключая раздел, посвященный религиозному фактору в борьбе Владимира за власть и единство Руси, хочу подчеркнуть, что языческая реформа киевского князя явилась в руках этого политика одним из важнейших средств не только его утверждения у власти, но и определенным этапом на пути цивилизационного развития Руси.

Языческая реформа сочетала в себе многофункциональный подход Владимира к решению ряда важнейших на то время внутривластных задач, стоящих перед властью и страной.

Конечно, на первый план выходит ее роль в централизации страны, укреплении ее единства и упрочении единодержавной власти великого князя. Ученые, которые указывали на эту основную причину реформы – от краткой констатации этого факта (К. Раффенспергер) до развернутых мотивировок (Б.А. Рыбаков, М.П. Новиков, М.А. Васильев), – совершенно справедливо определили эту основную функциональную задачу новых религиозных подходов Владимира. Действительно, бог грома, покровитель князей, дружины и воинской доблести выдвигается в новом пантеоне на первый план. Утверждение его культа в Новгороде лишь подчеркивает связь этих важных в истории Руси политических тенденций – неизбежность единства Киева и Новгорода как основы единства страны под сенью и при сакральной поддержке могущественного общегосударственного божества. Явное стремление Владимира и его ближайшего окружения превратить культ Перуна в поклонение монотеистическому богу также указывает на новый религиозно-политический поиск княжеской власти в деле идеологического обрамления централизации и единства Руси. Именно к этому стремились европейские государственные структуры в условиях, когда требовалась идеологическая опора государственной власти в деле сплочения общества, но христианство для этих целей еще не могло быть использовано в силу его слабости и подавляющего преимущества окружаю-

⁸¹ См.: Тихомиров М.Н. Указ. соч. С. 269.

щего язычества. Так было на первых этапах проникновения христианства в государственные структуры европейского континента (Римская империя) либо в условиях, когда централизация стран и укрепление монархической власти проходили при отсутствии сильного влияния мощных христианских центров — папского Рима и Византийской империи (Скандинавия). Централизация Руси и тенденции к «единодержавию» великокняжеской власти здесь пришлось на время, когда бóльшая часть страны находилась под воздействием языческих культов.

Для Владимира в период его прихода к власти это была единственная религиозно-идеологическая опора, и он сделал решительный шаг — попытался ее использовать для своих новых политических устремлений. Но для этого он сделал еще один новый для Руси религиозно-политический шаг: он попытался усовершенствовать старую древнеславянскую языческую веру, придать ей более современный облик. Для создания нового пантеона Владимир (как правильно отметили ряд исследователей) убрал старых архаичных богов, обращенных лишь к силам природы и прагматическим хозяйственным делам, придал новым божествам космогонически-философский характер, обратив их к отражению единства окружающего мира, и придал монотеистический характер своему главному объединяющему божеству — Перуну. Это была главная функциональная часть реформы. Тем самым новая власть выводила старое язычество из кризиса (А. Г. Кузьмин); она модернизировала языческие культы. Но все это являлось следствием общецелевых религиозно-идеологических установок власти.

Можно ли считать пантеон религиозным компромиссом по отношению к разноплеменным верованиям и тем самым скреплением племенных и этнических связей в новом развивающемся государстве? В этом приходится сомневаться. Во-первых, потому, что действительно этноплеменные архаические божества, как было замечено, не попали в пантеон. Не попал туда и популярный на Руси Велес — скотий бог, видимо, из-за своей узкой функциональной направленности и слишком прямолинейного прагматизма. А ведь в первой половине

Х в. это божество по авторитету и государственному признанию соперничало с Перуном (им и Перуном руссы клялись при заключении русско-византийских договоров 907, 911, 971 гг.). Но времена изменились, и Велес исчез из пантеона, уступив место богам, «ответственным» за весь окружающий человека Древней Руси мир. Боги пантеона вводили его в рамки единого государственного организма. Во-вторых, полное преимущество Перуна в новом пантеоне не оставляло места для каких бы то ни было племенных и этнических компромиссов. Под его руководством в центре Киева высилось трибеще общегосударственного характера.

Что касается причастности некоторых из этих божеств (Хорс, Стрибог, Семаргл) к глубинным иранским (а точнее индоевропейским) традициям, популярным в Среднем Поднепровье, то следует, видимо, обратить внимание на то, что они прежде всего выражали обобщающий космогонический характер (солнце, небо, растительный мир) и их совпадение с симпатиями населения центральной Руси явилось весьма удачной находкой для инициаторов создания нового пантеона.

В рассуждениях М.А. Васильева относительно языческой реформы как предтечи христианства есть немало, на мой взгляд, интересного. Уже монотеистический характер культа Перуна указывает на то, что Владимир нуждался в едином государственном божестве, вокруг которого можно было бы сплотить разноплеменный состав Руси. От этого культа до надклассового общенародного общегосударственного христианского божества действительно один шаг. Но это чисто формально. В реальности христианские религиозные образы меняли всю сущностную основу языческого мировоззрения, обращаясь прежде всего к внутреннему миру человека и на этой общечеловеческой основе соединяли людей в новое цивилизованное общество. И все же отбрасывать эту формальную сторону вопроса не приходится, поскольку один монотеистический культ заменяли другим. А в условиях весьма низкого уровня христианского просвещения на Руси этот формальный момент был чрезвычайно важен, и в этом смысле действительно монотеистический культ Перуна в известной степени

подготовил переход к новой религии. Думал ли об этом князь Владимир? Утвердительно ответить на этот вопрос было бы крайне опрометчиво. Скорее всего, великий князь шел к этому формальному сходству стихийным путем, как это было и в других языческих странах, не испытывающих на себе сильного влияния старых христианских центров и утверждающих монотеистические языческие культы накануне введения христианства. И, конечно, трудно говорить о сознательном противопоставлении Владимиром своего пантеона христианству (Б.А. Рыбаков). Во-первых, для этого необходимо было хорошо знать христианскую образную систему, что вряд ли было доступно как самому князю, так и его ближайшему, в том числе жреческому, окружению. Во-вторых, новая космогоническая система мало чем напоминала христианскую концепцию о божественном устройстве мира.

Была ли языческая реформа уступкой варяжским религиозным настроениям, некоей «платой» варягам за их помощь в утверждении Владимира у власти? В этом также приходится сомневаться. Во-первых, потому, что все божества пантеона во главе с Перуном были, безусловно, южнорусского происхождения, и в его состав не вошел ни один бог ни скандинавского, ни даже южно-балто-славянского происхождения, если не считать самого Перуна (Перкуниса) — древнеславянского божества. Во-вторых, потому, что, судя по летописным данным, языческая реформа была проведена Владимиром уже после того, как он освободился от контроля своих назойливых союзников: одних отправил в Византию, а других купил предоставлением им дани с городов. Свою плату эти последние уже получили. И здесь приходится говорить о еще одной функциональной религиозно-политической цели реформы. Да, это была плата, но не варягам, а языческим слоям Древней Руси, и в первую очередь Севера и Среднего Поднепровья. Их Владимир благодарил за поддержку в борьбе с христианско-ориентированными сторонниками Ярополка. Их он теперь допускал к широкому демократическому почитанию языческих культов во главе с Перуном. Не случайно Никоновская летопись упоминает о том, что Владимир провел языческую рефор-

му по совету «старцев» и «боляр», т.е. наиболее авторитетных в киевском обществе языческих кругов⁸², не случайно и упоминание Первой Новгородской летописи о том, что Владимир лично возглавил языческие поклонения новому пантеону⁸³.

Обе эти летописи, разделенные веками, тем не менее, связывают Владимира именно с киевским язычеством. Князь всенародно благодарил киевских язычников, но не только их, а и язычников всей Руси за помощь. В них он на тот момент видел опору своей власти и укрепление единства государства.

Незаметно никаких следов утверждения языческой реформы в качестве религиозно-политического рычага борьбы Руси за свой суверенитет перед лицом давления Византийской империи. Еще княгиня Ольга в своих попытках христианизации Руси политически прочно отгородилась от византийского политического давления. Не видно этого давления и во времена Ярополка, свободно выходящего на прозападный политический подиум. Владимиру просто не было необходимости защищать свой суверенитет. В начале 80-х гг. X в. на него никто не покушался.

И последнее. М.П. Новиков писал о том, что уже через восемь лет Владимир пришел к выводу о провале своей языческой реформы и начал поиски новых религиозно-политических скреп. Думаю, что произошло это гораздо раньше. Уже под 986 г. летопись ведет речь о поисках Владимиром новой веры. Так что уже к этому времени стало очевидным, что новый языческий пантеон не удовлетворяет власть.

Как бы то ни было, явных следов этой неудовлетворенности в источниках нет. Но уже сам факт начала поисков Владимиром новой веры говорит о многом. Языческий пантеон заканчивал свою жизнь. Как справедливо отмечали Б.А. Рыбаков, М.П. Новиков и другие авторы, языческая реформа в конце концов показала свою цивилизационную несостоятельность. Она сохраняла многобожие, т.е., несмотря на монотеизм культа Перуна, возможность политического полицентризма, не решала проблемы

⁸² ПСРЛ. Т. IX. С. 40.

⁸³ Новгородская Первая летопись старшего и младшего изводов. М., 2000. С. 41.

перехода централизованной монархии к новому уровню единого и более высокого в цивилизационном плане уровня мировоззрения, оставляя на архаической стадии семейно-нравственные отношения. Не способствовала реформа и вхождению Руси в круг европейских христианских государств, оставляя ее на позициях языческой, «варварской» периферии.

Но я думаю, таких задач князь Владимир перед языческой реформой и не ставил. Анализ причин ее появления на Руси и последующего забвения, а затем и громкой ликвидации показывает, что новый языческий пантеон Владимира выполнял конкретную и, видимо, кратковременную религиозно-политическую задачу — помощь в воссоздании единства и централизации государства после периода ожесточенной междоусобной борьбы и обеспечение великому князю безусловной поддержки со стороны языческого большинства населения страны и прежде всего ее государственного центра.

Нельзя забывать и о том, что языческая реформа очистила древнерусское язычество от ее сугубо архаических черт, придала ему некий более высокий цивилизационный космогонический уровень и психологически подготовила население Руси к пришествию монотеистической христианской религии.

* * *

Выводы

На первом этапе борьбы за власть религиозный фактор имел для князя Владимира решающее значение. Он умело использовал религиозный раскол, произошедший на Руси после смерти Святослава Игоревича. Старший сын Святослава Ярополк вместе с престолом унаследовал и стремление своей бабки княгини Ольги продвинуть христианство на Руси. Сделать это после неудач в этом направлении княгини Ольги было трудно. Поэтому Ярополк, склоняясь к новой вере, действовал весьма осторожно. Но и этого было достаточно для языческой части древнерусского общества, и в первую очередь великокняжеской дружины и воевод, для их превращения в скрытую оппо-

зицию великому князю. Именно эти обстоятельства использовал князь Владимир, начиная свою борьбу за великокняжеский престол. Его опорой стали язычники Севера, которые совокупно с варяжской дружиной составили костяк его рати, двинувшейся на Киев. Решающую роль в этой борьбе сыграла измена Ярополку киевских воевод. Именно они, стоворенные Добрыней и Владимиром, перешли на сторону Владимира.

Основной причиной этой измены стал религиозный вопрос, Владимир позиционировал себя в это время как верный сторонник старой веры.

Это помогло ему и в решающий момент в борьбе за Киев. Он был поддержан киевскими язычниками.

После завладения престолом Владимир Святославич столкнулся с критическими политическими трудностями: выступлением племенных сепаратистов, недовольством своих союзников-варягов, претендующих на контроль над Киевом.

Ряд важных политических и военных решений помогли князю Владимиру укрепить свою единоличную власть, воссоздать единство государства, в том числе Киева и Новгорода, обеспечить безопасность внешних границ.

Языческая реформа, предпринятая Владимиром в начале своего правления, явилась логическим продолжением его прежней опоры на языческую часть общества. Одновременно она имела ряд новых религиозно-политических задач: являлась одним из рычагов создания идеологии «единодержавия» великого князя, имела цель сплотить население Руси не на основе племенных, а на базе общегосударственных культов, явилась определенной платой язычникам Руси за помощь и поддержку в его борьбе за власть и единство страны.

Но уже в это время объективно языческая реформа явилась определенной предтечей будущей христианизации Руси и не только благодаря своему монотеистическому направлению, но и тем целям, которые она перед собой ставила и не сумела их разрешить.

По существу, языческая реформа подготовила новый крутой поворот в религиозной политике Владимира – подход к христианизации Руси.

Список сокращений

- ЖМНП — Журнал министерства народного просвещения.
ПВЛ — Повесть временных лет.
ПСРЛ — Полное собрание русских летописей.

Литература

- Барсов, Т. В.* Константинопольский патриарх и его власть над Русской церковью. СПб.: Тип. П. А. Ремезова, 1878. 578 с.
- Бахрушин, С. В.* К вопросу о крещении Киевской Руси // Историк-марксист. 1937. № 2. С. 40–77.
- Васильев, М. А.* Язычество восточных славян накануне крещения Руси. Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. М.: Индрик, 1999. 328 с.
- Гильфердинг, А. Ф.* История балтийских славян. М.; СПб.: Русская панорама, Русско-Балтийский информационный центр «БЛИЦ», 2013. 704 с. (Возвращенное наследие: памятники исторической мысли).
- Голубинский, Е. Е.* История Русской Церкви. Т. 1. Период первый, Киевский или домонгольский. 1-я половина тома. 2-е изд., испр. и доп. М.: Императорский восточный институт, 1901. 968 с.
- История Норвегии. М.: Наука, 1980. 710 с.
- Карташов, А. В.* Крещение Руси святым князем Владимиром и его национально-культурное значение // Владимирский сборник. В память 950-летия крещения Руси. 988–1938. Белград: [б. и.], 1938. С. 41–54.
- Кузьмин, А. Г.* Падение Перуна. М.: Мол. гвардия, 1988. 240 с.
- Левченко, М. В.* Очерки по истории русско-византийских отношений. М.: Изд-во АН СССР, 1956. 556 с.
- Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью. С прилож. извлеч. из моногр. Б. М. Клосса Никоновский свод и русские летописи XVI–XVIII веков. М.: Языки русской культуры, 2000. 288 с.
- Мельникова, Е. А.* Христианизация Древней Руси и Скандинавия. Типологические параллели и взаимосвязи // Введение христианства у народов Центральной и Восточной Европы. Крещение Руси. (Сборник тезисов). М.: Наука, 1987. С. 21–23.
- Назаренко, А. В.* Русь и Германия в 70-е годы X века // *Russia Mediaevalis*. Т. VI, 1. München, 1987. S. 38–89.
- Назаренко, А. В.* Проблема христианизации Руси и русско-германские отношения второй половины X в. (до Владимира) // Введение христианства у народов Центральной и Восточной Европы. Крещение Руси (Сборник тезисов). М., 1987. С. 24–26.
- Назаренко, А. В.* Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических отношений IX–XII веков. М.: Языки русской культуры, 2001. 784 с. (*Studia historica*).

- Новиков, М.П.* Христианизация Киевской Руси. М.: Изд-во МГУ, 1991. 173 с.
- Новосельцев, А.П.* Восток в борьбе за религиозное влияние на Руси // Введение христианства на Руси. М.: Мысль, 1987. С. 55–81.
- Пархоменко, В.А.* Начало христианства Руси. Очерки из истории Руси IX–X вв. Полтава: Электр. тип. Г.И. Маркевича, 1913. 191 с.
- Пацуто, В.Т.* Внешняя политика Древней Руси. М.: Наука, 1968. 472 с.
- Повесть временных лет. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Наука, 1996. 668 с.
- ПСРЛ Т. III. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.: Языки русской культуры, 2000.
- ПСРЛ. Т. IX. М.: Языки русской культуры, 2000.
- Погодин, А.П.* Варяжский период в жизни князя Владимира // Владимирский сборник в память 950-летия крещения Руси. 988–1938. Белград: [б.и.], 1938. 220 с.
- Полонская, Н.* К вопросу о христианстве на Руси до Владимира // ЖМНП. Новая серия. Ч. LXXI. Сентябрь. 1917. С. 33–80.
- Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. М.: Наука, 1988. 272 с.
- Приселков, М.Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1913. 414 с.
- Рамм, Б.Я.* Папство и Русь в X–XV веках. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1959. 283 с.
- Рапов, О.М.* Официальное крещение Руси в конце X в. // Введение христианства на Руси / отв. ред. А.Д. Сухов. М.: Мысль, 1987. С. 89–123.
- Рапов, О.М.* Русская церковь в X – первой трети XII в. Принятие христианства. М.: Русская панорама, 1998. 416 с.
- Рыбаков, Б.А.* Язычество Древней Руси. М.: Наука, 1987. 782 с.
- Соловьев, С.М.* История России с древнейших времен: В 15 кн. Кн. 1 (т. 1–2). М.: Соцэкгиз, 1959. 648 с.
- Татищев, В.Н.* История Российская: В 7 т. Т. 1. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР. [Ленингр. отд-ние], 1962. 500 с.
- Тихомиров, М.Н.* Начало христианства на Руси // Тихомиров М.Н. Древняя Русь. М.: Наука, 1975. 428 с.
- Удальцова, З.В.* Киев и Константинополь – культурные связи до XIII века // Вопросы истории. 1987. № 4. С. 56–69.
- Филист, Г.М.* Введение христианства на Руси: предпосылки, обстоятельства, последствия. Минск: Беларусь, 1988. 252 с.
- Фонтэн, Ж.* Христианство и христианская церковь между 284 и 476 гг. // История Человечества. Энциклопедия: В 8 т. М.: ООО Издательский Дом МАГИСТР-ПРЕСС, 2003–2005. Т. III. С. 46–120.
- Экономцев, И.* Крещение Руси и внешняя политика Древнерусского государства // Богословские труды. Сб. 28. М.: Издательство Московской Патриархии, 1987. С. 102–111.
- Chirovsky, N.L. Fr.* An Yntroduction to Ukrainian History. Vol. I. Ancient and Kievan–Galician Ukraina–Ruś. N.Y.: Philosophical Library, 1981. Pp. 347.
- Danzas, J.* Saint Vladimir et les origins du christianisme en Russie // Russie et chrétienté. 1938. № 1. P. 18–32.

- Labunka, M.* Religious Centers and Their Mission to Kievan Rus': From Ol'ga to Volodimer // Proceedings of the International Congress Commemorating the Millenium of Chistianity in Rus–Ukraine. Harvard Ukrainian Studies. Vol. 12/13. 1988/1989. Toronto. P. 882.
- Lamberti Annales* // Monumenta Germaniae Historiae. (MGH), scriptores, 1925. T. III. Leipzig: Hiersemann, 1925. Pp. 364.
- Raffensperger, Ch.* Kievan Rus' in the Medieval World // Harvard Historical Studies. № 177. Cambridge. Mass. Harvard University Press. 2012 Pp. 326.
- Vlasto, A.P.* The Entry of the Slavs into Christendom. Cambridge: Cambridge University Press, 1970. Pp. 436.
- Vodoff, V.* Naissance de la chrétienté russe. La conversion du prince Vladimir de Kiev (988) et ses conséquences (XIe–XIIIe siècles). Paris: Librairie Arthème Fayard, 1988. Pp. 493.

Русские подворья в Константинополе в домонгольское время

Аннотация: В X в. купцы из Руси, прибывавшие в Константинополь, проживали вне города при монастыре святого Маманта на западном берегу Босфора. Вероятно, с XI столетия они приобрели свой квартал внутри города. Его расположение реконструируется на основе данных «Книги паломник» новгородского архиепископа Антония (1200 г.): к северо-западу от форума Константина и к востоку от Большого портика Мавриана. Кроме того, с 1120-х гг. в Константинополе в районе Испигас на южном берегу залива Золотой Рог имела русская церковь святых Бориса и Глеба (очевидно, с больницей для паломников).

Ключевые слова: Русь, Константинополь, монастырь св. Маманта, церковь свв. Бориса и Глеба

A. V. Nazarenko

The Russian Quarters in Constantinople in Pre-Mongolian Age

Annotation: It is known that Russian merchants of the tenth century were using for their stay in Constantinople the monastery of saint Mamas outside of the city walls, on the west-side of the Bosphorus. It is quite possible that already from the eleventh century they were given a quarter inside the city itself. A description of the Constantinopolitan shrines of the early thirteenth century by Antonius, archbishop of Novgorod, indicates the Russian quarter as located to the north-west of Constantine's forum and to the east of the Great portico of Maurianos. Another important locus of the Rus' presence in Constantinople could have existed approximately from the 1120. This is a Russian church of saints Boris and Gleb (possibly with a pilgrim's hospital) in the region of Ispigas on the south bank of the Golden Horn.

Keywords: Rus', Constantinople, The monastery of Saint Mamas, The church of Boris and Gleb

Самое раннее упоминание о месте в Константинополе, определенном для постоянного пребывания приезжих из Руси, содержится, как известно, в русско-византийских договорах 911 и 944 гг. Согласно договорам

купцы из Руси, проводившие в византийской столице по несколько месяцев ежегодно, «да витают у святого Мамы»¹. Дискуссию о местоположении этой церкви св. великомученика Маманта («Мамы») следует признать завершенной трудами французского византиниста Ж. Паргуара в пользу находившейся на западном берегу Босфора при подходе к городу² (хотя даже в новейшей и вполне серьезной литературе этот вопрос неосновательно запутывается³). Действительно, здесь существовал обширный проастиль – комплекс жилых построек, возникший в связи с наличием именно у св. Маманта на Босфоре загородной императорской резиденции, которая возникла еще при Льве I (457–474) и была возобновлена Михаилом III (842–867). Топографически он (комплекс)

¹ ПСРЛ. 2-е изд. Л., 1928. Т. 1. Стб. 31, 49; СПб., 1908. Т. 2. Стб. 22, 37.

² См.: *Pargoire J.* Les Saint-Mamas de Constantinople // Известия Русского археологического института в Константинополе. София, 1904. Т. 9. Вып. 2. P. 261–316. Выводы этой работы справедливо закрепились в литературе: *Janin R.* La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin. Partie 1. 2^e éd. Paris, 1969. Т. 3: Les églises et les monastères. P. 314. Nr. 1: 318–319. Nr. 3; *Müller-Wiener W.* Bildlexikon zur Topographie Istanbuls. Byzantion-Konstantinopolis-Istanbul bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts. Tübingen, 1977. S. 286; *Литаврин Г. Г.* Условия пребывания древних русов в Константинополе в X в. и их юридический статус // Литаврин Г. Г. Византия и славяне. Сборник статей. СПб., 1999. С. 454–458; *Кузнецов П. В.* Византия и Русь // ПЭ. 2004. Т. 8. С. 221, прав. стб.; *Виноградов А. Ю.* Константинополь. Возрождение Константинополя в период Македонской династии (сер. IX – сер. XI в.) и эпохи династий Комнинов и Ангелов (кон. XI–XII вв.) // ПЭ. 2015. Т. 37. С. 161, прав. стб.; и др. Надо заметить, что Г. Г. Литаврин из двух работ Ж. Паргуара на занимающую нас тему приводит только одну, менее значительную – заметку 1908 г. (*Pargoire J.* St. Mamas, le quartier russe de Constantinople // *Echo d'Orient*. Paris, 1908. Т. 11. P. 203–210), которая представляет собой выжимку из подробной статьи 1904 г. без ссылок на источники.

³ В качестве примера укажем лишь на книгу авторитетного специалиста по византийской торговле: *Сорочан С. Б.* Византия VI–IX веков: этюды рынка. Структура механизмов обмена. 2-е изд., исправл. и дополн. Харьков, 2001. С. 248–250. Автор приводит обзор Ж. Паргуара среди литературы вопроса, но при изложении топографической стороны дела становится жертвой старой путаницы между св. Мамантом на Босфоре и знаменитым монастырем того же посвящения (в нем когда-то игуменит преп. Симеон Новый Богослов) у юго-западных константинопольских ворот Ксилотерк; между тем эта сторона дела подробнейшим образом освещена Ж. Паргуаром. О самой последней из известных нам работ на тему локализации «русского» монастыря св. Маманта см. непосредственно ниже.

превосходно подходил для размещения купцов из Руси, которые подплывали к столице с севера. Кроме того, здесь располагалась обычная переправа через Босфор в направлении Хрисополя⁴ (*Корсуняполя/Корсуполя* древнерусских источников⁵), что обеспечивало удобную возможность для торговцев предложить свои товары также и на рынках восточного, малоазийского, берега.

Недавно украинский историк, работающий в Швеции, Ф. Андрощук попытался обосновать иную локализацию св. Маманта и, соответственно, русского подворья: несколько севернее гавани императора Феодосия, которая располагалась на южной стороне Константинополя, обращенной к Мраморному морю⁶. Увлеченный замеченным им упоминанием некоего монастыря (?) *Ayaz Mamoz* в только что опубликованном раннеосманском описании Константинополя 1455 г.⁷, который (монастырь) вроде бы располагался в квартале *’Isa-Kermesi* «к востоку от монастыря Перивлепты»⁸ (т.е. неподалеку от гавани Феодосия), историк совсем упустил из виду тот принципиальный факт, что «святой Мама» русско-византийских договоров находился вне городских стен. Русские купцы «да входят в городь одинѣми вороты

⁴ *Pargoire J.* Les Saint-Mamas de Constantinople. P. 272–273.

⁵ Так в «Слове на перенесение мощей св. Николая в Бар-град», памятнике конца XI в.: *Шляпки И.* Русское поучение XI века о перенесении мощей Николая Чудотворца. СПб., 1881. (ПДПИ. № 19). С. 4–5; *Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский.* История Русской Церкви. М., 1995. Кн. 2. С. 555 (комментированное переизд. 2-го изд. в 1868 г. томов 1–3). Аналогичные формы (*Кросополь, Керсуполь, Корсуполь*) встречаются уже в славянском переводе хроники Георгия Амартола (*Истрин В.М.* Книги временныя и образныя Георгия Мниха: Хроника Георгия Амартола в древнем славянском переводе (Текст, исследование словаря). Пг., 1920. Т. 1. С. 467.18).

⁶ См.: *Андрощук Ф.* Константинопольские монастыри св. Маманта и место резиденции русских (так! – *А.Н.*) купцов в X веке // *Ruthenica*. Київ, 2012. Т. XI. С. 7–28.

⁷ См.: *Inalcik H.* The Survey of Istanbul 1455. The Text, English Translation, Analysis of the Text, Documents. Istanbul, 2012. P. 358–362. Нам это издание осталось недоступно; Ф. Андрощук, ссылаясь на описание 1455 г., почему-то избегает цитат, ограничиваясь пересказом, что лишает читателя возможности убедиться в правильности предлагаемого автором прочтения.

⁸ *Андрощук Ф.* Константинопольские монастыри св. Маманта и место резиденции русских купцов в X веке. С. 13.

со ц(ѣса)р(е)в(ѣ)мъ мужемъ безъ оружья мужь 50... и паки да исходить»⁹.

Это с самого начала делает беспредметными все дальнейшие усилия Ф. Андрощука, направленные на отождествление *Auaz Matoz* из документа середины XV в., коль скоро он локализуется внутри города, с одноименным комплексом, упоминаемым договорами первой половины X в.¹⁰

⁹ См. примеч. 1.

¹⁰ Несмотря на то что полемика с построением Ф. Андрощука является в силу сказанного излишней, все же отметим ряд совсем уж непростительных, с нашей точки зрения, обстоятельств. Автор уверяет, что в его работе «будут учтены... ранее известные данные письменных источников» (*Андрощук Ф.* Константинопольские монастыри... С. 9), но незнакомство с ключевым сводом данных Ж. Паргуара лишает отдельные ссылки на византийские хроникальные тексты должной убедительности. Историк избирает для подтверждения своей локализации свидетельство Генесия, что построенный Михаилом III ипподром при монастыре св. Маманта находился «на Пропонтиде» («κατὰ Προποντιδα») (*Iosephi Genesii Regum libri quattuor* / Rec. A. Lesmueller-Werner, I. Thurn. Berlin, 1978. [CFHB. Т. 14]. Р. 72.47–49; *Андрощук Ф.* Константинопольские монастыри... С. 10), хотя осведомлен и о других источниках — Скилице (к которому прибавим Михаила Глику), помещающих этот ипподром и дворец «на Стене» («ἐν τῷ Στενῶν»), т.е. на Босфоре (*Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum* / Ed. I. Thurn. Berlin; New York, 1973. [CFHB. Т. 5]. Р. 107.61–62; *Pargoire J.* Le Saint-Mamas... Р. 270–271); знает он и об известной неоднозначности хоронима «Пропонтида» в византийских текстах, но оставляет эти роковые для своей гипотезы факты без какого бы то ни было рассмотрения. Замечателен анализ Ф. Андрощуком маршрута убийц Михаила III, как он описан у Симеона Логофета; совершив свое злодеяние в императорской резиденции у св. Маманта, они должны были сообщить об этом находившимся в главном дворце: «Поскольку на море была буря, они, собравшись, спустились до Перамата, переправившись, пришли в дом Евлогия Перса... и, поднявшись по стене, дошли до дворца» (*Symeonis Magistri et Logothetae Chronicon* / Rec. St. Wahlgren. Berlin; New York, 2006. [CFHB. Т. 44/1]. Р. 258.485–488; *Хроника Симеона, магистра и логофета* / Пер. со среднегреч. А. Ю. Виноградова, вступ. ст. и коммент. П. В. Кузенкова. М., 2014. С. 192; приводим текст в русском переводе, отсутствующем у Ф. Андрощука). Отказываясь почему-то понимать Перамат в его принятом смысле (район Константинополя близ северных стен ближе к восточной оконечности Золотого Рога и связанный с ним переправой участок на северном берегу залива: *Janin R.* Constantinople byzantin. Développement urbain et répertoire topographique. Paris, 1950. [Archive de l'Orient Chrétien, 4]. Р. 374), автор усматривает в описании «очевидную алогичность» (и походя приписывает совершенно исправному славянскому переводу Георгия Амартола использование реалий конца XI в.), поскольку «убийцы во время бури решили воспользоваться паромом». Это побуждает Ф. Андрощука искать св. Маманта на юге Царьграда,

Итак, по крайней мере в первой половине – середине X в. в одном из северных пригородов византийской столицы существовало постоянное, действовавшее во время навигационного сезона, т.е. примерно в течение полугода¹¹, русское подворье. Однако в дальнейшем сведения о подворье у св. Маманта теряются, хотя другие данные о той или иной инфраструктуре, связанной с пребыванием русских людей в Константинополе, имеются.

* * *

Есть твердое, хотя и не до конца определенное топографически, свидетельство рубежа XII–XIII вв. русского паломника в Царьград новгородца Добрыни Ядрейковича (в будущем – новгородского архиепископа Антония) о существовании в Царьграде некоего «Русского убола»:

«А у святаго Воскресения Господня на Черномъ великомъ уболѣ, идѣже свѣща возжигаются на великийи день, ту лежить святыи отецъ Ауксентей...

На томъ же уболѣ святыхъ Макъкавѣи главы и мощи.

А оттолѣ на уболѣ святаго Георгия святыи Леонтеи, попь русинь, лежить въ тѣле: великъ человекъ; тои бо Леонтии 3-жъ во Иеросалимъ пѣшь ходиль.

Странь (вблизи. – А.Н.) жъ того церковь есть святаго Платона, и ту мощи его, и святыи Иоанъ Милостивыи. Ту жъ домъ святаго исповѣдника Павла...

Конецъ же Рускаго убола церковь 40 мученикъ, и мощи ихъ ту лежать...

откуда до дворца можно было добраться пешком; куда при этом девать греч. *διαπεράσαντες* «переправившись» и где искать Перамат (с его явно «перевозной» этимологией от греч. *περάω* «переправляться»), автор не поясняет. Между тем как раз если принять отвергаемое Ф. Андрощуком помещение св. Маманта на берегу Босфора, текст вполне ясен: убийцам всего быстрее было добраться до дворца (соответствующих ворот) на корабле, но помешала буря, которая заставила их спуститься берегом до устья Золотого Рога и воспользоваться ближайшим паромом (да и волнение вод в узком заливе меньше, чем в открытом море). Поистине удивительное нагнетание натяжек и умолчаний *pro domo sua!*

¹¹ По договору 944 г. русские купцы «не имѣють власти зимовати у с(вя)т(а)го Мамы» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 49; Т. 2. Стб. 38).

И оттолѣ церковь святаго Прокопия; ту жь и лобъ его»¹².

Др.-русск. *уболь* происходит от греч. *ἔμβολος* «портик, улица между рядами портиков» — обычное в византийских текстах обозначение торговых рядов¹³; таким образом, речь идет, очевидно, о месте, где торговали и, может быть, проживали русские купцы. На границе «Русского убола», согласно Добрыне-Антонию, стояла церковь свв. Сорока мучеников Севастийских. В Константинополе таковых известен целый ряд, но с упоминаемой в «Книге Паломник» можно отождествить лишь находившуюся примерно в том месте, где от Месы, центральной улицы столицы, ответвлялся на север Большой портик Мавриана («ἔμβολος μακρὸς τοῦ Μαυριανοῦ», который Добрыня-Антоний по недоразумению называет «черным»¹⁴ — «Черный великий убол»), т. е. с церковью Сорока Мучеников «близ Медного Четырехвратия» («πλησίον τοῦ Χαλκοῦ Τετραπύλου») ¹⁵. Действительно, упоминаемые Добрыней-Антонием рядом с «Русским уболом» (помимо церкви свв. Сорока Мучеников) церкви св. Вознесения Господ-

¹² Книга Паломник. Сказание мест святых во Царьграде Антония, архиепископа Новгородского в 1200 г. / под ред. Х. М. Лопарева. СПб., 1899. (Православный Палестинский сборник. Т. 17. Вып. 3 [51]). С. 30, 88. Сомнения Х. М. Лопарева в достоверности чтения *Рускаго* совершенно не основательны, а предложенная им конъектура — убол *Ῥησίον* (там же. С. СХVII) затруднительна по форме и невозможна по содержанию, так как портик *Ῥησίον* лежал на западном краю Константинополя (ведя к одноименным воротам, откуда шла дорога в прибрежный фракийский город *Ῥησίον*. Мнение Лопарева напрасно безоговорочно воспринято Ф. Андрощуком (Константинопольские монастыри... С. 21).

¹³ *Сорочан С. Б.* Византия VI—IX веков: этюды рынка. Структура механизмов обмена. С. 207—228.

¹⁴ Очевидно, поняв личное имя *Μαυριανός* как цветообозначение: ср. греч. *μαῖρος* «черный».

¹⁵ См.: *Janin R.* La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin. P. 485—486. Тем самым говорить о церкви Сорока Мучеников на Месе (*Кузенков П. В.* Византия и Русь. С. 224, сред. стб.), по сути дела, можно, но такая характеристика способна в данном случае ввести в заблуждение, потому что под этим названием известен другой храм, располагавшийся восточнее, между северной оконечностью ипподрома и Форумом Константина (*Janin R.* La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin. P. 483—484). См. также: *Э. П. Г.* Константинополь (каталог храмов и монастырей) // ПЭ. 2015. Т. 37. С. 188—189; но на карте, приложенной к каталогу (там же. С. 175) обе одноименные церкви (№ 90, 91) показаны на пересечении Месы и Большого портика Мавриана, что не может быть верным.

ня «на Черном великом уболе»¹⁶, свв. Маккавеев¹⁷, св. Платона¹⁸, св. Павла Исповедника¹⁹ и св. Прокопия²⁰ (в той мере, в какой их местонахождение установимо) располагались к западу и северо-западу от Форума Константина, в районе под названием «портики Домнина» («ἔμβολοι τοῦ Δομνίνου»), который следует искать к северу от Месы между Форумом Константина и Большим портиком Мавриана²¹. Это была сплошь торговая

¹⁶ См.: *Janin R. La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin*. P. 20–25 (в районе портика Мавриана, в портиках Домнина).

¹⁷ *Ibid.* P. 313 (в портиках Домнина).

¹⁸ Эта древняя церковь — единственная, насколько известно, в Константинополе посвященная анкирскому мученику Платону — согласно Прокопию Кесарийскому, находилась неподалеку от Форума Константина (*Procopii Caesariensis Opera omnia / Rec. J. Naury. Lipsiae, 1964. Vol. 4: De aedificiis. Cap. I, 4, 27. P. 26*). Там ее знал во второй половине XI в. автор «русских» чудес св. Николая (о них еще будет речь ниже): герой чуда встретил святителя «грядущу.. ему посреди торгу, идѣже столпъ великаго Костянтина ц(ѣса)ря, минувшю же ц(ѣ)рк(о)вь святого Платона»; на вопрос, куда тот идет, св. Николай получил ответ: «потребу имамъ дойти до торгу (надо было продать ковер. — *А.Н.*)» (*Леонид (Кавелин), архим.* Посмертные чудеса святителя Николая, архиепископа Мир-Ликийского, чудотворца. Памятник древней русской письменности XI века, труд Ефрема, епископа Переяславского [по пергаментной рукописи исхода XIV века библиотеки Троице-Сергиевой лавры, № 9]. СПб., 1888. [ПДПИ. № 72]). Согласно синаксарям, храм св. Платона располагался в портиках Домнина (*Janin R. La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin*. P. 418).

¹⁹ См.: *Janin R. La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin*. P. 394–395 (данные противоречивы, но вероятно локализация близ Форума Константина).

²⁰ См.: *Janin R. La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin*. P. 443–444. Несомненно, речь идет о церкви, обозначенной у Р. Жанена под № 4; исследователь ограничивается достаточно расплывчатой локализацией на склоне III холма в сторону Золотого Рога. Но поскольку этот храм св. Прокопия назван по соседству с церквями св. Павла Исповедника и Вознесения Господня, как и у Антония, также и в анонимном английском описании святых Константинополя конца XI в. (ранее датировавшемся столетием позже) (см.: *Ciggar K.N. Une description de Constantinople traduite par un pèlerin anglais // Revue des études byzantines Paris, 1976. T. 34. P. 259*; Описание святых Константинополя в латинской рукописи XII века / пер., предисл. и коммент. Л.К. Масиеля Санчеса // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 451, гл. 37–39), то надо думать, что все три действительно располагались неподалеку друг от друга, а значит, ввиду определенного местоположения св. Вознесения, близ Большого портика Мавриана.

²¹ См.: *Janin R. Constantinople byzantin. Développement urbain et répertoire topographique*. P. 321–322.

часть города — местность, и в новейшее время именовавшаяся Базаром.

Выражение «Конец же Русаго убола...» производит впечатление, что сказанное выше и есть описание «Русского убола», которое начинается по меньшей мере со слов: «А оттолъ на уболъ святаго Георгия...», — не даром же там упокоился знаменитый пешеход-русин Леонтий²². Вполне возможно, «Русский убол» — это не реальное название, а просто характеристика Добрыней-Антонием той части Домниновых портиков, которая служила кварталом русских купцов, — того же «убола святого Георгия».

Так или иначе, получается, что «Русский убол» лежал в торговой части города, прилегая своей восточной частью к Форуму Константина, и потому вряд ли был прав Р. Жанен, когда помещал русский квартал («portique russe») на склоне от Месы к Золотому Рогу, «весьма вероятно, ближе к последнему»²³. Как это возможно, если «концом» квартала служила «церковь 40 мученикъ»? Только если «Русский убол» тянулся от Месы до Золотого Рога. Так, впрочем, и думает П. В. Кузенков²⁴, что нам

²² Книга Паломник... С. 29–30. Не видно никаких оснований следовать сомнениям издателя памятника Х. М. Лопарева, который предпочитал усматривать в Леонтии одноименного святого (память 9 сентября), будто бы жителя города Пруса, подвизавшегося близ Олимпа в Малой Азии и известного своими паломничествами (там же. С. СХVI–СХVII; *Лопарев Х. М.* Опыт толкования некоторых мест в памятниках древнерусской письменности // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1897. Ч. 311. № 6. Отд. 2. С. 405–411); ссылок на источники автор не дает, нам же, со своей стороны, сведений о таком святом ни в компендиуме архиепископа Сергия (Спасского) (*Сергий (Спасский), архиеп.* Полный месяцеслов Востока. 2-е изд., испр. и доп. Владимир, 1901. Т. 2), ни в ВНГ обнаружить не удалось. Очевидно, мотивом для этой, равно как и других идентификаций (см., например: *Сергий (Спасский), архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Т. 2. Ч. 2–3. С. 226 (18 июня); ср.: *Лосева О. В.* Леонтий, прп. // ПЭ. 2015. Т. 40 С. 502–503) служило молчаливое допущение, что Добрыня-Антоний мог отметить только захоронение почитаемого святого. Однако при церквях «на уболе святого Георгия», наверное, были погребены не только святые, а национальная принадлежность Леонтия вполне могла стать достаточным основанием для того, чтобы новгородский паломник обратил внимание на его могилу.

²³ *Janin R.* Constantinople byzantin. Développement urbain et répertoire topographique. P. 94.

²⁴ *Кузенков П. В.* Византия и Русь. С. 224, сред. стб.

представляется все-таки преувеличением — тем более что побережье в этом районе в XII в. было занято кварталами латинских купцов: венецианцев, амальфитан, пизанцев и (с 1155 г.) генуэзцев (с запада на восток от Друнгариевых ворот до Неорийской гавани)²⁵. Правда, как раз незадолго до паломничества Добрыни-Антония, после тотальной резни, устроенной латинянам в Константинополе в 1182 г., при воцарении Андроника II²⁶, это препятствие было временно устранено. Но едва ли «Русский убол» образовался в последние два десятилетия XII в.

Обычно предполагают, что именно «Русский убол» имеется в виду в одном из чудес св. Николая (об избавлении из желез невинно обвиненного слуги) — из числа тех, что существуют только в древнерусском варианте — как принято считать, памятнике конца XI в.: цареградский «бояринъ» Епифаний, желая купить слугу, «доѣха до торгу, идѣже русьстии купци приходяще челядь продають»²⁷. Независимо от того, к какому времени относится действие по внутренней хронологии источника²⁸, константинопольские реалии, описанные в нем, скорее всего отражают опыт его автора — вероятно, переяславского митрополита Ефрема, т.е. третью четверть или, шире, вторую половину XI в.²⁹ К сожалению, из текста неясно, где обитали «русьстии купци» — в самой столице, где торговали, или по-прежнему,

²⁵ *Виноградов А. Ю.* Константинополь... С. 161, прав. стб. (о Русском квартале в статье А. Ю. Виноградова речи нет).

²⁶ См.: *Ostrogorsky G.* Geschichte des byzantinischen Staates. 3. Aufl. München, 1963. (Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft. 1. Teil. Bd. 2). S. 326–327.

²⁷ *Леонид (Кавелин), архим.* Посмертные чудеса святителя Николая... С. 25.

²⁸ Епифаний «славною ч(ь)стью почтенъ от ц(ьса)ря Костяньтина». Вообще говоря, это может быть и Константин VII (945–959), и Константин VIII (1025–1028), но, кажется, прав издатель памятника (*Леонид (Кавелин), архим.* Посмертные чудеса святителя Николая... С. VIII), видя здесь Константина IX, так как в предыдущем чуде (о ковре) действие происходит «патриарху тогда сущему Михаилу» (там же. С. 24), то есть Михаилу I Кируларию (1043–1058).

²⁹ Отстаивавшаяся архим. Леонидом принадлежность цикла древнерусских произведений, посвященных св. Николаю Мирликийскому, перу печерского выходца Ефрема, около 20 лет проведшего в константинопольских монастырях (со второй половины 1050-х до середины 1070-х гг.), а затем поставленного в переяславского митрополита, ныне получила новое подтверждение: *Назаренко А. В.* «Никола вешний»: новое об обстоятельствах установления на Руси памяти святителя

как в Х в., вне ее стен; «приходяще» надо понимать, очевидно, в смысле «приходя из Руси». Некоторый материал для размышлений предоставляет хроника Иоанна Скилицы, который, повествуя о походе русского флота на Византию в 1043 г., замечает, что осторожный Константин IX (1042–1055) «проживающих в столице скифских (русских. — А.Н.) купцов («ἐμπόρους τῶν Σκυθῶν»), равно как и пребывающих в качестве союзников разместил под стражей по провинциям, дабы не случилось и от внутренних [скифов] какого-либо заговора»³⁰.

Под «пребывающими в качестве союзников» скифами («τοὺς κατὰ σιμαχίας παρόντας») хронист, вне сомнения, разумел служивших в Царьграде русских наемников. Думается, и в купцах, «проживающих» (ἐνδημοῦντες) здесь же, следует понимать постоянно проживавших, а не успевших прибыть до появления флота; последнее немыслимо и само по себе, поскольку упомянутые меры должны были быть предприняты примерно одновременно с приказом императора о присылке из фем вспомогательных войск ввиду русской угрозы, а этот приказ Константин отдал еще в начале апреля³¹. Вот почему

Николая Мирликийского 9 мая // Церковь в истории России. Сб. 11: К 70-летию Н.Н. Лисового. М., 2016. С. 258–284.

³⁰ *Ioannis Scylitzae Synopsis...* P. 430.54–431.57; перевод с греческого, если то не оговорено обратное, везде наш. Отметим, что русский перевод иностранного рассказа о войне 1043 г. почему-то отсутствует в главке о хронике Скилицы в хрестоматии: *Византийские источники / сост. М.В. Бибиков. М., 2010. (Древняя Русь в свете зарубежных источников. Хрестоматия. Т. 2). С. 216–233. Подробный пересказ см.: Литаврин Г.Г. Византия, Болгария, Древняя Русь (IX – начало XII в.). СПб., 2000. С. 237–238.*

³¹ «...в первый день недели, которую христианнейший народ знает как Господню из-за воскресения Господа нашего» (*Michaelis Attalioetae. Historia / Rec. I. Bekker. Bonn, 1853. P. 20.21–23*), т.е. пасхальной недели. Эти слова до сих пор доставляют трудности византинистам. Из перевода, примерно соответствующего нашему, исходил в своих «Регестах» Ф. Дёльгер; такое толкование с небольшим уточнением удержано и в новом издании справочника: *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches von 565–1453 / Bearb. von F. Dölger. 2. Teil: Regesten von 1025–1204 / 2. erweit. und verbess. Auflage bearb. von P. Wirth. München, 1995. (Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit / Hg. von den Akademien der Wissenschaften in München und Wien. Reihe A: Regesten. Abt. 1). Nr. 858.* Зато оно, со ссылкой на А. Грегуара, оспорено А. Поппэ, который понимает текст так: «в первый день недели, который христианнейший народ знает как Господний», иначе — просто в воскресенье (*Poppe A. La dernière expédition russe contre Constantinople // Byzantinoslavica. Prague, 1971.*

и воины, и купцы из Руси в целом обозначены как «внутренние» («οἱ ἔνδον»).

Если так, то получается, что в какой-то момент между серединой X и 40-ми годами XI в. русские купцы приобрели свой особый квартал (убол) внутри города близ форума Константина. Рискнем высказать догадку, что это произошло при Владимире, служа еще одним (кроме беспрецедентного династического родства) проявлением политической близости Руси и Византии в эпоху крестителя Руси³².

* * *

Еще одно «русское» место в Царьграде, упоминаемое у Антония — церковь святых Бориса и Глеба, с которой в ряде списков «Книги Паломник» связывается чудо, случившееся с неким паломником-«сторонником»³³:

«А въ Испигаѣ дне (внутри. — *А.Н.*) рускомъ³⁴ городе есть церкви Бориса и Глѣба; и при мнѣ было прощение (исцеление. — *А.Н.*); ту же въ Испигаѣ во испитилѣ³⁵ явившеся Борисъ и Глѣбъ дала стороннику ногу»³⁶.

Т. 32. Р. 248. Not. 126); так же без всяких пояснений переводит и Г.Г. Литаврин (*Литаврин Г.Г.* Византия, Болгария, Древняя Русь... С. 236). Но при подобном прочтении текст просто лишен смысла: о каком воскресеньи идет речь? В рассказе Атталиаты нет никаких дат. Да, автор — один из надежнейших информаторов по истории Византии XI в. — выражается замысловато (ему бы написать просто «на Пасху»), но определение *κυριακαί* «Господни» по отношению к дням пасхальной седмицы в греческой письменности встречается (*Lampe G.W.H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961. Р. 786, s.v. *κυριακός* IV). Пасха в 1043 г. пришла на 3 апреля.

³² Такая мысль уже мелькала в историографии; см., например: *Тихомиров М.Н.* Древнерусские города. СПб., 2008. С. 107 (впервые 2-е, переработанное, издание книги вышло в 1956 г.).

³³ Цитируем по Музейскому списку *М* (НИОР ГИМ, Музейское собр. № 1428, XVII в.; в издании Х.М. Лопарева приведен в подстрочном аппарате) с вариантами по *Я* — списку А.И. Яцимирского (ОР РГБ Музейное собр. № 10261, XVI в.; в издании Лопарева напечатан отдельно в качестве приложения II); за основу у Лопарева взят Савваитовский список (ОР РНБ, Q.IV.412, XVI в.).

³⁴ В *С*, *Я* отсутствует.

³⁵ В *Я* «вотали». О возможном толковании этого испорченного места см. чуть ниже. В *С* текст от «и при мнѣ» до «стороннику ногу» радикально упрощен и грамматически, и содержательно: «въ томъ градѣ явишася святии, и исцѣления многа бывають отъ нихъ».

³⁶ Книга Паломник... С. 33 (примеч. 27–31), 90.

Добрыня-Антоний прямо не называет церковь русской, но контекст вряд ли допускает иное толкование. При отсутствии критического издания «Книги Паломник» трудно делать надежные текстологические заключения. Однако даже если определение «рускомъ» стоит не на месте (оно отсутствует не только в *С*, но и в *Я*, который текстологически близок к *М*), его нельзя изъять из смыслового окружения, поскольку далее к соседней церкви св. Николая прилагается эпитет «греческая»³⁷, что было бы нелепым вне коллизии с предшествующим, пусть даже только подразумеваемым, определением «русская» по отношению к церкви свв. Бориса и Глеба.

Недавно выяснилось, что Борисо-Глебский храм в Константинополе был возведен почти столетием ранее посещения Царьграда Добрыней-Антонием, если полагаться на уникальную запись в краткой летописной подборке из одного конволюта середины XVI в.:

«В лѣто 6625 създана бы(с)ть ц(е)ркв (так! — *А.Н.*) свя-тую м(у)ч(е)н(и)ку Бориса и Глѣба в Ц(а)рѣградѣ въ Испига-сѣи»³⁸, — то есть в 1117/8 мартовском или 1116/7 сентябрьском году. Так как с 1116 г. Мономах пребывал в состоянии войны с Византией, которая закончилась, очевидно, лишь ближе к 1120 г.³⁹,

³⁷ «Во Испигаси же церкви святого Николы, греческая»: Книга Паломник... С. 34 (примеч. 14–16), 91. П.И. Савваитов полагал, что церковь охарактеризована так «для отличия от церквей латинских, армянской иверской и других, находившихся за Золотым рогом» (Путешествие новгородского архиепископа Антония в Царьград в конце 12-го столетия / с предисл. и примеч. П. Савваитова. СПб., 1872. С. 170. Примеч. 272) — явная натяжка, ибо ни одна из многочисленных церквей, перечисленных Добрыней-Антонием в этом районе наряду с храмом св. Николая, явно не была ни латинской, ни армянской, ни грузинской, но никакого этнического определения при этом не получила.

³⁸ РГАДА. Ф. 181: РО библиотеки Московского главного архива МИД, № 478 /95. Л. 471–471 об.: *Турилов А.А.* Запись о построении церкви Бориса и Глеба в Константинополе // Письменные памятники истории Древней Руси: летописи, повести, хождения, жития, послания. Аннотированный каталог-справочник / под ред. Я.Н. Шапова. СПб., 2003. С. 45–46; *Он же.* Два византийско-русских историко-архитектурных сюжета // СФРА: Сб. статей по искусству Византии и Древней Руси в честь А.И. Комеча. М., 2006. С. 458 (более полная публикация, но в упрощенной орфографии).

³⁹ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 283–284; *Горский А.А.* Русско-византийские отношения при Владимире Мономахе и русское летописание // Исторические записки. М., 1987. Т. 115. С. 307–318.

то первооткрыватель записи А.А. Турилов допустил затертость в протографе, вследствие чего в дате финальная цифра ѿ (9) была, возможно, прочтена как ѿ (5); если так, то речь должна идти о 1121/2 мартовском годе⁴⁰. Мысль о неисправности протографа тем более вероятна, что предыдущая запись (как и большинство заметок в летописной подборке) тоже посвящена борисоглебской теме – построению Владимиром Мономахом церкви на Альте в том же 6625 г. Следовательно, возможно, имело место простое гаплографическое дублирование предыдущей даты. Так или иначе, связь построения русской Борисо-Глебской церкви в Царьграде с русско-византийским миром около 1120 г. выглядит подкупающе.

Возникает вопрос: в каком именно смысле храм был «русским»? В том ли только, что он был построен на средства русского князя и был посвящен русским святым? Или он со временем самым ходом вещей сделался (а возможно, и был задуман) естественным местом остановки и пребывания русских людей, наезжавших в византийскую столицу, – прежде всего купцов и паломников? Из-за текстологической нетвердости чтения «А въ Испигаѣ дне рускомъ градѣ» в Музейском списке «Книги Паломник» с определенностью предпочесть второй из вариантов нельзя. И все же склоняемся именно к нему ввиду следующего соображения.

Обратим внимание на непонятное «во испитилѣ», где произошло исцеление. Вряд ли будет слишком смелым предположить, что за этим гапаксом скрывается греч. *ὄσπίτιον* (< лат. *hospitium* «гостиница»), а вероятно (учитывая *л* в древнерусском слове), даже собственно лат. *hospitium* или его старофранцузский вариант, испытавший, быть может, влияние топонимической модели на *ис-*. Будь наше предположение верно, мы имели бы еще одно, наряду с др.-русск. *паломникъ*⁴¹, заимствование

⁴⁰ Турилов А.А. Два византийско-русских историко-архитектурных сюжета. С. 459–460.

⁴¹ О заимствованном характере этого слова (от лат. *palmarius*, видимо, через посредство первоначального варианта др.-русск. **пальмарь*) см.: Назаренко А.В. Древняя Русь на международных путях. Очерки культурных, политических, торговых связей IX–XII веков. М., 2001. С. 620–627.

в древнерусский язык средневекового латинского термина из области паломнической практики, пусть и лишь единожды засвидетельствованное; уникальность слова, непонятного копиистам, и послужила причиной крайней сбивчивости рукописной традиции в данном месте. Наличие гостиницы-ксенодохия и/или больницы при церкви свв. Бориса и Глеба свидетельствовало бы о принадлежности храмового комплекса к русской торгово-паломнической инфраструктуре в Царьграде. Недаром же свв. Борис и Глеб «во испитилѣ... дала ногу» не кому-либо, а именно «стороннику». Немудрено в таком случае, что название константинопольской реалии XII в. испытало влияние «святоземской» терминологии эпохи крестоносных государств.

Такое толкование вступает в некоторую коллизию с другим свидетельством Добрыни-Антония, которое значится несколько ниже, — описанием расположенного «за Испигасом» Богородичного монастыря:

«Есть же манастырь за Испигасомъ на горѣ святая Богородица; на столпѣ чернець сидѣль и поставил манастырь той. А сель нѣтъ у него; и явилася игумену пресвятая Богородица и повелѣла даяти милостыню; и игумень той и умирая написал грамоту: даяти милостыню, донележе и манастырь стоит; и нынѣ даютъ всякому человѣку хлѣбъ и вариво и по чаши вина; всякъ иже русинъ идетъ во Иерусалимъ и изъ Ерусалима, то ту по вся дни ядятъ, и Грьци, кто ни приидеть, ѣсть хлѣбъ, а святая Богородица болѣ имъ опеть даетъ»⁴².

Спрашивается, почему паломники из Руси в Святую землю «по вся дни ядятъ» в Богородичном монастыре, а не на русском Борисо-Глебском подворье, коль скоро таковое существовало? Конечно, нет нужды думать, будто русские паломники обязаны были ограничиваться в Царьграде каким-то одним постоянным двором. Но сформулированное недоумение можно разрешить и более внятно, открывая заодно путь к более точному установлению местонахождения церкви свв. Бориса и Глеба.

⁴² Книга Паломник... С. 36–37, 92–93; цитируем по *Я, М;* в *С* вместо «русинъ» читается «христианинъ».

Упомянутый Богородичный монастырь поименован у Добрыни-Антония среди достопримечательностей, которые бесспорно располагались по ту сторону Золотого Рога, на его северном берегу, вне собственно константинопольских стен. Так, например, с тем же определением «за Испигасом на горе» описываются «трудоващицы» (больницы), где «святый Зотикъ лежитъ»⁴³. Это известный и по другим источникам монастырь и лепрозорий св. Зотика, который однозначно локализуется в Пере на горе под названием «Ἐλεῶνες, αἱ Ἐλεαναί»⁴⁴. Вот почему всю топонимию, связанную с Испигасом, иными словами — весь Испигас в целом, обычно помещают к северу от Золотого Рога⁴⁵, ведь там действительно находился район под названием Пиги (*Πηγαί*), т.е. «Источники», «Ключи»⁴⁶. В самом деле, в качестве возможной параллели к пререкаемому «русскому граду» в Музейском списке можно указать на место в византийской столице, которое именовалось «Георгия» (т.е. Грузия), что следует из названия церкви «пресвятой Богородицы на той стороне, в Георгии»; она упоминается лишь однажды в «Константинопольском синаксаре» и, судя по определению *πέραν* «на той стороне», находилась именно на северном, противоположном собственно Константинополю, берегу Золотого Рога⁴⁷.

Однако при ближайшем рассмотрении картина оказывается более сложной.

Топоним *Εἰς Πηγὰς* (или сокращенно *ῆς Πηγὰς*) «Испигас» отражает, вне сомнений, греческое разговорное словоупотребление и известен с VII в.⁴⁸ По содержанию он тождествен *Πηγαί*. В середине X столетия кременский епископ Лиудпранд,

⁴³ Книга Паломник... С. 35, 91.

⁴⁴ См.: *Janin R.* La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin. P. 135–136, 566.

⁴⁵ Книга Паломник... С. LXI–LXIV (введение Х.М. Лопарева); и др.

⁴⁶ См.: *Janin R.* Constantinople byzantin. Développement urbain et répertoire topographique. P. 423. Др.-русс. *Испигасъ* передает греч. *εἰς Πηγὰς* «в Пиги», построенное по той же топонимической модели, что и *Истанбул* = греч. *εἰς τὴν Πόλιν* «в Город (то есть Константинополь)» и т.п.

⁴⁷ «ἡ λαγαία Θεοτόκος πέραν ἐν Γεωργίᾳ» (*Janin R.* La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin. P. 172. Nr. 22).

⁴⁸ См.: *Oberhammer E.* Constantinopolis // *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft / Neue Bearbeitung von G. Wissowa.* Stuttgart, 1900. Halbbd. 7. Sp. 973.

побывавший в Константинополе в 968 г. в качестве посла германского императора Оттона I к императору Никифору II Фоке, называет место, в котором стоял загородный дворец, построенный императором Василием I в Пигах⁴⁹, именно *Εἰς Πηγάς*, тут же, по своему обыкновению, переводя на латинский язык: «что значит “к источникам”»⁵⁰; при этом он подтверждает, что место это было «вне Константинополя» («extra Constantinopolim»).

Для нас важнее показание источника, в точности одновременного описанию Добрыни-Антония, а именно анонимной древнерусской «Повести о взятии Царьграда фрягами» в 1204 г., автор которой обнаруживает превосходное знание топографии византийской столицы: штурмующие город латиняне «приступиша къ граду... противу святому Спасу, зовемыи Вергетись, противу Испигасу, сташа же и до Лахерны»⁵¹.

Таким образом, корабли встали вдоль южного берега Золотого Рога на пространстве около полутора километров от северной оконечности города, где во Влахернах лежал новый императорский дворец, до монастыря св. Спаса Эвергета (Благодетеля) в непосредственной близости от ворот св. Феодосии⁵². Выходит, что где-то здесь, неподалеку от Эвергетова монастыря, следует искать и Испигас. Понятно, почему неизвестное по греческим источникам наименование ворот, которые следовали сразу за Феодосиевыми в ста с лишним метрах на юго-восток, нося латинское название *Porta puteae* (по-итальянски *Porta al pozzo*), т.е. «Ворота колодца», «Кладезные ворота», принято восстанавливать как *Εἰς Πηγάς*⁵³.

⁴⁹ См.: *Theophanes Continuatus*, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus / E rec. I. Bekkeri. Bonnae, 1838. Cap. V, 91. P. 337.10–19; *Продолжатель Феофана*. Жизнеописания византийских царей / изд. подгот. Я.Н. Любарский. СПб., 1992. С. 140.

⁵⁰ «...in loco, qui dicitur *εἰς Πηγάς*, id est Ad fontes» (*Liudprandi Relatio de legatione Constantinopolitana* // *Die Werke Liudprands von Cremona* / 3. Aufl., hg. von J. Becker. Hannover; Leipzig, 1915. Cap. 25. P. 188).

⁵¹ Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / под ред. А.Н. Насонова. М.; Л., 1950. С. 243–244.

⁵² См.: *Janin R.* La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin. P. 509–510.

⁵³ См.: *Oberhammer E.* Constantinopolis. Sp. 980; *Janin R.* Constantinople byzantin. Développement urbain et répertoire topographique. P. 271–272.

Итак, выясняется очень важное обстоятельство: Испигас — это не только местность за Золотым Рогом, но и по крайней мере также лежащие напротив, через залив, собственно городские ворота.

Вернемся к описанию Испигаса у Добрыни-Антония, чтобы убедиться в справедливости этого вывода и уточнить его. Оно начинается следующим пассажем, непосредственно предшествующим упоминанию о церкви свв. Бориса и Глеба:

«И иных святыхъ много не писалъ есмь, иже суть дне⁵⁴ во Царѣграде.

Се же извну⁵⁵ града.

По Суду святыи Феодоръ въ дубе преобразился; ту же монастырь⁵⁶ и церковь его.

За Испигамъ (так! — *А.Н.*) же святой Лофтимири⁵⁷ мьщи и кровь; лежитъ святыи отецъ Иваннъ Милостивый въ тѣле у Испига».

Затем следует приведенный выше фрагмент о Борисо-Глебской церкви, после чего читаем:

«Во Испигаси же во церкви у святыи Богородицы написан на стенѣ святыи Иванъ, и выросло у него изъ тѣла⁵⁸ трояндофиловъ цвѣтъ (роза. — *А.Н.*) въ сыропустную субботу⁵⁹, аки сыръ бело; и шедь весь городъ на видѣние и на поклонение. Стояло то знамение крестообразно до Коньстянтина и Елены.

Во Испигаси же церкви святого Никола, гречьская; и страня ея жиль Коньстянтинъ чернецъ⁶⁰. И есть в тѣлѣ явился цареви, и повелѣлъ царь патриарху внести его во градъ дне и создати церковь во имя его и монастырь (и есть та церкви у Понтокра-

⁵⁴ В С «внѣ Царяграда».

⁵⁵ В С «внутри».

⁵⁶ В С вместо этой содержательной, но не слишком понятной фразы находим просто «И есть монастырь святого Феодора». Не думаем, чтобы чтение *Я, М* было позднейшим добавлением, как иногда считают (*Белоброва О.А.* «Книга Паломник» Антония Новгородского (К изучению текста) // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН. Л., 1974. Т. 29. С. 184).

⁵⁷ В *Я, С* более исправное «Олофири».

⁵⁸ В *Я, С* «чела».

⁵⁹ В *Я, С* «недѣлю».

⁶⁰ В *Я, С* «царь».

тора монастыря). А тои Коньстянтинъ первое жидовинъ был и крестился ест наученъ отъ святаго Стефана Новаго. Во Испигаси ест церкви⁶¹.

Странъ Испигаса святѣи Софѣи мощи многи лежать⁶².

С монастырем св. Феодора «по Суду», то ест на берегу Золотого Рога⁶³, можно отождествить только монастырь, располагавшийся возле знаменитой базилики св. Лаврентия, построенной императрицей Пульхерией⁶⁴ — следовательно, действительно около ворот Испигас⁶⁵. Что до св. Елевферия, то в Константинополе известен только один храм с таким посвящением, причем с достаточно неопределенной топографической привязкой «близ Ксиролофа» — весьма обширного района на западе города, на восточных склонах VII холма⁶⁶. Долина речки Лика между VII и IV холмами была слабо застроена, поэтому допустимо думать, что выражение «близ Ксеролофа» годилось и для постройки на южном склоне IV холма, до известной степени оправдывая характеристику «за Испигасом», данную в «Книге паломник».

Если так, то надо признать, что в представлении Добрыни-Антония (равно как, видимо, и автора «Повести о взятии Царьграда») под Испигасом в данном случае подразумевались не только одноименные ворота, но и некая часть города, прилегающая к этим воротам — быть может, не слишком определенная и достаточно вытянутая вдоль улицы, ведущей от Месы к воротам по склону IV холма. Выражение «у Испига» в качестве местоположения мощей св. Иоанна Милостивого могло бы относиться и к воротам, и к этой улице, но вряд ли так уместно

⁶¹ В Я, С добавлено «его».

⁶² Книга Паломник... С. 33–34, 90–91; снова цитируем по М, к которому весьма близок Я.

⁶³ Др.-русск. Судъ — русское название Золотого рога (от др.-сканд. *sundr* «залив»).

⁶⁴ См.: *Janin R. La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin. P. 154–155.* П. И. Савваитов совсем напрасно думает о св. Феодоре «тоῦ Σφρακίου» близ Великой церкви (!) (Путешествие новгородского архиепископа Антония в Царьград в конце 12-го столетия. С. 168–169. Примеч. 243).

⁶⁵ См.: *Janin R. La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin. P. 303–304.*

⁶⁶ *Ibid.* P. 110; греч. *Ξηρολόφος* «Сухохолмие».

было бы сказать применительно к целому району по ту сторону залива. В результате получается, что если св. Елевферий находился за Испигасом, а св. Иоанн — у Испигаса, то св. Феодор — перед Испигасом.

Оставив пока в стороне церковь свв. Бориса и Глеба, локализация которой и представляет собой нашу задачу, перейдем к Богородичной церкви «во Испигаси». Напрашивается сопоставление ее с Богородичной церковью, которую построил у своего дворца в Пигах Василий I и которую сжег в 921 г. болгарский царь Симеон⁶⁷. Однако упоминание «написанного на стене» св. Иоанна дает повод думать и о церкви Пресв. Богородицы «τῶν Ψυχῶν», где упокоился св. Иоанн Психаит, пострадавший как исповедник во время иконоборчества⁶⁸; Р. Жанен весьма гадательно помещает ее на европейском берегу Босфора, что не слишком подходит к Пигам-Испигасу⁶⁹. Впрочем, речь может идти и о св. Иоанне Богослове, изображению которого вполне прилично быть на стене Богородичного храма. Как бы то ни было, в любом случае имелась в виду церковь за Золотым Рогом⁷⁰.

Определенно там же, по смыслу самого повествования, находилась церковь св. Николая «во Испигаси», ибо она соседствовала с церковью св. Константина, мощи которого в какой-то момент были перенесены «во градъ дне», а значит, прежде находились вне города, где и осталась Константиновская церковь «во Испигаси». Она была построена скорбевшим Василием I в память о своем умершем сыне Константине,

⁶⁷ Symeonis Magistri et Logothetae Chronicon. Cap. 136, 31. P. 321.239–241; Хроника Симеона Магистра... С. 223; свидетельство «Книги Паломник» почему-то упустил Р. Жанен, который хотя и ищет монастырь св. Константина в окрестностях города, но «неизвестно в каком месте» (*Janin R. La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin. P. 296*).

⁶⁸ BHG. T. 2. Nr. 896.

⁶⁹ *Janin R. La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin. P. 242–243 (Nr. 129)*.

⁷⁰ Чудо с «трояндифиловым цветом», стоявшим «крестообразно до Коньстянтина и Елены», было, очевидно, одновременно тому чуду с вознесшимися крестом и тремя «кандилами» в Софийском соборе, свидетелем которого «въ лѣто 6708-е... мѣсяца мая, на память святаго царя Коньстянтина и матери его Елены въ 21» представляет себя Добрыня-Антоний («при моемъ животу») (Книга Паломник... С. 15).

явившемся ему в видении⁷¹; контаминация с образом «Константина первое жидовина», т.е. св. Константина Синадского (память 26 декабря)⁷², возникла, возможно, вследствие предания, связывавшего церкви св. Константина в Пигах и близ монастыря Пантократора. Отсюда путаница чтений «царь» и «чернец» в разных списках «Книги Паломник».

Что же свв. Борис и Глеб? В перечислении эта церковь оказывается между постройками, находящимися точно за Золотым Рогом, в Испигасе-Пигах, и таковыми, при определении которых используется указание на Испигас явно внутри городских стен.

И тут настало время обратиться к настораживающему «Русскому городу» — уникальному чтению Музейского списка: «А въ Испигасѣ дне рускомъ городе...», — в котором будто бы и был расположен Борисо-Глебский храм. Напомним, что в списке Яцимирского, несмотря на его близость к Музейскому, «рускомъ» отсутствует, а в Савваитовском списке читается просто: «А во Испигасѣ градѣ...» (редактор С и в других случаях радикально упрощает непонятные места⁷³). Ни один из этих трех вариантов нельзя признать в точности соответствующим оригиналу, по той простой причине, что никакого «града», русского или нерусского, в Пигах XII в. не было. Укрепления на северном берегу Золотого Рога появляются только с образованием здесь в последней трети XIII в. генуэзской фактории Пера. (Еще и поэтому фразу: «Городокъ малъ есть Цариградъ на Испиганьской странѣ по странѣ жидовъ»⁷⁴, — которую квалифицировал как вставку уже Х.М. Лопарев⁷⁵, следует признать глоссой позднейшего редактора, для которого существование укреплений в Пера было известным фактом⁷⁶).

⁷¹ Symeonis Magistri et Logothetae Chronicon. Cap. 132, 21. P. 267.125–131; Хроника Симеона Магистра... С. 196–197.

⁷² ВHG. Т. 1. Nr. 370; Афиногенова О.Н. Константин Синадский // ПЭ. М., 2015. Т. 37. С. 115–117.

⁷³ См., например, примеч. 35, 56.

⁷⁴ Книга Паломник... С. 3.

⁷⁵ Она разрывает единый рассказ о драгоценном блюде — вкладе княгини Ольги в Софийский собор (там же. С. XXIX).

⁷⁶ Остается только догадываться, почему упоминание об «Олге Руской, когда взяла дань, ходивши ко Царюграду», вызвало столь странный

Придать тексту вид, который устранял бы это противоречие с исторической действительностью, а заодно соответствовал бы сделанным выше наблюдениям об Испигасе внутри города, можно с помощью минимальной и вполне естественной конъектуры — вставке предлога *в* перед «градъ»: «А во Испигасѣ дне *въ* градъ...».

Указание «дне *въ* градъ» было бы вполне понятным со стороны автора, знавшего о двухчастности Испигаса и пожелавшего уточнить, что важная для него и для его читателей русская церковь свв. Бориса и Глеба лежала в городской, а не в загородной части. Но у переписчиков-редакторов, которые отнюдь не были знатоками цареградской топографии, такой двоящийся (и в городе, и вне его) Испигас вызывал недоумение и спонтанные редактуры: в *С* «градъ» неуместно добавлено к «во Испигасѣ» также и в сообщении о церкви Пресв. Богородицы; во вводной фразе: «И иныхъ святыхъ много не писалъ есмь, иже суть дне во Царѣграде», — «дне во» заменено на «внѣ», а в следующем предложении «извну» — соответственно на «внутри»⁷⁷.

Дерзнем даже предположить, что определению «рускомъ», которое в *М* стоит явно не на месте, но отбросить которое как позднейшее добавление трудно (в силу упоминания о Николе «греческомъ»), положено бы быть при «Испигасѣ»: «А во Испигасѣ *рускомъ* дне *въ* градъ...»; глосса на полях с нечетким знаком вставки или без него может не восприниматься или попасть не на место, что вполне соответствует текстологической картине в данном случае. Это предполагало бы наличие здесь не просто

комментарий. Видимо, в представлении глоссатора брать дань, находясь собственно в Царьграде, Ольга не могла, и упоминание о «городке мале на Испиганской стороне» призвано разъяснить местопребывание княгини, которая ведь и по летописи «стояла в Суду» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 63; Т. 2. Стб. 54). «Испиганская сторона» и в самом деле была «стороной жидов»: о существовании еврейского квартала на северном берегу Золотого Рога известно (*Jacoby D. Les quartiers juifs de Constantinople à l'époque byzantine // Byzantion. Bruxelles, 1967. Т. 37. Р. 167–227*).

⁷⁷ Все это вносило сумятицу и в комментарии историков; ср., например, примеч. 64.

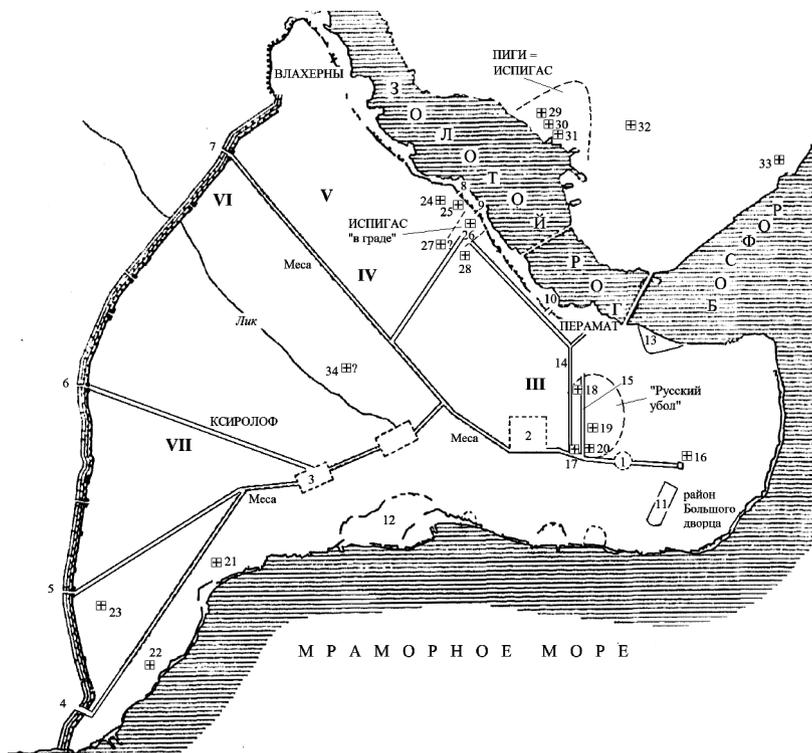
русской церкви, а и русского участка⁷⁸, что выглядит весьма логично ввиду политической символики, с какой было сопряжено сооружение храма свв. Бориса и Глеба. Да и само место в этом отношении также оказывается не случайным – не на отшибе в предместье, а непосредственно в столице, в районе, тяготевшем к императорскому дворцу во Влахернах.

В завершение сюжета можем наконец ответить на поставленный выше вопрос, почему «всякъ иже русинъ идеть во Иерусалимъ и изъ Ерусалима» останавливается у Пресв. Богородицы «за Испигасомъ на горѣ», а не у свв. Бориса и Глеба. Понятно, что русские люди, спешившие в Святую землю, стремились к перевозу на азиатский берег Босфора, находившемуся, как уже говорилось, напротив Хрисополя, возле бывшего русского подворья у св. Маманта, и потому миновали Константинополь по северному берегу Золотого Рога. Услугами же гостиницы и больницы при Борисо-Глебской церкви в городе, в «Испигасе русском», пользовались те, кто намеревался поклониться собственно цареградским святыням.

Отметим в заключение, что русский участок с Борисо-Глебским храмом, похоже, не был удаленной частью русского торгового квартала, «Русского убола» Добрыни-Антония, а принимал именно паломников – так же, как «Русский убол» был местопребыванием именно купцов.

Суммируем сказанное в виде карты-схемы (показаны, как правило, только те реалии, которые упоминаются в тексте):

⁷⁸ Кажется, впервые такую идею вскользь высказал Р. Жанен («concession russe»: *Janin R. La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin*. P. 65); историк был достаточно внимателен, чтобы усмотреть в описании Добрыни-Антония указание на существование городской части Испигаса с церковью свв. Бориса и Глеба, но совершенно неправ, помещая здесь же и церковь св. Николая. Надо заметить, что взгляд Р. Жанена на локализацию Испигаса и церкви свв. Бориса и Глеба явно двойся: с одной стороны, он признает какой-то Испигас вокруг одноименных ворот (*Janin R. Constantinople byzantin. Développement urbain et répertoire topographique*. P. 271–272), а с другой – исходит из полного тождества Испигаса Пигам, где и помещает все храмы, которые у Добрыни-Антония значатся в Испигасе, в том числе и Борисо-Глебский (*Janin R. Constantinople byzantin. Développement urbain et répertoire topographique*. P. 423). Последнюю точку зрения находим и в справочной статье: *Кузенков П. В. Византия и Русь*. С. 224, сред. стб.



Карта-схема: Константинополь в «Книге Паломник»
 Антония Новгородского

холмы: III–VII;

форумы: 1 – Константина, 2 – Феодосия, 3 – Аркадия;

ворота: 4 – Золотые, 5 – Ксилокерк, 6 – Ресиевы, 7 – Адрианопольские, 8 – св. Феодосии, 9 – Испигас, 10 – Друнгариевы;

ипподром – 11;

гавани: 12 – Феодосиева, 13 – Неорийская;

улицы (эмболы, портики): 14 – Большой Маврианов, 15 – Домнина;

церкви, монастыри: 16 – св. Софии, 17 – свв. Сорока Мучеников Севастийских, 18 – Вознесения Господня, 19 – св. Георгия, 20 – св. Платона, 21 – Пресв. Богоматери Перивлепты, 22 – Студийский м-рь, 23 – св. Маманта у ворот Ксиролоф, 24 – Св. Спаса Эвергета, 25 – св. Феодора, 26 – свв. Бориса и Глеба, 27 – св. Иоанна Милостивого, 28 – св. Лаврентия, 29 – Пресв. Богоматери при дворце в Пигах, 30 – св. Николая, 31 – св. Константина, 32 – Пресв. Богоматери «за Испигасом», 33 – св. Маманта на Стéне, 34 – св. Элевферия.

Список сокращений

- ПДПИ — Памятники древней письменности и искусства.
ПЭ — Православная энциклопедия.
CFHB — Corpus fontium historiae Byzantinae.
ВНГ — Bibliotheca hagiographica Graeca. 3^e éd. / Par F. Halkin. Т. 1–3. Bruxelles, 1957.

Литература

- Андрощук, Ф.* Константинопольские монастыри св. Маманта и место резиденции русских (так! — А.Н.) купцов в X веке // *Ruthenica*. Київ, 2012. Т. XI. С. 7–28.
- Афиногенова, О.Н.* Константин Синадский // *Православная энциклопедия*. М., 2015. Т. С. 115–117.
- Белоброва, О.А.* «Книга Паломник» Антония Новгородского (К изучению текста) // *Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН. Л.: Изд-во Академии наук СССР*, 1974. Т. 29. С. 178–185.
- Виноградов, А.Ю.* Константинополь. Возрождение Константинополя в период Македонской династии (сер. IX — сер. XI в.) и эпохи династий Комнинов и Ангелов (кон. XI—XII вв.) // *Православная энциклопедия*. М., 2015. Т. 37. С. 158–162.
- Горский, А.А.* Русско-византийские отношения при Владимире Мономахе и русское летописание // *Исторические записки*. Т. 115. М.: Наука, 1987. С. 308–328.
- Истрин, В.М.* Книги временья и образья Георгия Мниха: Хроника Георгия Амартола в древнем славянском переводе (Текст, исследование словаря). Т. 1. Пг.: Российская государственная академическая типография, 1920. XVIII + 612 + III стр.
- Сказание мест святых во Царьграде Антония, архиепископа Новгородского, в 1200 г. / под ред. Х.М. Лопарева. СПб.: Типография В. Киришабаума, 1899. (*Православный Палестинский сборник*. Т. 17. Вып. 3 [51]). СXLIV + 95 стр.
- Кузенков П.В.* Византия и Русь // *Православная энциклопедия*. Т. 8. М., 2004. С. 219–232.
- Леонид (Кавелин), архим.* Посмертные чудеса святителя Николая, архиепископа Мир-Ликийского, чудотворца. Памятник древней русской письменности XI века, труд Ефрема, епископа Переяславского (по пергаменной рукописи исхода XIV века библиотеки Троице-Сергиевой лавры, № 9). СПб.: Типография В. Балашева, 1888. (Памятники древней письменности. № . 72). XV + 74 стр.
- Литаврин Г.Г.* Условия пребывания древних русов в Константинополе в X в. и их юридический статус // *Литаврин Г.Г. Византия и славяне. Сборник статей*. СПб.: Изд. «Алетейя», 1999. С. 453–469.

- Литаврин, Г.Г.* Византия, Болгария, Древняя Русь (IX – начало XII в.). СПб.: Изд. «Алетей», 2000. 416 стр.
- Лопарев, Х.М.* Опыт толкования некоторых мест в памятниках древнерусской письменности // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1897. № 6. Ч. 311. С. 405–420.
- Лосева, О.В.* Леонтий, преподобный // Православная энциклопедия. Т. 40. 2015. С. 502–503.
- Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский.* История Русской Церкви. М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. Кн. 2. 704 стр.
- Назаренко, А.В.* Древняя Русь на международных путях. Очерки культурных, политических, торговых связей IX–XII веков. М.: Языки русской культуры, 2001. 781 с.
- Назаренко, А.В.* «Никола вешний»: новое об обстоятельствах установления на Руси памяти святителя Николая Мирликийского 9 мая // Церковь в истории России. Сб. 11: К 70-летию Н.Н. Лисового. М.: Институт российской истории РАН, 2016. С. 258–284.
- Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / под ред. А.Н. Насонова. М.; Л.: Изд. Академии наук СССР, 1950. 640 с.+ 10 илл.
- Описание святынь Константинополя в латинской рукописи XII века / Пер., предисл. и коммент. Л.К. Масиеля Санчеса // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М.: Изд. «Мартис», 1996. С. 436–463.
- Полное собрание русских летописей, издаваемое Постоянною Историко-археографическою комиссиею. 2-е изд. Л.: Государственная Академическая типография, 1928. Т. 1: Лаврентьевская летопись. VIII стр. + 580 стб. СПб.: Типография М.А. Александрова, 1908. Т. 2: Ипатьевская летопись. XIV стр. + 938 стб. + 91 стр. СПб.: Тип. М.А. Александрова, 1908.
- Поппэ, А.* Студиты на Руси. Истоки и начальная история Киево-Печерского монастыря. Київ: Інститут історії України НАН України, 2011. (Ruthenica. Supplementum, 3). 150 с.
- Продолжатель Феофана. Жизнеописания византийских царей / Изд. подгот. Я.Н. Любарский. СПб.: Изд. «Наука», 1992. (Литературные памятники). 348 с.
- Путешествие новгородского архиепископа Антония в Царьград в конце 12-го столетия / с предисл. и примеч. П. Савваитова. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1872. 198 стб.
- Сергий (Спаский), архиеп.* Полный месяцеслов Востока. 2-е изд., исправл. и дополн. Владимир: Типо-литография В.А. Паркова, 1901. Т. 2. Ч. –XXX + 398 + 700 стр.
- Сорочан, С.Б.* Византия VI–IX веков: этюды рынка. Структура механизмов обмена. 2-е изд., исправл. и дополн. Харьков: Изд. «Майдан», 2001. 476 стр.
- Тихомиров, М.Н.* Древнерусские города. СПб.: Изд. «Наука», 2008. (Русская библиотека). 349 с.
- Турилов, А.А.* Запись о построении церкви Бориса и Глеба в Константинополе // Письменные памятники истории Древней Руси: летописи, повести, хождения, поучения, жития, послания. Аннотированный

- каталог-справочник / под ред. Я. Н. Шапова. СПб.: Русско-Балтийский информационный центр «Блиц», 2003. С. 45–46.
- Турилов, А. А.* Два византийско-русских историко-архитектурных сюжета // *ΣΟΦΙΑ: Сб. статей по искусству Византии и Древней Руси в честь А. И. Комеча*. М.: Изд. «Северный паломник», 2006. С. 456–462.
- Хроника Симеона, магистра и логофета* / пер. со среднегреч. А. Ю. Виноградова, вступ. ст. и коммент. П. В. Кузенкова. М.: Изд. Университета Дмитрия Пожарского, 2014. (MYRIOBIBLION. Византия и ее окружение. Серия: Источники. Т. 1). 263 с.
- Шляпкин, И.* Русское поучение XI века о перенесении мощей Николая Чудотворца и его отношение к западным источникам. СПб.: Типография и хромолитография А. Трапшеля, 1881. (Памятники древней письменности. № 10). 23 с.
- Э. П. Г. Константинополь (каталог храмов и монастырей) // *Православная энциклопедия*. 2015. Т. 37. С. 174–191.
- Bibliotheca hagiographica Graeca*. 3e éd. / Par F. Halkin. T. 1–2. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1957. (Subsidia hagiographica, 8a). 15 + 284 + 382 с.
- Ciggar, K. N.* Une description de Constantinople traduite par un pèlerin anglais // *Revue des études byzantines* Paris. 1976. T. 34. P. 211–267.
- Inalcik, H.* The Survey of Istanbul 1455. The Text, English Translation, Analysis of the Text, Documents. Istanbul, 2012. Non vidi.
- Iosephi Genesii Regum libri quattuor* / Rec. A. Lesmueller-Werner, I. Thurn. Berlin: Walter de Gruyter; New York, 1978. (Corpus Fontium Historiae Byzantinae. T. 14). XXIX + 143 с.
- Jacoby, D.* Les quartiers juifs de Constantinople à l'époque byzantine // *Byzantion*. Bruxelles, 1967. T. 37. P. 167–227.
- Janin, R.* Constantinople byzantin. Développement urbain et répertoire topographique. Paris: Institut français d'études byzantines, 1950. (Archive de l'Orient Chrétien, 4). XXVII + 483 с., 15 карт.
- Janin, R.* La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin. Partie 1. 2e éd. Paris: Institut français d'études byzantines, 1969. T. 3: Les églises et les monastères. XXIII + 606 ср.
- Die Kniга palomnik des Antonij von Novgorod* / Edition, Übersetzung, Kommentar von A. Jouravel. Wiesbaden: Reichert Verlag, 2019. (Imagines Medii Aevi. Interdisziplinäre Beiträge zur Mittelalterforschung. Bd. 47). XVI + 399 с.
- Lampe, G. W. H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford: At the Clarendon Press, 1961. XLIX + 1568 с.
- Liudprandi Relatio de legatione Constantinopolitana* // *Die Werke Liudprands von Cremona* / 3. Aufl., hg. von J. Becker. Hannover; Leipzig: Hahnsche Buchhandlung, 1915. (Scriptores rerum Germani-carum in usum scholarum separatim editi). XL + 246 с.
- Michaelis Attalioetae Historia* / Rec. I. Bekker. Bonn: Impensis Ed. Weberi, 1853. XII + 336 ср.
- Müller-Wiener, W.* Bildlexikon zur Topographie Istanbuls. Byzantion-Konstantinopolis-Istanbul bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts. Tübingen: Wasmuth, 1977. 534 с.

- Oberhammer, E.* Constantinopolis // Paulys Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft / Neue Bearbeitung von G. Wissowa. Stuttgart: J.B. Metzlerscher Verlag, 1900. Halbbd. 7. S. 963–1013.
- Ostrogorsky, G.* Geschichte des byzantinischen Staates. 3. Aufl. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1963. (Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Alterumswissenschaft. 1. Teil. Bd. 2). XXI + 514 с., 6 карт.
- Pargoire, J.* Les Saint-Mamas de Constantinople // Известия Русского археологического института в Константинополе. София, 1904. Т. 9. Вып. 2. P. 261–316.
- Pargoire, J.* St. Mamas, le quartier russe de Constantinople // Echo d'Orient. Paris, 1908. Т. 11. P. 203–210.
- Poppe, A.* La dernière expédition russe contre Constantinople // Byzantinoslavica. Prague, 1971. Т. 32. P. 1–29, 233–268.
- Procopii Caesariensis Opera omnia / Rec. J. Haury. Lipsiae: In aedibus B.G. Teubneri, 1964. Vol. 4: De aedificiis. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). XII + 409 с.
- Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches von 565–1453 / Bearb. von F. Dölger. 2. Teil: Regesten von 1025–1204 / 2. erweit. und verbess. Auflage bearb. von P. Wirth. München: Verlag C.H. Beck, 1995. (Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit / Hg. von den Akademien der Wissenschaften in München und Wien. Reihe A: Regesten. Abt. 1). LIII + 381 с.
- Symeonis Magistri et Logothetae Chronicon / Rec. St. Wahlgren. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2006. (Corpus Fontium Historiae Byzantinae. T. 44/1). VII + 137* + 431 с.
- Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus / E rec. I. Bekkeri. Bonnae: Impensis Ed. Weberi, 1838. (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae). VIII + 951 с.

Л. П. Найденова (ИРИ РАН)

Исследования А.Д. Седельникова в трудах А.И. Клибанова

Аннотация: статья, предваряющая публикацию работы «Следы стригольнической книжности», посвящена времени распространения первой известной русской ереси – стригольников. А.Д. Седельников, трагически погибший в 1934 г., – блестящий исследователь, которого А.И. Клибанов очень ценил и на чьи наблюдения часто опирался. Какие именно наблюдения и суждения Седельникова были особенно важны для А.И. Клибанова, рассматривается в статье.

Ключевые слова: А.Д. Седельников, А.И. Клибанов, ереси, исихазм, стригольники

L. P. Naidenova

Researches of A.D. Sedelnikov in the works of A.I. Klibanov

Annotation: The article was preceded by the publication of the work of A.D. Sedelnikov "Traces of Strigolniki Knizhnost", a brilliant researcher whom Klibanov very much appreciated and on whose observations he often relied, Sedelnikov, whose findings did not lose much of their relevance, died on transfer in 1934. Both researchers in this regard studied famous Epistle of the earthly paradise, noting the possibility of reflection in it hesychast ideas.

Keywords: A.D. Sedelnikov, A.I. Klibanov, Hesyachasm, Heresy, Strigolniki

Работы Александра Дионисьевича Седельникова (1888–1934) имеют большое значение для изучения духовной культуры средневековой Руси и не утратили своего значения до сих пор. Исследовательский уровень этих небольших по объему и на первый взгляд узких по изучаемым сюжетам работ таков, что игнорировать их не может ни один исследователь русской культуры XIV–XVI вв. Не мог пройти мимо и А.И. Клибанов¹. Хотелось бы отметить, что Александр Ильич очень интересовался не только исследованиями, но и траги-

¹ См.: Клибанов А.И. Реформационное движение в России в XIV – первой половине XVI вв. М., 1960.

ческой судьбой этого человека. А.Д. Седельников родился в Екатеринбурге, закончил Московский университет, где его уже в это время заметил М.Н. Сперанский. Сперанский же представлял доклады Седельникова на заседаниях Отделения русского языка и словесности Академии наук. Вячеслав Фёдорович Ржига рассказывал, что Александр Дионисьевич был человеком, как говорят, «чудаковатым», впечатлительным, сильно заикался. Печатался в 20-е гг. в журналах «Slavia», «Revue des etudes Slaves»² и не раз высказывал В.Ф. Ржиге, уже в начале 30-х, тревогу, что это может закончиться для него арестом; но арестован был не столько за эти публикации, сколько за связь с М.Н. Сперанским, обвиненным в причастности к контрреволюционной террористической организации, якобы ставившей своей целью убийство Молотова. В 1934 г. был осужден, отправлен в лагерь, где и умер в том же 1934 г. До ареста А.Д. Седельников работал в рукописном отдел ГИМа, где до сих пор хранятся блестящие, но так и оставшиеся в рукописи, описания собраний, в частности, Синодального.

Человек, влюбленный в рукописи и работавший очень скрупулезно, писал: «Пример Василия Калики позволяет нам понять, какие сокровища русских легенд не дошли до нас из одного только Новгорода. Мы не знаем даже приблизительно содержание большего числа преданий, ныне исчезнувших. Но мы не должны забывать, что эти предания существовали когда-то, их передавали из уст в уста, они будили мысль и способствовали созданию новых произведений, устных и письменных»³.

Такое не только осознание, но и ощущение огромности мира русской духовной культуры было очень близко А.И. Клибанову и побуждало его с большим вниманием относиться

² Список трудов А.Д. Седельникова опубликован Л.М. Костюхиной в ТОДРЛ (Труды Отдела древнерусской литературы М.; Л., 1961. С. 627–628). В нем отсутствует посмертно вышедшая статья «Мотив о рае в русском средневековом прении» (Byzantinosavica. Praha, 1937–1938. Roč. VII. S. 164–174). Работам А.Д. Седельникова посвящена статья: *Найденова Л.П.* А.Д. Седельников – историк русской общественной мысли XIV–XVI вв. // Общественно-политическое развитие феодальной России. М., 1985. С. 176–191.

³ *Седельников А.Д.* Мотив о рае в русском средневековом прении // Byzantinosavica. Praha, 1937–1938. Roč. VII. S. 164–173.

к работам Седельникова. Наряду с таким широким взглядом на русскую культуру, А. Д. Седельников интересовался и, так сказать, «чернорабочими» этой культуры, что нашло отражение в очень интересной и даже остроумной работе «Литературно-фольклорные этюды»⁴, посвященной характеристике переписки рукописей псковскими писцами.

Работы А. Д. Седельникова внесли значительный вклад в развитие источниковедения и историографию русской средневековой культуры. Он сумел открыть целый ряд источников по истории духовной культуры и расширить наши знания о размахе антицерковного движения на Руси, о движении стригольников, осифлянской идеологии, влиянии на контрреформаторов католических представлений. Главной же заслугой исследователя является расширение и углубление представлений о самобытном характере древнерусской мысли и его представление о народе не только как об объекте, но и субъекте культуры.

Наиболее широко А. И. Клибанов использовал наблюдения А. Д. Седельникова при изучении стригольнической и осифлянской идеологии. Достаточно сказать, что он очень внимательно отнесся к наблюдениям Седельникова над знаменитой Новгородско-Софийской рукописью № 1262, которой дал название Трифионовский сборник. В частности, он присоединился к датировке А. Д. Седельниковым этой рукописи 80-ми гг. XIV в.⁵ Особое внимание и Седельников, и Клибанов уделили тексту, называемому Власфимия, направленному против симонии (А. Д. Седельников первым обнаружил раннюю редакцию этого памятника)⁶. Сам Седельников подробно изучением этой редакции не занимался. Сравнительный анализ двух редакций Власфимии занялся А. И. Клибанов⁷.

⁴ Седельников А. Д. Литературно-фольклорные этюды // Slavia. Praha. 1927. Roč. VI (Псковские писцы XIV века и фольклор).

⁵ См.: Клибанов А. И. Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI вв. С. 14–17.

⁶ Эта редакция была опубликована М. В. Корогодиной. См.: Корогодина М. В. Палеографические и кодикологические особенности Трифионовского сборника рубежа XIV–XV века // Историк и источник. Сб. ст. в честь 70-летия С. Н. Кистерева. СПб., 2018. С. 74–91.

⁷ См.: Клибанов А. И. Указ. соч. С. 19–34.

Клибанов особо отмечал, что именно Седельникову «принадлежит приоритет в постановке вопроса о “переходе” стригольничества “с верхов тверского общества начала XIV века в псковскую и новгородскую демократию конца XIV в.»⁸. Оба исследователя в связи с этим изучали известное Послание о земном рае, отмечая возможность отражения в нем исихастских идей⁹. Отмечает он и первенство А.Д. Седельникова в обращении к свидетельству Тимофея Вениаминова о социальном составе новгородских еретиков¹⁰.

Таков далеко не полный перечень сюжетов и анализа идей, где А.И. Клибанов отмечает важность наблюдений и суждений А.Д. Седельникова.

Для публикации выбрана одна из важных работ Александра Дионисьевича Седельникова, увидевшая свет в год его ареста и смерти.

Литература

- Клибанов, А.И.* Реформационное движение в России в XIV – первой половине XVI вв. М.: Наука, 1960. 411 с.
- Корогодина, М.В.* Палеографические и кодикологические особенности Трифоновского сборника рубежа XIV–XV века // Историк и источник. Сб. ст. в честь 70-летия С.Н. Кистерова. СПб.: Искусство России, 2018. С. 74–91.
- Костюхина, Л.М.* Хронологический список трудов Александра Денисовича Седельникова // Труды Отдела древнерусской литературы / АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом). М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961. [Т.] XVII. С. 697–698.
- Найденова, Л.П.* А.Д. Седельников – историк русской общественной мысли XIV–XVI вв. // Общественно-политическое развитие феодальной России. М.: Ин-т истории СССР АН СССР, 1985. С. 176–191.
- Седельников, А.Д.* Мотив о рае в русском средневековом прении // *Vuzantinosavica*. Praha, 1937–1938. Roč. VII. S. 164–174.
- Седельников, А.Д.* Литературно-фольклорные этюды: а) Псковские писцы XIV века и фольклор; б) К поэтике стиха про нищую братию; в) Стих «Похвала пустыне» по записям XVI века; г) Об источниках

⁸ См.: *Клибанов А.И.* Указ. соч. С. 138.

⁹ Там же. С. 142, 225.

¹⁰ Там же. С. 179. См. также: *Седельников А.Д.* К изучению Слова кратка и деятельности доминиканца Вениамина // Известия Отделения русск. яз. и словесности АН СССР. Т. 30. Л., 1925.

хутынского видения Тарасия-Прохора // *Slavia. Praha*, 1927. Roč. VI. Ses. 1. С. 64–98.

Статьи Александра Дионисьевича Седельникова

- Древняя киевская легенда об апостоле Андрее // *Slavia. Praha*, 1924. Roč. III. Ses. 2–3. С. 316–335.
- Эпическая традиция о Мануиле Комнине // *Slavia. Praha*, 1925. Roč. III. Ses. 4. С. 606–618.
- К изучению «Слова кратка» и деятельности доминиканца Вениамина // Известия отделения русского языка и словесности. Т. XXX. 1926. С. 205–225.
- Из области литературного общения в начале XV века (Кирилл тверской и Епифаний «московский») // Известия отделения русского языка и словесности. Т. XXXI. 1926. С. 159–176.
- Vasilij Kajika: L'histoire et la légende. — *Revue des études slaves*, VII. Paris, 1927. С. 224–240.
- Книга «Рай» — особый вид Златоустника // Сборник статей в честь А. И. Соболевского. Л.: Акад наук СССР, 1928. С. 95–99.
- Досифей Топорков и «Хронограф» // Известия АН СССР. VII серия. Отделение гуманитарных наук. Л., 1929. № 3. С. 755–773.
- Литературная история повести о Дракуле // ИпоРЯС. 1929. Т. II. Кн. 2. С. 621–659.
- Несколько проблем по изучению древней русской литературы. (Методологические наблюдения) // *Slavia. Praha*, 1929. Roč. VIII. Ses. 3. С. 503–525; 1930. Roč. VIII. Ses. 4. С. 728–740.
- Очерки католического влияния в Новгороде в конце XV — начале XVI века // Доклады АН СССР. Л., 1929. № 1. С. 16–19.
- Песня о Щелкане и близкие к ней по происхождению // Художественный фольклор. М., 1929. Т. IV–V. С. 36–52.
- Где была написана «Задонщина»? // *Slavia. Praha*, 1930. Roč. IX. Ses. 3. С. 524–536.
- «Послание от друга к другу» и западнорусская книжность XV века // Известия АН СССР. VII серия. Отделение гуманитарных наук. Л., 1930. № 4. С. 223–239.
- Плач-памфлет о крепостной доле // Литература и марксизм. 1931. № 4. С. 126–136.
- Из истории «Епистолии о неделе» // *Slavia. Praha*, 1932. Roč. IX. Ses. 1. С. 56–72; Ses. 2. С. 274–294.
- Рассказ 1490 года об инквизиции // Труды Комиссии по древнерусской литературе. Т. 1. Л.: Изд. АН СССР, 1932. С. 33–57.
- Две заметки по эпохе Ивана Грозного // Сборник статей к 40-летию деятельности А. С. Орлова. Л.: Изд. АН СССР, 1934. С. 165–173.
- Следы стригольнической книжности // Труды отдела древнерусской литературы. Т. I. Л.: Изд-во АН СССР, 1934. С. 121–136.

*Труды Отдела древнерусской литературы /
Академия наук СССР. Институт русской литературы;
Ред. А.С. Орлов. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1934.
Т. 1. — 359 с. С. 120–136.*

А.Д. Седельников

Следы стригольнической книжности

A. D. Sedelnikov

Traces of Strigolniki Knizhnost

Вопрос о стригольническом движении XIV и XV вв. во Пскове и Новгороде — один из тех вопросов, при разрешении которых соблазн проблематических параллелей оказывается слишком силен, чтобы не превозмогать, хотя бы по временам, скудные показания источников. Объяснялось стригольническое движение по-разному: не только путем туземного генезиса, но и путем заноса ереси извне, с юга или же с запада. С юга ее выводил авторитетный византинист акад. Ф.И. Успенский. Свои превосходные «Очерки византийской образованности» он заключил далеко не удачною главою, связующею русских стригольников с греческими и болгарскими богомилами. Вся аргументация этой главы сводится к сходствам, находимым лишь вследствие крайне субъективного истолкования данных о русской секте. Оригинальный, составляющий как бы неотъемлемую принадлежность стригольничества обряд исповеди земле приравнивался Успенским к обряду богомильской исповеди с участием лица из иерархии сектантов (диакона). Достаточно полемисту, московскому митрополиту Фотию (в грамоте от 1421 г.) сказать про стригольников, что они «...на небо взирающе беху, тамо отца себе нарицають... отъ земля къ воздуху зряще», чтобы тотчас же в этом была усмотрена дуалистическая метафизика, враждебная, как у богомилов, всему материальному миру; стоит другому полемисту, новгородскому архиепископу Геннадию (1490 г.) сказать про

стригольничающего игумена, что тот в свой монастырь «перестригл детей боярских», чтобы опять была готова параллель, на этот раз — с богомильским обрядом обрезания (!). Каким образом в севернорусские республики проникло богомильство и почему оно, отличаясь столь типичными особенностями, не называется как таковое никем из современников, не одних русских, но и греков, в XIV и XV вв. прекрасно знакомых с богомильством и его разновидностями, — Ф.И. Успенский вообще отказался объяснить¹.

Еще до Успенского искал зарубежных источников стригольничества, но не на юге, а на западе, в среде немецких самобичующихся XIV в., акад. Н.С. Тихонравов. Параллель с флагеллянтством у него обставлена соображениями, почти исключительно касающимися идеологии, гораздо меньше — обрядности и «литературы стригольников» (Успенский последний вопроса не затронул вовсе). Шаткость проблемы сознавалась, конечно, таким трезвым и осторожным исследователем, каким был Тихонравов. Тем не менее даже в тщательно отделанной после ряда пересмотров редакции VI очерка «Отреченных книг древней России» говорится: «...Летописец после мора записал о появлении русских хлыстов» (sic!); равным образом и в не ранних уже по времени университетских курсах Тихонравова можно найти категорические выводы в том же роде².

Одинаково с богомильской гипотезой, и эта не сильна по части генезиса движения. На русскую территорию гейслеры никогда не заходили, шествия их, например, в 1349 г. по Германии (на что ссылается Н.С. Тихонравов) были территориально далеки даже от соседних с Псковом земель Литвы и Ливонского ордена. Подобно Тихонравову, эпигоны той же гипотезы избегают задавать вопрос о путях проникновения, во Псков или Новгород, идей и обрядности флагеллянтства. Вообще все, внесенное ими в теорию, носит на себе печать большей легковесности, поскольку сближения даже внешне не умеряются

¹ См.: Успенский Ф.И. Очерки по истории Византийской образованности // ЖМНП. 1892. № 2.

² См.: Тихонравов Н.С. Литографированные издания лекций 1880-х годов. Б.м., Б.г.

тем «не обязывающим» приемом параллелизма, к которому в своих работах прибегал Тихонравов. Например, попытка В.Ф. Боцяновского увидеть в легенде о свержении идола Перуна, главным образом в ее истолковании, намек на самобичевания заслуживает быть названа именно легковесною. По Боцяновскому получается так, что известная фраза летописца о палице Перуна, брошенной им на Волховский мост, «ею же (палицею) и ныне безумнии убиющесе (упиющесе — по другим спискам летописи) утеху творят бесомъ», говорит о самоистязаниях на мосту через Волхов в Новгороде, — и это рядом с фактом исторически знаменитых партийных побоищ на том же мосту, под каковой факт легенда и подводится, вероятнее всего со слов местного новгородского интерпретатора, записавшим ее в XVI в. Герберштейном³. Приписывая легенде применение к стригольникам, Боцяновский придает ей, можно сказать, некую нескладность и в том отношении, что по связи с исповедью земле не было, казалось бы, более неподходящего места для легендарной мотивировки самобичеваний, чем мост через реку. Что касается, с другой стороны, попытки А.В. Маркова связать один из духовных стихов со стригольничеством, то она вполне приемлема и правдоподобна, без привлекаемого тут же аргумента, который к ее убедительности ничего не прибавляет: что «непрощаемый грех» стиха, убийство «брателка крестового» отразил понятие о самобичующемся, отпрыске немецких Kreuzbruder. Кому лучше А.В. Маркова было знать, насколько мотивом крестового братства переполнен былевой эпос, что им самим же констатируется, кстати, на одной из страниц «Бытовых черт русских былин»⁴.

Существует, однако, третья возможность, до сих пор не бывшая строго оформленною наподобие первых двух, но в то же время и самая обоснованная внутренне, так как не опи-

³ *Боцяновский В.Ф.* Богоискатели. СПб., 1911. Очерк 1. С. 119; *Герберштейн С.* Записки о московитских делах. СПб., 1908.

⁴ *Марков А. В.* К вопросу о национализации иноземных поэтических сюжетов. Сказание о молодце и девице // Этнографическое обозрение. 1904. № 2. С. 61—62; *Он же.* Определение хронологии русских духовных стихов в связи с вопросом об их происхождении // Богословский Вестник. 1910. Т. 2. № 6. С. 364—367.

рается ни на какие рискованные сближения и не выводит стригольничество из источников, территориально далеких. В пользу туземного русского генезиса высказался историк церкви акад. Е.Е. Голубинский, правильно (хотя и вскользь только, не развивая своей мысли в доказательство) отметивший, что основной мотив стригольнического движения, именно мотив борьбы с так называемой симонией, был еще в начале XIV в. возбудителем тверской полемики против митрополита «всая Руси» Петра. От нее сохранилось ценное по высказыванию послание монаха Акиндина к тверскому и «всая Руси» великому князю Михаилу Ярославичу. Мало того, что послание так же, как позже идеология псковских и новгородских сектантов, негодующе относится к «святокупству», оно содержит и важный для понимания стригольничества мотив обостренного пиетета, даже своего рода ужаса перед евхаристией. Акиндин глубоко убежден, что «приобщался пречистых тайн от него (мздоимца, «святокупца») ведая, с ним осудится»⁵. В основе этой убежденности лежит, по-видимому, смешение разных со стороны их смысла терминов при передаче с греческого на славянский. Термины *μετάληψις*, *μετάλαμβάνειν*, (*τινοζ*, *τοῦ δεῖπνοῦ*, *κυριακοῦ* преимущественно) переводились через: причастие, причащатися, или приобъщение, приобъщатися, т.е. одинаково с греческ. *μέτοχη*, *μετοχοζ*, *εἶναι*, также *κοινωνία*, *κοινωνεῖν*, (*τινοζ*, например: *αἵρετικοῦ*) вообще преимущественно по отношению к лицу)⁶. Отсюда получалась дальнейшая своеобразная трактовка тех многочисленных текстов Номоканона (например, «апост. правила» X, XI, XLV, LXX, ап. Павла XII, Антиохийского собора II), где предписывается избегать еретика. Отсюда получалась дальнейшая своеобразная трактовка тех многочисленных текстов Номоканона (например, «апост. правила» X, XI, XLV, LXX, ап. Павла XII, Антиохийского собора II), где

⁵ Памятники древнерусского канонического права. Ч. I. СПб., 1908. Стлб. 153.

⁶ Оттенки слов: причасти, причастити. *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам: В 3 т. Т. 2. СПб., 1902. Стлб. 1490–1494.

предписывается избегать еретика, причем «причащающийся, приобщающийся еретик» (или – «еретика», gen. part. τивоϛ) сам отлучается, извергается, осуждается. Из сопоставления ранних свидетельств о стригольниках видно, что ими разделялись те же в сущности понятия. Отколовшись от общения с церковью, всех кроме себя считая еретиками, ибо все вокруг соприкоснулись со мздоимной иерархией (см. грамоту константинопольского патриарха Нила, 1382 г.), сектанты стали «отлучать худоумных от причастия», так как последнее раздается в церквях ставленниками на мзде, а не по достоинству (см. «Списание» епископа Стефана, около 1386 г.)⁷.

Путь зарождения стригольнического образа мыслей делается еще яснее, если вспомнить, что в начале второй четверти XIV в. произошел массовый отлив населения из Тверской области в сторону Новгорода и Пскова и что обстоятельства, вызвавшие миграцию, были особенные. Запустение тверских удельных волостей после «шевкаловщины», точнее, после нашествия орды в отместку за убийство ханского баскака Шевкала (1327 г.), летопись рисует в весьма мрачных тонах. По рассказу тверской летописи, когда князья, братья опального и бежавшего Александра Михайловича, вернулись в свою вотчину, то им пришлось собирать жителей, «а кто избыл от безбожных татар, а те бы опять были по своим местом»⁸. Так как опустошено было все Тверское княжество и так как карательная экспедиция на Тверь шла с востока и юго-востока, то вполне понятно, куда должно было отхлынуть население. «В летописных сводах», говоря словами А. Е. Преснякова, «отразились народные толки о фантастических замыслах татар – разорить христианство, избить князей». Но ведь при

⁷ Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1. 2-е изд. СПб. 1908. Стлб. 211 и сл.

⁸ Полное собрание русских летописей. Т. XV. 2-е изд. Вып. 1. Пг., 1922. Стлб. 44. Ср. ПСРЛ. X. 195.

Относительно «народной песни», по которой якобы также нам знакомы те же толки, согласиться с цитируемым «втором» не приходится ввиду того, что подразумеваемая здесь песня о Щелкане является композицией сравнительно поздней (XVI в.), типа памфлета и с заимствованием из летописных источников. См.: Художественный фольклор. Вып. IV–V. М., 1929. С. 36–51.

наличности атмосферы, в какой не особенно давно происходил у местных книжников спор с митрополичьим «святокупством». Массовую миграцию населения сопровождала, надо полагать, некоторая миграция памятников. Физической гибелью среди позднейших перетасовок книжного имущества этот процесс скрыт от нас почти целиком. Можно, кажется, указать только на один относящийся сюда памятник, именно на пергаменный пролог московского Архива Печатного двора (б. Типографской библиотеки) № 157, фолио, вывезенный в XVII в. из Пскова и зарегистрированный И. И. Срезневским под датой «около 1323 г.»⁹. По языку среднерусский без заметных диалектических особенностей, а по письму скорее всего начала XIV в., данный пролог имеет на полях две приписки-памяти: одну – тверского содержания, об умершем (в 1323 г.) епископе Андрее, и другую – псковского, о князе Всеволоде Мстиславиче, обе тоже XIV в. Давнюю жизнь рукописи во Пскове вскрывает запись на входном ее листе, частью затертая, но с отчетливо выделяемыми псковитизмами; и эта запись палеографически принадлежит тому же XIV в.¹⁰ Упомянутая первая приписка «и преставленьє, Андрея еппа тьферьского а по немь братья годину правьте» сделана, само собою понятно, в среде, чтившей человека, ославленного еретиком и распространителем клеветы на главу русской церкви, митрополита Петра, и во всяком случае виновника целой церковной смуты¹¹. На образце типографского пролога можно себе представить переход во Псков и других книжных памятников из Твери, связанных с личностью и деятельностью епископа Андрея. Такие памятники тем естественнее туда тяготели, по переходе части тверской аристократии в 1327 г.,

⁹ Памятники русского языка и письма Т. 2. СПб., 1882. Стлб. 180. См. о нем же: *Покровский А. А.* Древнее псково-новгородское письменное наследие. М., 1916, из т. II Трудов XV Археологического съезда в Новгороде. С. 80 говорит о нем же С. 263.

¹⁰ О ней: *Седельников А.* Псковские писцы XIV в. и фольклор // *Slavia*. Прага, 1927. С. 70.

¹¹ См. современное житие м. Петра (в редакции ростовского епископа Прохора): *Макарий*. История русской церкви. Т. IV. СПб., 1866. С. 308–312. См. также: ПСРЛ. VII С. 166 и 263.

что Андрей сам по происхождению был псковский выходец, сын литовского князя Герденя, плененный из Литвы в детстве (в 1267 г.)¹². История псковского княжения Александра Михайловича (1327–1337) с последовавшими событиями как нельзя лучше была способна продолжить оппозицию времени епископа Андрея и князя Михаила Ярославича (отца Александра): пока тверской князь сидел во Пскове, московские князь и митрополит (Феогност с 1329 г.) все время стерегли свою жертву, то жалуясь в орду, то грозя интердиктом или отказывая в поставлении епископа во Псков. Характер вражды, так сказать, княжеско-фамильный на первых порах, демократизировался вскоре же и тем успешнее, что Псков XIV в. не знал епископального строя. Псковская церковная община как бы унаследовала от Твери враждебность к митрополии, с тою однако разницею, что недовольство, то тлея, то вспыхивая, имело перед собою промежуточный этап – Новгород. Длительные правления Феогноста (1329–1358) и его ставленника на новгородскую кафедру Василия Калики (1330–1352) не обошлись без заострения по разным поводам, большею частью глубоко бытовым, а потому понятным даже для широких народных масс, вопроса о «мзде»¹³. Со своей стороны, разложившееся духовенство в связи с отсутствием над ним местной церковной власти и с непопулярностью новгородского архиерея – занятого, в глазах недовольных, всего больше поборами на себя и на свой клир – само приводило к идее об учительстве мирян.

Так, надо думать, слагались условия для открытого выступления стригольнических деятелей: отлученного от службы дьякона Карпа, дьякона Никиты и «третьего человека простца (т.е. мирянина)», поплатившихся за свою проповедь жизнью в 1376 г.¹⁴

¹² ПСРЛ. VII. С. 166 и 263.

¹³ Между прочим, обращает на себя внимание длительный (1337–1347) интердикт, наложенный на Псков Василием Каликой по случаю отказа ему в судебной пошлине.

¹⁴ Упоминание о их казни (свержении с Волховского моста в Новгороде) см., например в IV Новгородской летоп.: ПСРЛ. IV (Пг., 1915). С. 305; старом издании той же летописи (СПб., 1848). С. 72. Едва ли не тем же

2

Книжность стригольников, по крайней мере тех, с которыми в конце XIV в. полемизирует епископ Стефан, вне сомнения.

Шлятся фарисеям — «таким же книжникам, постникам, лицемерам»; говорится об изученных ими «словах книжных», «яже сладка суть слышати христианом». О главаре секты дяконе Карпе передается, что он соблазнял народ, «показуя писание книжное, еже и списа на помощь ереси своей». Подобного рода отзывы полемиста, отдающего должное эрудиции своих противников, заставляют спросить: какого же характера была стригольническая книжность? Гипотезы заноса стригольничества извне русских пределов вопрос о литературе движения игнорируют. Если тихонравовская гипотеза и обращалась частично к литературным данным, проводя параллель между гейсслерской «Эпистолой» и славянорусской «Епистолией о неделе», то это было оторвано от идейности, как последняя известна по полемическим отзывам о стригольниках, не говоря уже о том, что упомянутая параллель не считалась совершенно с близостью «Епистолии» к греческим и югославянским текстам того же апокрифа несравнимо большею, чем к той специфической Эпистоле, которой немецкий текст со-

низким, в глазах их церковных противников, социальным положением главарей секты вызвано было презрительное прозвище «стригольник».

В.Ф. Боцяновский, предлагавший для него этимологию от стрикати «бить, колоть» и стрижало «жгут» (?), разумеется, не смог бы объяснить переход «к» в «и» между гласными. Мало того, что такой переход необъясним фонетически, не помогает и обращение к аналогии со стороны основы стриг-, раз первопричина прозвища заключалась в самобичеваниях, долженствовавших только мешать его затемнению и видоизменению. Гораздо проще иметь в виду значения от стриг-: либо «сам себя стригущий», либо «не идущий дальше стрижи» (как знака принадлежности к кругу низших клириков — дячков, щетцов, певчих, пономарей, ср. данные об обряде посвящения у А. Неселовского: Чины хиротесий и хиротоний. Каменец-Подольск, 1906. I. Гл. V). Говорить же о стригольниках как о секте, свившей себе гнездо сначала в профессиональной среде, сколько-нибудь серьезных оснований не имеется. Старшие памятники, во главе со «Списанием» Стефана, нигде не связывают прозвище с профессиональными занятиями стригольников, что подрывает, конечно, кредит к фразе из А. Веселовского, Чины хиротесий и хиротоний. Каменец-Подольск, 1906, I, гл. V о том, что ересиарх Карп был «художеством «стригольник», т.е. цирюльник по ремеслу.

хранен страсбургскою хроникою Klosener'a, а французский — хроникою de-Nangis'a¹⁵. Поскольку стригольничество являлось проповедью книжных людей, своего рода начетчиков, нельзя ограничиваться указаниями на чужеземные аналогии. Наоборот, обследуя местную, северно- и среднерусскую письменность XIV в., легко убедиться в существовании обширного круга памятников, примыкавших к идеологии стригольничества, причем они, в свою очередь, уходят литературными корнями в глубь византийско-славянской традиции, но не обнаруживают связей с западноевропейскою. Таким путем создается туземно-бытовая характеристика литературы, входившей в обиход стригольников.

Прежде всего, среди поучений против язычества, изданных и комментированных Гальковским¹⁶, есть несколько, где противоязыческие выпады текстуально сближены с нападками на духовенство. Анализ таких поучений, как «Слово христороубца и ревнителя по правой вере», «Слово... о том, како первое погании веровали в идолы» или же «Слово о посте к невежам», устанавливает, что это оригинальные русские произведения, лишь на основе из переводного материала и что они происхождения частью еще домонгольского, частью раннего примонгольского. В них наблюдаются не только следы недовольства духовенством, но и следы проповедничества от лица «христороубцев» — мирян, уходящие в древность за XIV в. Такие поучения не могли исходить с церковного амвона, они враждебны кастовому праву поучать. Особенно они приходились ко двору таких церковных общин, как псковская, где, за отсутствием епископальной дисциплины, выдвигался вперед низший, мирской слой церковников¹⁷.

Далее: несомненно близок к судьбам стригольнического движения, по своей композиции, один из туземно-бытовых

¹⁵ См.: *Веселовский А. Н.* Опыты по истории развития христианской легенды, Эпистолия о неделе // ЖМНП. 1876. № 3. С. 50–116.

¹⁶ См.: *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. II. М., 1918.

¹⁷ На этом очень удачно останавливался еще А. И. Никитский в статье «Очерк внутренней истории церкви во Пскове» (ЖМНП. 1871. № 5 (гл. III)).

сборников, именно Измарагд в его двух наиболее отчетливо выделяемых редакциях, «первой» и «второй». Списки первой редакции, как известно (и как, действительно, полагается столь оппозиционному подбору статей), составляют величайшую редкость, однако все же и среди сохранившихся числится старейший список, на пергамене, XIV в. (Рум. № 186, в московской Публичной библиотеке СССР). Списки второй редакции насчитываются многими десятками, приближаясь к цифре 200. Исследователь Измарагда В.А. Яковлев отмечал, что редакция, названная второю, изменяет существенно весь состав сборника, но тенденцию этих изменений он даже не пробовал установить¹⁸. Установить же ее было бы весьма нетрудно. Во-первых, тема «почитания книжного» проходит буквально через весь старший тип, проскальзывает во многих местах статей и на иные темы; в младшем, представленном списками начиная со второй половины XV в., огромное большинство этих мест исчезло: либо отсутствуют сами статьи, либо читаются в вариантах без соответствующих мест о «почитании книжном»¹⁹. Во-вторых, мотив величайшего пиетета перед евхаристией, применительно к недостойным священнослужителям, характерно урезан и дополнен в младшем типе главами на тему о почитании священника и о мирянах, причащающихся недостойно²⁰.

¹⁸ См.: Яковлев В.А. К литературной истории древнерусских сборников. Опыт исследования «Измарагда». Одесса, 1893.

¹⁹ Вероятно, что группа статей, идущая по типу Рум. 186 вслед за открывающим его «Стословом» патриарха Геннадия, сознательно была взята как руководящее начало при составлении сборника в редакции, близкой к тому же старшему типу: таковы главы под № 2, 3 (вариант последней — № 5 младшего типа, см. у Яковлева), 4 (с нею № 4 младшего типа имеет только начало общее). Младший тип лишен статей, затрагивающих данную тему: № 22, 28, 63, 71, 72, 76, варианты же к статьям 27 (мл. т. — 21), 36 (86), 44 (36) в нем читаются без соответствующих мест о почитании книжном.

²⁰ Так, глав. № 75, № 76 с упреком иереям нет в младшем типе, главы 7, 8 являются сведенными воедино в один — № 95. В главах младшего типа 18 и 56 трактуется о почитании пресвитера, не взирая на его личность. Центр тяжести переносится на «недостойных» мирян, которые не только недостойно причащаются (№ 112, 155), но и не постыятся, не каются, не посещают храм (тогда как соответствующий по старшему типу № 480 о «пресвитере» не говорится, содержа особую обезличивающую версию;

В-третьих, обличительные тирады по адресу духовенства, в связи с только что упомянутыми особенностями двух типов, в младшем опять-таки почти совершенно отсутствуют²¹. И наконец, четвертая резкая особенность старшего типа, мотив права учительства простцам-мирянам, — права, полностью к ним переходящего во времена «духовного глада», сведена младшим типом Измарагда к нулю, так как статьи, говорящие об этом праве, потерпели где-то по пути к младшему типу (может быть, при редактировании старшего типа непосредственно во «вторую» редакцию) урон максимальный²². Все эти рассеянные по книге изменения не оставляют сомнений, что их основная причина — определенного порядка тенденция, вызванная враждебной идейностью более древнего состава статей, хотя бы и не того в точности, какой теперь известен под названием «первой редакции». Но мы знаем, какая среда в XIV и XV вв. всего ближе реагировала на весь комплекс мотивов, изгоняемых младшим типом раннего Измарагда, а потому вряд ли возможна ошибка насчет идейной близости старшего типа этого сборника к стригольничеству. Здесь имеет значение, конечно, не просто тот факт, что рукопись Рум. 186 относится к XIV в. (притом, по-видимому, к срединной части этого века) и что она же отличается новгородским, в широком смысле слова, консонантизмом (менюю ц' на ч'). Эти ориентирующие приметы из-за значительной дефектности Рум. 186 были бы по отношению к Измарагду, как стригольническому сборнику,

сравн. греческий текст Анастасия Синаита: Migne. Patrol. curs. compl. Ser. gr. LXXXIX, 848. (Упоминание приведено Яковлевым С. 252, 269.)

²¹ В силу ассоциативной связи мотивов относящееся сюда рассеяно по большей части только что перечислявшихся статей на темы старшего типа. Несмотря на единичный лишек у типа младшего, в виде отсутствующей в старшем главы 41, устанавливается недочет и обличительного мотива (против духовенства), при очевидном выдвигании, наоборот, защитительных: главы под № 18, 56, 154. Редкая здесь апелляция к священникам имеет, как замечено еще Яковлевым, ту особенность, что делается как бы между прочим, сопровождая увещания мирянам внимать преподаваемому учению, поскольку учительство есть обязанность священнического чина: главы младшего типа 41, 125 и др.

²² Помимо замечательной главы № 71 старшего типа, где формулировка учительства мирян наиболее резкая и полная, младший тип не знает также глав старшего: № 6, 16, 22.

малодоказательны, если бы не точная повторяемость всего уцелевшего состава Рум. (более 100 листов фолио) тем полным составом Измарагда, который только что был охарактеризован в качестве старшего.

Среди глав, отсутствующих в Рум. и наличных по полному составу (рукоп. XVI в., б. Троице-Сергиевского лаврского собрания № 204, теперь также в Московской Публичной библиотеке СССР), нет ни одной опаздывающей для датировки XIV в.; а глава, стоящая идеологически на первом месте во всей пропаже Рум., — что всего важнее — действия «недостойных» мирян, которые не только недостойно причащаются (№ 112, 155), но и не постыятся, не каются, не посещают храм (упоминание глав приведено Яковлевым, с. 252, 269). Слово защитительно известно по списку XIV в., притом, как увидим дальше, достаточно специфичному; это, именно, «Слово о лживых учителях», 71-я глава старшего типа Измарагда. Вводя Измарагд в литературу стригольников, мы тем самым сдвигаем с привычных устоев понятие о ней. Становится ясным, почему можно искать ее и не находить, если ожидается что-либо резко отступающее от церковно-православной догмы. Такие ожидания не могут оправдаться, раз стригольническая литература состоит по преимуществу из старых учительных памятников, с давних пор входивших в «почитание книжное». Очевидно из тона и содержания полемики, что стригольническая книжность не вызывала возражений по существу. «Словеса» этих книг было «сладко слышати христианом», после чего поясняется еще явственнее: стригольники соблазнились в книжном писании, совратив и других, хотя для людей правоверных то же самое «...книжное почитание... — недвижимо спасение. Всякъ бо, почитаа книжная писаніа безъ смиренія и кротости, ища кого укорити чимь, и темь впадаеть въ ересь, и бывають ему соблажненію камень, и на жизнь вданаа ему заповедь обретается ему въ смерть»²³. Не может быть двух мнений о свойстве подразумеваемой здесь книжности: ее признавала, не могла не признавать и церковь.

²³ Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1. 2-е изд. СПб., 1908. Стлб. 227.

Далее, по самой своей природе, опять-таки со слов первоисточников (в данном случае особенно из грамоты патриарха Нила, 1382 г.), движение было слишком ортодоксальным и консервативным, чтобы ожидать от его литературы каких-нибудь специфических признаков. Людям, взявшим на себя охрану канона, остались чужды образовательные интересы, одинаково — с элементами ли научной схоластики или религиозной гностики. 1. Оставаясь начетчиками, эти люди имели дело с книжным арсеналом, общим у них и у их противников. Только в таком русле шла и могла идти полемика.

Показания литературы в типе, представленном ранним Измарагдом, подтверждаются со стороны несколько иного типа книжной продукции, принадлежащей заведомо стригольническому району и времени разгара движения. К сожалению, псковская и новгородская письменность XIV—XV вв. в своих сохранившихся остатках дает очень скудный для этого материал, так как сборники «неопределенного состава», т.е. не стеснены традиционными рамками, а стало быть, проявляющие наибольшую инициативу по своему подбору статей, среди упомянутых остатков встречаются крайне редко.

Характеризуемая ниже рукопись, сборник Ленинградской Гос. Публичной библиотеки, Софийского новгородского собрания № 1262, является без сомнения уникальной. В научный оборот данный сборник вошел давно. Так, отсюда были изданы: «Слово поучение иерусалимское» (Луки Жидяты) и поучение Феодосия Печерского к келарю²⁴; три «слова» против язычества²⁵; «Устав о среде и пятнице»²⁶; «Послание Есифея к детям и братии»²⁷. Отсюда же был извлекаем обильный материал для характеристики языка Пскова и его обла-

²⁴ Макарий (митр.). История русской церкви. Т. II.

²⁵ Летописи русской литературы и древности. Т. IV. М., 1862. Отд. III. С. 107—112.

²⁶ Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 1918. С. 59—63; 248—255; также (варианты к тексту) С. 271—276.

²⁷ См.: Смирнов С.И. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1912 // ЧОИДР. Отд. III, С. 187; Никольский Н.К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности. СПб., 1907. С. 135—140.

сти. Если, несмотря на все соприкосновения с рукописью, до сих пор отсутствует в печати описание ее состава, то в этом причинно (помимо того обстоятельства, что надолго осталось недоизданным описание новгородского Софийского собрания) слишком библиографичное, так сказать, ее использование: интерес к ее той или иной статье был слишком оторван от впечатлений, какие дает она же, но в своем целом. Здесь говорится, конечно, о впечатлениях литературных, связанных с идеологией непосредственно, на основе уже имеющегося описания языковедного. Последнее не оставляет сомнений в псковской стихии, фонетически чрезвычайно ярко окрасившей собранные в книгу статьи²⁸. Что рукопись происходит из псково-новгородского района, говорят записи о принадлежности, начиная с XV в., новгородскому Видогощинскому монастырю. В Софийскую казну, т.е. в кафедральное книгохранилище, она попала, по-видимому, очень поздно, так что по крайней мере два века ее жизни протекли в подгородном новгородском монастыре. Важно было бы знать, на какое время приходится испытанные сборником крупные утраты. Вероятнее, что они имели место, пока были действительны, в смысле их одиозности, мотивы, рассеянные и по сохранившейся части сборника; например, показательны дефекты «Власфимии», переводного (с греческого) трактата против «святокупства», который все же и при дефектах занимает свыше трети всего объема рукописи. И по материалу (чередование пергамента и бумаги) и по характеру письма (старший русский полуустав) сборник Соф. 1262 относили обычно или концу XIV, или началу XV в. Детальный палеографический анализ при помощи филиграней бумажной части рукописи позволяет относить ее, однако, к восьмидесятым годам XIV в.²⁹ Что касается среды, из которой вышел сборник, то она была хотя и книжная, располагавшая нешаблонным подбором статей, но чуждая орфографической моде, владевшей уже в конце XIV в. псков-

²⁸ См.: *Каринский Н.* Язык Пскова и его области в XV веке, СПб., 1909. С. 129–139.

²⁹ По авторитетному определению Н.П. Лихачева, сделанному устно, в связи с настоящей работой, еще в 1921 г.

скою письменностью³⁰. В правописании Соф. 1262 отмечают полное отсутствие югославянского влияния³¹. Почерк, во всяком случае, не школьный³². Судя по общему облику книги, она писалась не на заказ, а для собственного, домашнего чтения. Изготавливая книгу, предпочитали, кажется, пергамен бумаге, но не располагали средствами или, вообще, возможностью для того, чтобы иметь хороший пергамен, без лакун. Все это, вместе взятое, приводит к мысли, что от Соф. 1262 следует ожидать более или менее яркого отражения эпохи, что эта рукопись, иначе говоря, служит хорошим рупором для переживавшихся во Пскове и его области, под конец XIV в., идейных интересов. Действительно, если состав Соф. 1262 не может претендовать на роль прямого книжного наследия сектантов, которое руководитель движения переписал «на помощь ереси своей», то все же с очевидностью идеологически близок их среде, и элементы того, что составляет искомую стригольническую литературу, в нем представлены обильно. На общем учительно-каноническом фоне здесь довольно часто повторяются мотивы, образующие также идейную канву старших типов Измарагда. Мотив «достойного причащения» трактуют: послание Есифа, выпись «яко не подобает сблзняться о службе святых даров», направленная против стригольнических понятий о недостойности, отрывок из «Слова... о том, како первое погании веровали в идолы», Предсловие честного покаяния, Поучение Феодосия Печерского к келарю. Рядом звучит другой часто повторяемый мотив, пиетета перед «книжным почитанием», причем связуется обычно с мотивом невежества, неучительности духовенства. Упреки последнему в плохом исполнении своего долга, в невежестве и лихоимстве, характеризуя, например, толковое «Сказание Григория Богословца папы римского (sic!)», достигают наи-

³⁰ См.: *Шахматов А.А.* Несколько заметок об языке псковских памятников XIV–XV вв. (рецензия на вышеупомянутую книгу Н.М. Каринского) // ЖМНП. 1909. № 2.

³¹ См.: *Каринский Н.* Указ. соч. С. 131.

³² Старший русский полуустав. Письмо вообще изобилует описками, что также говорит за «нешкольность» писавшего или писавших (скорее — один писец).

большей остроты в текстах Власфимии и Слова о лживых учителях (Л. 35–49, 87–97, 106–108 об.). В качестве образца, роднящего друг с другом Соф. 1262 и проповедь сектантов, следует указать еще (помещенное без заглавия) «Слово святых отец о праздновании духовном и о пьянстве». На первый взгляд специально сектантского, псковско-новгородского в этом «слове», восходящем по имеющимся текстам к XII в., ничего нет. И тем не менее, оно вполне уместно, как источник и материал для стригольнической проповеди. Автор поучает воздерживаться, особенно в господские праздники, «...тело кормлще земнымъ брашноомъ, а дшю дхвншь брашно. То же брашно въ съсудехъ лежитъ книжныхъ. снесено съ нбси. и еже есть учение книжное, ситом же брашне есть речено. иже и гт еть ед хлебъ англъскый ясть человекъ... Да что бо ны недостава кеть въ стіиъ писании. И паки рече упиють сдес ибилие дому моего. Дом бии бо есть цркы. а питие книжнага словеса. А еже упиють ся рекше умудртсв...» и т.д. У стригольников мы встречаем рационалистическое развитие того же самого мотива. Сектанты «отлучали худоумных от причастия», ссылаясь на недостойнство священников, но не противопоставляя причастию чего-либо иного кроме своего писания книжного. Недаром же и обращающийся непосредственно к сектантам («вы, стригольницы!») полемист начинает с параллели между змием искусителем и Карпом стригольником: оба, и змий и стригольник, отлучили людей от «древа животного», указав им на «древо разумное» (библейское «познания добра и зла»).

По свидетельству того же полемиста, образовавшие секту и особую от церкви общину опирались на текст (I Тимоф. III, 7), согласно которому апостол Павел «и простому человеку повеле учить». Этот вывод к проповеди мирян как нельзя более ярко и в сопутствии резких обличений духовенства делается Словом о лживых учителях. Непереводность этого Слова (заимствования из Златоструя), равно как и то, что оно русское (в нем перечень «неудобь исцелимых» грехов, включающий русскую языческую обрядность, ссылка как на источник на русское «Предсловие чистого покаяния»), бесспорна. И вот оно-то, появляясь впервые в псковском списке кон. XIV в.,

неприемлемо в устах церковного проповедника, а кастовому характеру иерархии враждебно. Когда духовенство «возволчилось» и небрежет об овцах, говорится в нем, вперед обязаны выступить книжники-простцы: «егда, пастуша възволчатся. тогда подобаеть овци извце паствити. въ дн глада насытяться. рекше близь смъртнаго дни. не сущю «еппоу ни учтлю. да аще добре научить и простыи и то добр». Поучение дает богатый подбор ссылок в пользу проповеди мирян, не ограничиваясь только толкованием писания, но прибегая и к причте. Среди его ссылок особенно интересны две: «...моисеи нес гль блше но стли ставлше и учаще. елдадь и молдадь въ зборе учаща люди, и взавидевъ имъ Гсъ навгинъ поведи Моисею. Моисеи рече кгда (sic) ты имъ и завидиши не дхъ ли научи вса проричати. егда будетъ има даль дхъ стыи. Многоже наказа стмъ дхiiъ. и зверемъ. благовестовати на ползу члвкомъ». — «...того ради павель агиль рече. подобаеть убо стлемъ послушество имети w внешняхъ. Ведомо же боуди послушание есть оучение, а внешний же соуть иже не имуть ни ереиства ни дигаконьства но певци или четци соуть» (Л. 106—106 об.). Не к таким же ли, в сущности, выводам пришли псково-новгородские сектанты, которые, в глазах своих противников «ни священия имуши, ни учительского сана, сами ся поставляют учителя народа, от тщеславия и высокоумия»? Занимающая значительную часть Соф. «Власфимия» была обследована по полному списку (нач. XVI в., б. Казанск. дух. академии № 1085, поступил также в Ленинград. публичную библиотеку) Пл. П. Соколовым³³. Но еще раньше Н. К. Никольский, по поводу «Послания Есифа к детемі и братии», упомянул об ее наличности в новгородско-софийском сборнике. Догадка же (Соколова), что своими главами «Власфимия» служила тверским противникам митрополита Петра и что именно в связи с тем спором появился ее переводный текст, приобретает себе существенную точку опоры только теперь, когда, во-первых, можно вскрыть созвучие «Власфимии» с другими статьями Соф. 1262 и, во-вторых, устанавливается историче-

³³ См.: Соколов Пл. П. Русский архиерей из Византии и право его назначения до начала XV века. Киев, 1913.

ская обстановка передвижения стригольнической идеологии во Псков и Новгород из Твери. Не подлежит сомнению и пережитое сродство текста «Власфимии» ко времени формирования рукописи Соф. с мотивами стригольничества, которые она, т.е. «Власфимия», не впервые, конечно, сопровождает в местной письменности. Так, обратим внимание на повторяемость следующего мотива, варьируемого Софийскою «Власфимией»: «мне же слезы приходять кгда слышу в нашей црви некия услышу некия и немы црвньникъ немы црквники гліца. в на гліца. яко не суть си въ стхъ. некия гліца. яко не глхутся книгахъ писана» (Л. 107 об.), «си въ стхъ книгахъ» (Л. 92), в составе «Слова о живых (в составе «Власфимии») учителей». Не менее нагляден другой след освоения «Власфимии». Страницу с ее же текстом оклеена (внутри) нижняя доска переплета Соф. 1262, причем без редакционных отличий повторяется вписанное в книгу. При этом в некоторой части упомянутой страницы обклейкою текст не только дублируется, но — по отношению к XXV главе «Власфимии», именно новелле Андроника Палеолога (начин.: «царь и причетници града того в трех чинах избрание да сътворят») — выписывается в третий раз (Л. 72 об., обклейка). Стало быть: мы встречаемся в современной разгару стригольничества псковской рукописи с размножением того самого канонического документа, который служил, как думали, обоснованием еще для тверского монаха Акиндина³⁴. Состав Соф. 1262, сборника глубоко бытового, обязывает учесть все, вплоть до пергаменных обрезков, использованных в нем кое-где в качестве скрепы листов при переплетении, — имея в виду несомненную современность переплетения сборнику. Обращает на себя внимание скрепа (Л. 92–92 об.), изъятая из недописанных наполовину листов пергамена, со следующим чтением: «Пръгыи несквернии безначальный (далее на обороте скрепы:) ...же дела явля внегда спасеную стрть приять пода... намъ образъ смирения грешн...». Это не что иное, как начало и дальнейшие купюры молитвы, помещавшейся в Цветной Триоди на предмет произнесения во время троицкой вечерни. Припом-

³⁴ См.: *Смирнов С.И.* Древнерусский духовник // ЧОИДР. 1914. С. 255–256.

ним, что одна из молитв той же вечерней службы (с формулой: «и тебе, земле мати, согреших душою и телом») указывалась, как возможный импульс к стригольнической исповеди земле. Простое ли совпадение в данном случае, или нет, т.е. Соф. 1262 даже переплетался, так сказать, на почве, удобренной стригольническими текстами, — остается, конечно, не решенным. Как бы то ни было, если здесь и случайность, то случайность, весьма кстати дополняющая впечатления от рукописи. Резюме всему наблюденному относительно Софийского сборника:

не являясь вышедшим непосредственно из-под сектантского пера, он весьма последовательно несет в себе стригольнические интересы, что сказалось на вариациях определенных, связуемых с «ересью» тем, другими словами — на литературной насыщенности мотивами раннего Измарагда и «Власфимии».

Вообще Софийский сборник в значительной мере сохраняет физиономию стригольничества как такого рода комплекса понятий, который исходил из прямолинейного пуризма догмы, почему, собственно, и ассимилируются столь легко элементы стригольнической книжности, лишь с трудом поддаваясь выделению. Обрисованная выше история движения со своей стороны, пояснив, насколько глубоко его прошлое и насколько оно туземно; даже осуществившийся его переход с верхов тверского общества начала XIV в. в псковскую и новгородскую демократию конца XIV в. нейтрализовался до поры до времени консерватизмом, присущим строго охранительной идеологии.

Список сокращений:

ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения
ПСРЛ — Полное собрание русских летописей
ЧОИДР — Чтения Общества истории и древностей российских

Литература

Боцяновский, В.Ф. Богоискатели. СПб.; М.: Т-во М.О. Вольф, 1911. 268 с.
Веселовский, А.Н. Опыты по истории развития христианской легенды: Эпистолия о неделе // ЖМНП. 1876. № 3. С. 50—116.

- Гальковский, Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. II. М.: Печатня А.И. Снегиревой, 1918. 316 с.
- Герберштейн, С., барон.* Записки о московитских делах СПб.: А.С. Суворин, 1908. 383 с.
- Летописи русской литературы и древности, издаваемые Н. Тихонравовым. Т. 4. М.: Тип. Грачева и К°. 1862. 112 с.
- Каринский, Н.М.* Язык Пскова и его области в XV веке. СПб.: Тип. М.А. Александрова, 1909. 207 с.
- Макарий, (митр.)* История русской церкви, Т. II. СПб.: Тип. Имп. акад. наук, 1874. — 529 с.; Т. IV. СПб.: Тип. Р. Голике, 1886. 388 с.
- Марков, А.В.* Определение хронологии русских духовных стихов в связи с вопросом об их происхождении // Богословский Вестник. 1910. № 6. С. 357–367; № 7/8. С. 415–425; № 10. С. 314–323.
- Марков, А.В.* Бытовые черты русских былин // Этнографическое обозрение. 1903. № 3–4.
- Марков, А.В.* К вопросу о национализации иноземных поэтических сюжетов. Сказание о молодце и девице // Этнографическое обозрение. 1904. № 2.
- Неселовский, А.З.* Чины хиротесий и хиротоний: Опыт историко-археологического исследования. Каменец-Подольск, 1906. 375 с.
- Никитский, А.И.* Очерк внутренней истории церкви во Пскове // ЖМНП. 1871. № 5.
- Никольский, Н.К.* Материалы для истории древнерусской духовной письменности. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1907. 168 с.
- Памятники древнерусского канонического права. Русская историческая библиотека, изданная Императорской типогр. ... Памятники древнерусского канонического права: ч. 1 — [ред. А.С. Павлов]. 2-е изд. СПб.: Тип. М.А. Александрова, 1908.
- Покровский, А.А.* Древнее псково-новгородское письменное наследие. М.: Синод. типогр., 1916. 282 с.
- ПСРЛ. Т. IV. 1-е изд. Новгородские и псковские летописи. СПб.: Археографическая комиссия. Тип. Эдуарда Праца, 1848. 372 с.
- ПСРЛ. Т. IV. IV Новгородская летопись. Пг.: Б.и., 1915. 376 с.
- ПСРЛ. Т. VII. СПб.: Б.и., 1856. 345с.
- ПСРЛ. Т. X. СПб.: Типография мин-ва внутр. дел, 1885. 244 с.
- ПСРЛ. Т. XV. 2-е изд. Пг., 1922. 242 с.
- Седельников, А.Д.* Песня о Щелкане и близкие к ней по происхождению // Художественный фольклор. Т. IV–V. М., 1929. С. 36–52.
- Седельников, А.Д.* Псковские писцы XIV в. и фольклор // Slavia. Прага, 1927. С. 64–98.
- Серебрянский, Н.И.* Древнерусские княжеские жития (Обзор ред. и тексты). М.: О-во истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1915. 494 с.
- Смирнов, С.И.* Древнерусский духовник. М.: Синод. типогр., 1913. 293 с.
- Срезневский, И.И.* Памятники русского языка и письма: В 3 т. Т. 2. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1882. 392 с.
- Соколов, Пл.П.* Русский архиерей из Византии и право его назначения до начала XV века. Киев.: тип. И.И. Чоколова, 1913. 578 с.

- Тихонравов, Н.С.* Литографированное издание лекций 1880-х годов. Б.м., Б.г.
- Успенский, Ф.И.* Очерки по истории Византийской образованности // ЖМНП. 1892. № 1, 2.
- Шахматов, А.А.* Несколько заметок об языке псковских памятников XIV–XV вв. // ЖМНП. 1909. № 2.
- Яковлев, В.А.* К литературной истории древнерусских сборников. Опыт исследования «Измарагда». Одесса: Тип. Шт. Войск Одесского военного округа, 1893. 301 с.

М. В. Дмитриев (ЦУБ МГУ/ЛМИ ВШЭ)

Ответ православной культуры Восточной Европы на вызов протестантизма в середине XVI в.: пример посланий старца Артемия¹

Аннотация: В статье изучено, как вероучительные особенности протестантизма понимались и квалифицировались старцем Артемием, церковным деятелем Московской Руси, бежавшим от преследований в Речь Посполитую в середине XVI в. Анализ посланий Артемия показал, что протестантизм воспринимался им односторонне и искаженно оттого, что конфессиональный язык православной культуры той эпохи оказался кардинально отличным от языка западнохристианской культуры.

Ключевые слова: Реформация, протестантизм, православие, Речь Посполитая, Восточная Европа, Украина, Белоруссия, Московская Русь, XVI в.

M. V. Dmitriev

Response of the orthodox culture of eastern Europe to the challenge of protestantism in the middle of the XVI century: an example of messages of an old Artemia

Annotation: article is dealing with how the confessional peculiarities of Protestantism were perceived and qualified by starets Artemiy, a Churchman of Muscovy, who fled from persecutions to the Polish-Lithuanian Commonwealth, in the middle of the XVIth century. Analysis of Artemiy's epistles has resulted in the conclusion that the Protestant doctrine was understood one-sidedly and with great distortions because of the substantial divergences in very confessional languages of Eastern and Western Christian tradition in the XVIth century.

Keywords: Reformation, Protestantism, Orthodoxy, Eastern Europe, Polish-Lithuanian Commonwealth, Ukraine, Belarus', Muscovy, XVIth century

Европейский протестантизм стал важным фактором развития религиозно-общественной жизни не только в польских и литовских, но и в украинско-белорусских

¹ В данной научной работе использованы результаты проекта «Восток и Запад Европы в Средние века и раннее Новое время: общее историко-культурное пространство, региональное своеобразие и динамика взаимодействия», выполненного в рамках программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2016 г.

землях Речи Посполитой в XVI в. Известно, в частности, что протестанты (как в Польше, так и вне ее) предпринимали шаги для развертывания миссионерской деятельности среди православного населения Речи Посполитой и России. Большая роль в этом отводилась распространению среди православного населения протестантских печатных изданий². Одним из самых важных для религиозной истории украинско-белорусских земель эпизодов такого рода было издание Шимоном Будным катехизиса на “русской мове”³. Следы этой пропаганды в православных областях Восточной и Юго-Восточной Европы изучены пока недостаточно⁴.

Существуют разные оценки степени широты и глубины проникновения протестантизма в культуру православного населения Речи Посполитой. И. Власовский, например, считал, что «в религиозном отношении реформация имела среди нашего народа очень-очень малые успехи»⁵. Накопленные к сегодняшнему дню данные свидетельствуют скорее об обратном⁶.

С другой стороны, «ересь Феодосия Косого», возникшая в России на рубеже 1540-х и 1550-х гг., со второй половины 1550-х гг. слилась с религиозным нонконформизмом протестантского типа в украинско-белорусских землях. Самое

² См.: *Benz E.* Wittenberg und Byzanz. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der Östlich-orthodoxen Kirche. München, 1971. S. 51–58, 184–189.

³ [Будный Симон]. Катихисисъ то есть наука стародавняя христианская от светого писма для простых людей языка руского в пытанияхъ и отказехъ собрана. Несвиж, 1562. О Будном см.: *Pietrzyk Z.* Szymon Budny (Budnaeus) // *Bibliotheca dissidentium*. Т. XIII. Antitrinitaires polonais II. Baden-Baden, 1991; *Kot St.* Szymon Budny, der grosste Häretiker Litauens im 16. Jahrhundert // *Wiener Archiv für Geschichte des Slaventums und Osteuropas*. Bd. II. Studien zur Alteren Geschichte Osteuropas. Festschrift für H.F. Schmid. Graz-Köln, 1956; *Kamieniecki J.* Szymon Budny, zapomniana postać polskiej reformacji. Wrocław, 2002.

⁴ См., например: *Kawecka A.* Kancjonały protestanckie na Litwie w wieku XVI // *Reformacja w Polsce*. R. IV. 1926. S. 128–139.

⁵ *Власовський І.* Нарис історії української православної церкви. Т. 1. Нью-Йорк, 1955. С. 227 (в целом о роли Реформации в истории Украины: с. 226–231). Обзор других точек зрения: *Дмитриев М. В.* Православие и Реформация. Реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI века. М., 1990. С. 10–13 (далее. — *Дмитриев*, 1990).

⁶ См.: *Дмитриев*, 1990.

судьба русских диссидентов и их украинско-белорусских последователей в 1560-е гг. указывает на интеграцию противощерковного движения, выросшего из православной среды, и польско-литовского протестантизма. Восточнославянские «еретики», судя по дошедшим отрывочным сведениям, становились проповедниками протестантских общин и вели агитацию среди православного населения. Ряд фактов такого рода ясно засвидетельствован источниками⁷.

Вряд ли можно сомневаться, что будут обнаруживаться все новые и новые следы влияния протестантских учений и местных религиозных вольнодумцев на православную культуру Восточной Европы. Наверняка со временем будут обнаружены новые сведения о польских протестантских общинах в украинско-белорусских землях. Особенно перспективно в этом отношении обследование уцелевших городских и земских книг, начатое О. Левицким и позволившее обнаружить очень много нового об арианских общинах в украинских землях в первой половине XVII в.⁸

Европейский религиозный кризис XVI в. поставил перед верующими вопросы, которые или находились прежде на периферии религиозного сознания, или вообще не вставали. Приведем характерный, как кажется, пример. В конце 1560-х гг. Иван Зарецкий, староста упитский и один из лидеров виленского православного братства, обратился к московскому эмигранту старцу Артемию⁹ с просьбой написать о «новопро-

⁷ Дмитриев, 1990; Дмитриев М.В. «Єресь гусів» и «єресь Феодосія Косого» в українсько-білоруському релігійному житті третьої чверті XVI ст. // Вісник Львівського університету. Серія історична. Вип. 37. Ч. 1. Львів, 2002. С. 122–144.

⁸ Левицкий О. Социнианство в Польше и Юго-Западной Руси в XVI и XVII вв. Киев, 1882 (=Киевская старина. 1882. № 4–6).

⁹ Старец Артемий был заметным церковным деятелем Московской Руси в середине XVI в. Он считается виднейшим представителем «нестязателей» этой поры. В середине 1550-х гг. он был обвинен в ереси, сослан в Соловецкий монастырь и бежал оттуда в украинско-белорусские земли Речи Посполитой. Здесь Артемий стал активным участником религиозно-общественной жизни, приобрел большой авторитет и в ряде сочинений ответил на вероучение протестантов. О старце Артемии см.: Вилинский С.Г. Послания старца Артемия (XVI века). Одесса, 1906 (далее – Вилинский, 1906); Зимин А.А. Дело старца Артемия // Зимин А.А. И.С. Пересветов и его современники. Очерки по истории рус-

зьявших ересях». Он спрашивал: должна ли в христианской церкви совершаться литургия? «Люторы» утверждают, что это — «чары» и что евхаристия («заколение агнцы») есть вещь, противная Богу. При этом «люторы» опираются на послание ап. Павла к евреям. Зарецкий ставил и вопрос об иконопочитании и культе святых: подобает ли почитать иконы и поклоняться им? можно ли призывать святых на помощь нашему спасению? имеют ли они дерзновение молить Бога о нас и наших прегрешениях? отпускаются ли наши грехи по их молитвам¹⁰? В этих вопросах выявляются некоторые «болевые точки» конфессионального самосознания, разбуженной протестантской пропагандой. При этом подчеркнем, что речь идет о мирянах, а не одном лишь духовенстве.

Следует, однако, подчеркнуть, что проблема «Реформация и украинско-белорусское православие» не сводится к вопросу о распространении протестантизма в восточных землях Речи Посполитой и протестантском воздействии на православную культуру. Одна из других интереснейших сторон опыта взаимодействия православной культуры Восточной Европы с протестантизмом — выявление в ходе этой встречи тех конфессиональных особенностей нормативных православно-византийских традиций, которые — как это и продемонстрировал начавшийся диалог с протестантизмом — играли очень существенную роль в «переживаемом христианстве» (*christianisme vécu*¹¹) православных жителей Речи Посполитой.

ской общественно-политической мысли середины XVI века. М., 1958. С. 153–168 и по указателю; *Schulz G.* Die theologieggeschichtliche Stellung des Starzen Artemij innerhalb der Bewegung der Besitzlosen in Russland der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Erlangen, 1980 (=Oikonomia. Quellen and Studien zur Orthodoxen Theologie. XV); *Dmitriev M.* Dissidents russes. II. Matvej Baskin, le starec Artemij. Baden-Baden, 1999 (=Bibliotheca dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles / Ed. par A. Séguenny. T. XX); *Калугин В.В.* Артемий // Православная энциклопедия. Т. 3. Анфимий — Афанасий. М., 2001. С. 458–462.

¹⁰ [Артемий]. Послания старца Артемия. Изд. П.А. Гильтебрант // Русская историческая библиотека. Т. IV. СПб., 1878 (Памятники полемической литературы в Западной Руси, I). Стб. 1273–1274 (далее — Послания старца Артемия).

¹¹ Различение между «christianisme prescript» и «christianisme vécu», благодаря Ж. Делюмо, стало одним из центральных принципов французской

В настоящей статье предпринята попытка продемонстрировать релевантность и значение названного аспекта проблемы «протестантизм и православие» на примере противоположных посланий старца Артемия.

Но прежде следует напомнить о том, как Реформация разворачивалась в польских землях¹².

Реформация в польских землях

В XVI в. Польша стала ареной острых религиозно-общественных конфликтов одновременно с Западной и Центральной Европой. Главной особенностью польской Реформации было то, что она опиралась преимущественно на шляхту. Это предо-

школы историко-религиозных исследований начиная с 1960-х гг. (см.: *Delumeau J.* Le Catholicisme entre Luther et Voltaire. Paris, 1971 (Nouvelle Clio); *Delumeau J.* Un chemin d'histoire. Chrétienté et christianisation. Paris, 1981).

¹² Самая полная синтетическая работа: *Schramm G.* Der polnische Adel und die Reformation. 1548–1607. Wiesbaden, 1965. На русском языке: *Жукович П. Н.* Кардинал Гозий и польская церковь его времени. СПб., 1882; *Любович Н.* История реформации в Польше. Кальвинисты и антитринитарии. Варшава, 1883; *Любович Н.* Начало католической реакции и упадок реформации в Польше. Варшава, 1890; *Кареев Н. И.* Очерк истории реформационного движения и католической реакции в Польше. М., 1886; *Подокшин С. А.* Реформация и общественная мысль Белоруссии и Литвы. Минск, 1970. См. также: *Knoll P. W.* Poland // The Oxford Encyclopedia of the Reformation / Ed. by H. J. Hillerbrand. New-York; Oxford, 1996. Vol. 3. P. 283–288; *Tazbir J.* Świt i zmierzch polskiej Reformacji. Warszawa, 1956; *Tazbir J.* Reformacja w Polsce. Szkice o ludziach i doktrynie. Warszawa, 1993; *Kosciól w Polsce. T. 2. Wieki XVI–XVIII* / Pod red. J. Kloczowskiego. Kraków, 1970; *Wojak T.* Szkice z dziejow reformacji w Polsce XVI i XVII w. Warszawa, 1977; *Hein L.* Italienische Protestanten und Ihr Einfluss auf die Reformation in Polen während der ersten Jahrzehnte vor dem Sandomirer Konsens (1570). Leiden, 1974; *Jobert A.* De Luther à Mohila. La Pologne dans la crise de la Chrétienté, 1517–1648. Paris, 1974; *Tollet D.* Religious coexistence and competition in the Polish-Lithuanian Commonwealth c. 1600 // Cultural Exchange in Early Modern Europe. Vol. 1. Religion and Cultural Exchange in Europe, 1400–1700 / Ed. By H. Schilling and I. G. Toth. Cambridge, 2006. P. 64–87; *Tatarenko L.* Pluriconfessionnalité et politique de tolérance: le cas de la Pologne // L'Europe en conflits. Les affrontements religieux et la genèse de l'Europe moderne, vers 1500 – vers 1650 / Sous la dir. de W. Kaiser. Rennes, 2008. P. 239–266; *Bruening A.* Unio non est unitas – Polen-Litauens Weg im Konfessionellen Zeitalter (1569–1648). Wiesbaden, 2008.

пределило и быстрый успех протестантских движений в середине XVI в., и их неустойчивый характер.

Другой специфической чертой Реформации в Польше было существование здесь в течение длительного времени политики относительной религиозной терпимости¹³, благодаря которой в Польше надолго укоренились радикально-реформационные течения, прежде всего антитринитаризм¹⁴.

Предвестником польской Реформации был, как это давно признано в историографии, гусизм¹⁵. Уже во второй половине XV в. он широко распространился среди польского населения, причем отклик находила не только программа умеренного крыла гусизма¹⁶, но и идеи таборитов. Странники чешских радикальных реформаторов встречались среди люблинского бюргерства¹⁷; в начале XVI в. Силезия стала ареной открытых выступлений под знаменем гусизма¹⁸. Он оставил заметный след в идейной жизни польского общества, особенно в творче-

¹³ О веротерпимости в Речи Посполитой много и часто пишут. Наилучшим введением в проблематику остаются, кажется, книги Я. Тазбира и З. Огоновского: *Tazbir J. Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII ww.* Warszawa, 1967 (англ. перевод: *Tazbir J. A State without Stakes: Polish Religious Toleration in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* / Transl. by A.T. Jordan. New York, 1973 (=The Library of Polish Studies, 3); *Ogonowski Z. Z zagadnień tolerancji w Polsce XVII wieku.* Warszawa, 1958.

¹⁴ Об антитринитаризме в Польше и Литве см.: *Wokół dziejów i tradycji arianizmu.* Pod red. L. Szczuckiego. Warszawa, 1971; *Tazbir J. Arianie i katolicy.* Warszawa, 1971; *Studia nad arianizmem* / Pod red. L. Chmaja. Warszawa, 1959; *Ogonowski Z. Socynianizm a Oświecenie. Studia nad myślą filozoficzno-religijną arian w Polsce XVII wieku.* Warszawa, 1966; *Szczucki L. Marcin Czechowic. Studium z dziejów antytrinitaryzmu XVI w.* Warszawa, 1964.

¹⁵ См.: *Małczyńska E. Postępowa ideologia na Śląsku w dobie husytyzmu i Reformacji* // Konferencja Śląska Instytutu historii PAN. T.I. Wrocław, 1954. P. 126–130; *Kolbuszewski K. Ruchy husyckie w Polsce i wpływ ich na piśmiennictwo* // *Reformacja w Polsce.* R. I (1921); *Zakrzewski W. Powstanie i wzrost Reformacji w Polsce. 1520–1572.* Lipsk, 1870. S. 3–18; *Bukowski J. Dzieje Reformacji w Polsce od wejścia jej do Polski aż do jej upadku.* T. I. Kraków, 1883. S. 45–54.

¹⁶ См.: *Kolbuszewski K.* Op. cit. S. 172–176.

¹⁷ См.: *Kossowski A. Protestantyzm w Lublinie i w Lubielskim.* Lublin, 1933. S.70–71; *Tworek St. Zbor lubielski i jego rola w ruchu ariańskim w Polsce XVI–XVII w.* Lublin, 1966. S. 25–26.

¹⁸ См.: *Dziewulski W. Społeczństwo śląskie a husyci* // *Odrodzenie i Reformacja w Polsce.* T.V. Warszawa, 1960.

стве Берната из Люблина¹⁹. Реформационные мотивы звучали в его высказываниях весьма отчетливо²⁰.

Реформационные идеи были близки тем, кто примыкал к кружку Якуба из Илжи²¹. Один из них, Шимон Жак, вел пропаганду среди рабочих горных рудников²². Сам Якуб из Илжи проповедовал культ физического труда, утверждая, что «детей христиан лучше обучать ремеслам, чем свободным искусствам, и готовить более к спасению, чем к идолослужению»²³.

На первых порах основной силой польского протестантизма стало бюргерство наиболее крупных городов²⁴. А. Брюкнер характеризовал реформационное движение первой половины

¹⁹ См.: *Kossowski A.* Protestantyzm w Lublinie i w Lubielskim. S. 21–23.

²⁰ В 1516 г. он писал: «Нам говорят: свято то, что власть приказывает. Но зачем тогда существует наш разум, который невозможно удержать от поисков истины? И что же за несчастная доля у христиан, если мы ради человеческих установлений должны отказаться от ясной правды!.. Кажется мне, что не следует признавать никаких установлений кроме евангельских, ибо такие установления неверны, излишни и переменчивы, как мы это видим на примере церковных декретов и других законов; один приказывает, другой его опровергает, один проклинает, другой — канонизирует... Христос — моя единственная надежда; я признаю человеческие обряды и вымыслы лишь настолько, насколько они поддерживают славу божью, но считаю их второстепенными по отношению к божественному откровению и Евангелию; наше спасение от них не зависит. Не все, что люди проклинают, Бог проклинает, не все, что ими освящается, свято» (Цит. по: *Brückner A.* *Ezopy polscy // Rozprawy Polskiej Akademji Umiejętnosci. Wydział filologiczny. Seria 2. XIX (XXXIV) (1902). S. 193–194).*

²¹ См.: *Szczucki L., Tazbir J.* *Wstęp // Literatura arianska w Polsce. Warszawa, 1959. S. XIV.*

²² См.: *Barycz H.* *U kolebki malopolskiego ruchu reformacyjnego // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. T. I. Warszawa, 1956. S. 17.*

²³ Цит по: *Barycz H.* *Z epoki Renesansu, Reformacji i Baroku. Warszawa, 1971. S. 254.*

²⁴ См.: *Bogucka M.* *Miasta w Polsce a reformacja. Analogie i różnice w stosunku do innych krajów // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. T. XXIV. Wrocław, 1979; Bulawa J.* *Walki społeczno-ustrojowe w Toruniu, w pierwszej połowie XVI w. Toruń, 1971; Dworzaczkowa J.* *Wprowadzenie reformacji do miast królewskich Wielkopolski // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. T.X. Warszawa, 1965; Gluechsmann S.* *Ruchy społeczne w Gdańsku w początkach Reformacji. 1522–1526. Warszawa, 1937; Schramm G.* *Danzig, Elbing, Thorn als Beispiele städtischer Reformation, 1517–1558 // Historia integra. Festschrift für E. Hassinger zum 70. Geburtstag. Berlin, 1977; Schramm G.* *Lublin und das Scheitern der städtischen Reformation in Polen // Kirche im Osten. XII (1969); Schramm G.* *Problem Reformacji w Warszawie w XVI w. // Przegląd historyczny LIV. 1963. Zeszyt 4. P. 557–569.*

XVI в. как «немецкое, лютеранское, бюргерское»²⁵. В 20-е гг. XVI в. Реформация иногда выходила за городские стены и приобретала характер народно-реформационного движения, развиваясь в деревне²⁶. Лозунги ее в этом случае радикализировались. Вот что, например, проповедовал Якуб из Башин около 1533 г.: «Не следует платить шляхте чинш или отработывать барщину, а также не следует ничего давать попам, пусть живут с добровольных пожертвований... Следует признавать власть князей и господ в городах, но шляхта не должна иметь таких больших владений»²⁷. Гданьский бунт 1525 г. и восстание крестьян в Самбии в том же году были отчасти связаны и с Реформацией.

В 40-е гг. XVI в. в Польше появились общины Чешских братьев, наследников гуситской традиции.

В середине XVI в. прочное место в шляхетской среде завоевал кальвинизм. Программа реформы церкви, которую отстаивали кальвинисты, стала частью программы экзекуционистского лагеря. Наибольшего успеха в борьбе за удовлетворение своих требований протестанты достигли в 1562–1563 гг. когда Пётрковский сейм предпринял ряд реформ, в том числе и в области церковно-религиозной жизни. Было решено прекратить выплату так называемых аннат Римской курии, отменить сбор десятины с шляхетских имений, освободить шляхту от церковной юрисдикции по каким бы то ни было вопросам, обложить церковные владения налогом на военные нужды государства. В эти же годы горячо обсуждался вопрос о созыве в Польше национального церковного собора и выходе из-под церковной власти Рима.

Одно время казалось, что Польша потеряна для Рима. Однако успехи реформационного движения оказались непрочными. Шляхта, удовлетворившись достигнутым, стала охладевать к протестантскому учению. В самом реформационном лагере произошел раскол: из кальвинистской церкви выделились общины антитринитариев. С другой стороны, с 1560-х гг. во всей Европе

²⁵ См.: *Brückner A.* Dzieje kultury polskiej. T. 2. Kraków, 1931. S. 126.

²⁶ См.: *Heck R.* Reformacja a problem walki klasowej chłopów śląskich w XVI wieku // *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*. T. VI. Warszawa, 1961. S. 47.

²⁷ *Heck R.* Ibid. S. 44.

католическая церковь перешла в контрнаступление. Завершились собиравшиеся с большими перерывами сессии Тридентского собора, начались фундаментальные реформы, духовенство было мобилизовано на активную борьбу с протестантами; созданный в 1540-е гг. орден иезуитов стал ударным отрядом Контрреформации. С 1564 г. иезуиты развернули деятельность и в Польше.

В этих условиях протестанты вынуждены были перейти к обороне. В 1570 г. кальвинисты, лютеране и чешские братья заключили союз для противодействия натиску католицизма, а в 1573 г. в момент вступления на престол Генриха Валуа им удалось добиться принятия сеймом и королем так называемого акта Варшавской конфедерации, которая гарантировала предоставление протестантам и вообще иноверцам религиозных свобод. В дальнейшем именно акт Варшавской конфедерации позволил в течение 80 лет сдерживать развертывание религиозных преследований в Речи Посполитой. С последней четверти XVI в. начинается спад реформационного движения в Польше. В течение первой половины XVII в. католическая Контрреформация постепенно отвоевывает (преимущественно мирными средствами) позиции, а в середине XVII в. одерживает окончательную победу.

Особую роль в развитии польской христианской культуры сыграли антитринитарии. Они называли себя «истинными христианами» или Польскими братьями. Противники именовали антитринитариев арианами. Их общины отделились от кальвинистской церкви в 1562–1565 гг., образовав так называемую младшую церковь. В 1560-е гг. на короткий срок в польском антитринитаризме возобладали близкие анабаптизму тенденции. Была предпринята попытка создать эгалитаристскую общину «истинных христиан» в Ракове. После краха этого предприятия ведущие идеологи Польских братьев отошли от радикальных лозунгов.

Послания старца Артемия

Как сказано выше, наша задача в том, чтобы увидеть, насколько в противополопротестантских посланиях старца Артемия проявились

конфессионально-специфические черты византийско-православных традиций культуры Восточной Европы при их встрече с протестантизмом в середине XVI в. Среди конфессионально-специфических типологических черт нормативного православного (святоотеческого) вероучения значительный вес имеют традиции *апофатического* богословия (и, шире, религиозной мысли вообще) и соответствующая им манера понимать соотношение Св. Писания и церковного предания²⁸. Та же проблема соотношения Св. Писания и церковной традиции стояла и в центре противоборства протестантизма и католицизма. Руководствуясь принципом *sola Scriptura*, основоположники и лидеры протестантизма рационалистически подходили к Библии, считая возможным вывести из нее одной ясные и «неопровержимые» нормы веры и церковного устройства, и соответственно отрицали вероучительный авторитет и патристики, и церковных соборов, и папства. Католическая церковь и Тридентский собор стояли на совершенно иных позициях, утверждая, что ключи к пониманию и толкованию Библии находятся в руках духовенства, соборов и пап. Византийско-православная традиция в трактовке того же вопроса исходит, упрощенно говоря, из принципа недоступности истинного смысла Св. Писания рациональному истолкованию средствами человеческого разума²⁹. Нас интересует, насколько именно эти восточнохристианские конфессиональные нормы заявили о себе при встрече православной культуры с Реформацией в XVI в. Несколько посланий

²⁸ Об апофатическом богословии см.: *Шмалый В.* Апофатическое (отрицательное) богословие // Православная энциклопедия. Т. 3. Анфимий – Афанасий. М., 2001. С. 134–140; *Lossky V.* Théologie mystique de l’Eglise d’Orient. Paris, 1944 (переиздание: Paris, 1977; англ. перевод: *Lossky V.* The Mystical Theology of the Eastern Church. London, 1957; русский перевод: *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991).

²⁹ Этой теме и проблеме посвящена громадная литература. Процитируем лишь И. Конгара, который писал, что схоластическое богословие “est demeurée étrangère à l’Orient qui, n’ayant pas eu de scolastique, ne connaitra non plus ni la Réforme, ni le rationalisme: les trois grands facteurs en raison desquels le catholicisme moderne a modelé son visage. Aussi l’Occident est allé vers une genre de connaissance analytique, de type, en somme, rationnel. Il a besoin de définir le contour exact des choses, de les voir, pour ainsi dire, l’une en dehors de l’autre” (*Congar Y.* Neuf cents ans après. Notes sur le “schisme oriental”. Chevetogne, 1954. P. 44–45).

старца Артемия, написанных в 1560-е гг., служат эмпирическим материалом для предпринимаемого зондажа.

В 1563 г.³⁰ Артемием было написано послание к известному протестанту Шимону Будному. В следующем, 1564 г.³¹, — еще одно, весьма обширное, послание к тому же Шимону Будному, озаглавленное в рукописи как послание «До Симона еретика Будного»³².

Послание к Ивану Зарецкому³³, видному представителю Виленского братства, старосте упитскому, помогавшему вместе с братом Зиновием Зарецким православному книгопечатанию в Вильно (их «умышлением и попечением» в 1575 г. в виленской типографии Мамоницей было издано Евангелие), было написано, видимо, в середине 1560-х гг. (до 1568 г.)³⁴.

Послание к князю Чарторыйскому³⁵ нужно относить также к 1560-м гг.³⁶

Пolemическое послание (а точнее — трактат) «К люторским учителям»³⁷ было написано в конце 1560-х гг.³⁸ Оно известно (под названием «На люторы») в двух других списках³⁹. А.И. Иванов ошибочно атрибутировал это сочинение Максиму Греку⁴⁰. В рукописи, опубликованной П. Гильтебрантом, отсутствует начало, сохранившееся в двух других списках⁴¹.

³⁰ Вилинский, 1906. С. 150.

³¹ Там же. С. 131.

³² Послания старца Артемия. Стб. 1287–1328.

³³ Там же. Стб. 1273–1287.

³⁴ Вилинский, 1906. С. 129–130.

³⁵ Послания старца Артемия. Стб. 1266–1273. Кто из трех известных в то время князей Чарторыйских был адресатом Артемия, остается неизвестным (Вилинский, 1906. С. 128).

³⁶ Вилинский, 1906. С. 127–128.

³⁷ Послания старца Артемия. Стб. 1201–1266.

³⁸ Вилинский, 1906. С. 127.

³⁹ Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. О XVII 71. Л. 152 об. — 270; Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Q 1493. На существование этих списков обратили внимание А.А. Зимин (Зимин А.А. И.С. Пересветов и его современники. С. 163. Прим. 155) и К. Роземонд (Rozemond K. Ivan Fedorov and starets Artemy // The Slavonic and East European Review. Vol. 63. 1985. No. 3. P. 418).

⁴⁰ См.: Иванов А.И. Литературное наследие Максима Грека. Л., 1969. С. 117–118.

⁴¹ Оно таково: «На люторы много... да оу.. преисполнения. О тщеславии от него же гордость, ибо от неподобнаго мнения презорьство родися. Его

Еще одно из известных посланий Артемия⁴² эмиграционно-периода адресовано, скорее всего, Евстафию Воловичу, видному сановнику Великого княжества Литовского, подканцлеру и надворному маршалку, троцкому каштеляну. Оно написано в конце 1560-х гг.⁴³

Послание старца Артемия к «вельможному князю»⁴⁴, согласно С.Г. Вилинскому, скорее всего было адресовано А.М. Курбскому и написано в последние годы жизни Артемия, около 1570 г.⁴⁵

С.Г. Вилинский установил, на какие источники опирались послания старца Артемия. Главными из них были «Подвижнические слова» Исаака Сирина, «Постническая книга» Василия Великого, «Богословие» Иоанна Дамаскина, «Пандекты» Никона Черногорца, сочинения Дионисия Ареопажита⁴⁶. Исааку

же ради хоульные помыслы возникоша. Сим же возрастшим от невнимания сердечного, глаголють уста его и яко от сего познаваем есть ложный учитель и лжепророк. От еже неправе учити от божественных писаний, но от своего сердца по хотению кождо и тоже не приходит избранному от себе на проповедь, како бо могут дерзнути на таковая, аще не послани будут. И яко не подобает прелщатись именем послушания, въ еже покаратися неприязни, но внимати опасно божию евангелию и святых апостол учению и прочих святых. Я же сим последуюм и тако искоушати души аще от Бога суть. И яко деяние предваряет видения, видение же необузвано действием страха божиа в погибель вносить человека. Сицевый бо чин презревше возгордеса нещии хотяше быти законооучители, не разумеюще же ниаже глаголють, ни от них же утверждаются. И яко все божественное писание тroyко глаголет. И яко писания многа суть, но не вся божествена. Тем же чтый да разумет. [Текст, который следует от этого места, восходит к молитве Манассии (*Rozemond K. Op. cit. P. 420–421*)] Господи вседержитель, боже вечный и безначальный иже благодати ради единого приведый от небытия в бытие всяческаа словом си вседетельным и духом оуст своих с расленным иже промыляя присно и съдержа, износиа по числу тварь свою и по имени взывая из последняя лета неизреченыя ради милости твоея падшее наше естество паки възвал еси схождением едиnorodного сына твоего, Господа нашего Исуса Христа. Иже обнови нам путь новъ и законъ ветхих заповедей свох оучением оупразднив, предасть (ся) же прегрешения наше и възскрес оправдания ради нашего его же язво...” (Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. О XVII 71. Л. 152 об. — 154 об.). С этого места начинается текст, опубликованный в издании посланий старца Артемия.

⁴² Послания старца Артемия. Стб. 1441–1448. Заголовок и имя адресата в рукописи отсутствуют.

⁴³ Вилинский, 1906. С. 153.

⁴⁴ Послания старца Артемия. Стб. 1328–1359.

⁴⁵ Вилинский, 1906. С. 132–134.

⁴⁶ Там же. С. 259–274 *passim*.

Сирину Артемий следовал в таких вопросах, как вопрос об «истинном разуме» и его связи с исполнением евангельских заповедей, о «деянии креста», о молитве. Василий Великий был важнейшим авторитетом для Артемия в вопросах монашеской жизни, иконопочитания, отношения к «лжеучителям» и «человеческому преданию». Влияние Иоанна Дамаскина определяло взгляд Артемия на важнейшие догматические вопросы. Творения Дионисия Ареопагита послужили базой для выработки отношения к Писанию и Преданию, догмату Троицы, иконопочитанию. «К разряду второстепенных источников» посланий Артемия Вилинский относит Ефрема Сирина, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Максима Исповедника и Григория Омиритского. «Вероятным» Вилинский считает и влияние Симеона Нового Богослова и Григория Синаита⁴⁷. Творения византийских богословов были известны Артемию, судя по всему, исключительно по славянским переводам. Среди русских авторов наибольшее влияние на Артемия оказал Нил Сорский, хотя оно было не так велико, как можно предположить⁴⁸. Идеи Вассиана Патрикеева и Максима Грека были, несомненно, хорошо знакомы Артемию, хотя прямые цитаты из их сочинений в посланиях Артемия отсутствуют⁴⁹.

Таким образом, Артемий в своих идеях оставался целиком внутри византийско-славянской духовной традиции, и даже неоригинальность многих его идей очень многое говорит о характере воззрений, внесенных им в украинско-белорусскую религиозную жизнь.

Проблематика соотношения Св. Писания и Св. Предания в посланиях старца Артемия 1560-х гг.

Программным для литовского периода биографии Артемия было его сочинение «К люторским учителям», написанное в конце 1560-х гг. Оно открывается повторением известной

⁴⁷ Вилинский, 1906. С. 274.

⁴⁸ См. Schulz G. Die theologiegeschichtliche Stellung des Starzen Artemij. S. 160–170 passim.

⁴⁹ Вилинский, 1906. С. 275.

формулы, заимствованной Артемием у Нила Сорского и выражавшей принцип критического отношения к традиции: писаний много, но не все божественны («возгордеса нецьи хотяще быти законооучители, не разумеюще же ниаже глаголють, ни от них же утвржаются. И яко все божественное писание тройко глаголет. И яко писания многа суть, но не вся божествена. Тем же чтый да разумет»⁵⁰). Ниже Артемий повторил, что неученые люди потому попадают под влияние протестантов, что не умеют отличить истинных преданий от человеческих вымыслов и не знают, что, хотя писаний много, не все из них божественны⁵¹. Оппоненты Артемия, по его словам, не понимают Писания, потому что научились словам Господним не от самого Бога, а от людей⁵².

Объясняя, как выбрать между «словом Господним» и «словом человеческим», Артемий развивает намеченное в московских посланиях учение о «духовном разуме». «Духовный разум», которым только и познается высшая мудрость, противопоставлен двум другим видам разума — душевному и плотскому. Духовный разум недоступен ни чувству, ни душевному разуму. Ибо душевный человек еще не имеет в себе Духа Божиего и не может рассуждать духовно. В силу этого не каждому дается способность и право проповедовать⁵³. Вопреки тому, что думают еретики, дар учительства дан далеко не каждому. Нужно знать время и меру для проповеди, а прежде чем ее начать, нужно проникнуть в суть божественных писаний. А для этого полезно уединение и безмолвие, к которому и призывает Артемий тех, кто желает правильно постичь смысл божественных писаний⁵⁴. Этот принцип подхода к Писанию противопоставлен тому, как его трактуют «еретики». Они указывают на те места в Писании, которые ставят под сомнение некоторые церковные обычаи и традиции, не понимая при этом, что одно слово Писания нельзя отделять от других. Разум человека трех-

⁵⁰ Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. О XVII 71. Л. 153 об.

⁵¹ Послания старца Артемия. Стб. 1212.

⁵² Там же. Стб. 1202–1203.

⁵³ Там же. Стб. 1216 сл.

⁵⁴ Там же. Стб. 1221–1223.

частен, в нем есть плотское, душевное и духовное — потому что и в природе человека есть преестество, естество и вышеестество; человеческое, праведное и преподобное. И многие, не понимая мысль Писания, выискивают в нем противоречия. Но на самом деле плотскому разуму недоступно в Писании то, что доступно духовному разуму. Приведя примеры многозначности Писания, Артемий заключает, что постигнуть его мудрость без соответствующего опыта невозможно. И если в нас есть истинное любомудрие, мы не должны превышать отведенной нам меры понимания. Нужно удержаться от гордыни и покаяться⁵⁵.

В заключительной части «Послания к люторским учителям» Артемий обращается напрямую к вопросу о соотношении Писания и Предания. Он признает, что среди церковных установлений есть такие, какие не названы в Писании. Но и они способствуют достижению духовного понимания заветов Господних и происходят от учителей, имевших от Бога дарование на учение. К таким установлениям относится и пост. Артемий обосновывает желательность и похвальность поста и безбрачия, хотя отмечает, что церковь брак не осуждает. «Брак прощен и сподобился благословения от Бога». Далее Артемий восхваляет уход от мира, безмолвие, жизнь в скиту, хотя признает, что этот путь доступен не всем. То, что нужно большинству — это покаяние и верное следование заветам Христа. Недостойное поведение некоторых монахов и священников не отменяет истинности христианского церковного учения. Не следует отказываться от церковных преданий, потому что Богу приятны и человеческие предания, если они приносимы с любовью и не противоречат его заповедям. Главное же состоит именно в выполнении заповедей. И «люторы» заблуждаются, утверждая, будто Христос уже выполнил за нас все требования Бога и поэтому добрые дела уже не нужны⁵⁶.

Вопрос об отношении к Св. Писанию возникает и в ряде других посланий Артемия.

⁵⁵ Послания старца Артемия. Стб. 1229–1235.

⁵⁶ Там же. Стб. 1253–1266.

В послании князю Чарторыйскому, как и в других случаях⁵⁷, Артемий подчеркивает, что рассуждает «не от своего же разума, но от самех божественных писаний святых и богоносных отец сказания»⁵⁸. Отвечая на просьбу А. М. Курбского написать опровержение «люторских ересей», Артемий говорит и о других просьбах такого рода, и о своей готовности ответить на каждый пункт «люторской ереси». Но в какой-то момент его постигло сомнение в своих силах, столь слабых в сравнении с «недостижимыми глубинами вод Божественных писаний»⁵⁹. Однако ведомый заповедью святых отцов «яко слова Божиа никтоже таити длъжен»⁶⁰, Артемий взялся за этот труд.

В послании к Евстафию Воловичу говорится, что, дабы не попасть под власть ложных учений, нужно «с многим тщанием испытovati истинны разум в божественном писании»⁶¹. Нынешние «развратители» Писания мудрствуют «по-жидовски», истолковывая Писание плотским, а не духовным разумом⁶². Они «приемлют бо слово наго от словес книжных, и оставляют прочая... и сим прелщают невнимающих»⁶³. Это особенно опасно теперь, когда в руках «богочеремников» и «христопродавцев» находятся некоторые храмы. Именно поэтому так важно тщательно и со смирением искать истинный разум в Писании⁶⁴.

В послании к Феодосию Косому Артемий обращается к теме дарования, позволяющего выбрать верный путь. Говоря о своих прежних заблуждениях, он пишет, что Бог не принуждает нашу волю, положив перед нами выбор между жизнью и смертью и поставив совесть для различения добра и зла. Но без дарования, данного Богом, мы не можем отличить хорошее от плохого и спотыкаемся как во тьме. Неученые люди не уме-

⁵⁷ Например, в «Послании к люторским учителям»: Послания старца Артемия. Стб. 1205.

⁵⁸ Там же. Стб. 1267.

⁵⁹ Там же. Стб. 1329 («...пораздевах свою грубость, многого ми невидения и забытия, и недостижения глубины вод Божественных писаний»).

⁶⁰ Там же. Стб. 1331.

⁶¹ Там же. Стб. 1442.

⁶² Послания старца Артемия. Стб. 1443.

⁶³ Там же. Стб. 1447.

⁶⁴ Там же. Стб. 1447–1448.

ют правильно понимать слова Писания и толкуют их каждый по своей воле, из чего и проистекают заблуждения. Это относится и к апостольским словам, что лучше жениться, чем разжигаться страстью⁶⁵.

В первом послании Шимону Будному⁶⁶ развивается принципиальная для понимания отличий православия и западного христианства тема непознаваемости божественных истин. Артемий пишет, что премудрому взору открываются и глубины писания, и тот факт, что этим глубинам нет меры. Конечная божественная тайна остается сокровенной. Поэтому, по словам Писания, не в словах правда Божия, а в силе подвига против зла. Существует мнение, будто в словах можно выразить всю евангельскую тайну. Выражая одну из характернейших черт православной традиции, Артемий считает такое мнение ошибочным. По словам Артемия, удивительно то, что такое мнение присуще не только людям простым и неученым, но и тем, кто имеет «вещный разум» (очевидно, что имеется в виду Шимон Будный, которого Артемий называет в преамбуле к посланию человеком, «обогащенным наивысшим смыслом и разумом», украшенным добрым обычаем⁶⁷). В этом Артемию видится уже не заблуждение, а искушение злых сил.

Очень любопытно и важно, что во втором послании к Будному Артемий приравнивает протестантских учителей к епископам. Критикуя протестантов, Артемий говорит, что те, кто любят зваться учителями и становятся епископами, неверно исповедуют Бога, отступаются от его дел, высокомерны и надуты великой гордостью. Они покушаются на переданные святыми апостолами уставы, разоряют христианскую веру, соблазнив некоторых из власть имущих и написав вместо божественных правил свои вымыслы и самозаконную лесь⁶⁸. Упоминание «епископов» в данном высказывании нельзя понять иначе, как обвинение в адрес православной иерархии, которая вместо «божественных правил» вводит «человеческие предания». Если

⁶⁵ Послания старца Артемия. Стб. 1420–1423.

⁶⁶ Там же. Стб. 1423–1432.

⁶⁷ Там же. Стб. 1423.

⁶⁸ Там же. Стб. 1290–1291.

это так, то в очередной раз выясняется, что и после эмиграции Артемий остался верен высказанному в Москве критическому взгляду на состояние церковной иерархии.

Вместе с тем в этом же послании Артемий дистанцируется от прошлого. Он просит Будного не гневаться, улашав слово правды. Артемий говорит, что и сам в свое время впал в искушение таких детских претензий на обладание истиной. На самом деле, вымыслы о достижении истинного разума — это сатанинское богоборство. Эти вымыслы берут начало в древних проклятых ересях Льва Исавра, введшего иконоборчество, и Константина Гноеименитого⁶⁹. Если бы их и ваш разум был истинен, обращается Артемий к протестантам, он должен был бы соответствовать мнению святых богословцев и вселенских учителей. Ибо нам следует идти по пути отеческих учений и опираться на правила св. отцов, а не соединяться с хулителями христиан. Следует, пишет Артемий, сохранять церковные предания и церковные обычаи («...потреба нам, гордость всяку отложившем, отеческим путем, иже от преподобных ног топтаным, ходити... Вся бо та божественная писания претваряють еретичестии отроци на свой прелщенный разум, не ведуще, яже по нужи или по смотрению некоему, временну бывше или бываемое, не подобает в закон обдржне приимати⁷⁰, разве всегда время таково найдет; но држжати законне церковная предания, яже всем обще от святого и поклоняемого Духа, комуждо в своем чину, правилы от святых апостол и богоносных отец възглашенная⁷¹»).

Это фрагмент, на котором необходимо задержаться. Казалось бы, Артемий признает авторитет церковного предания и обычая. Но что он под ними понимает? Как видно из его высказывания о епископах, речь не идет о признании авторитета церковной иерархии. Кроме того, как видно из последующих слов Артемия, церковное предание приравнивается к новозаветным заповедям и противопоставляется Десятословию

⁶⁹ То есть Константина V Копронима.

⁷⁰ См. объяснение понятия «в обдржжная принимать» в книге Г. Шульца (*Schulz G. Die theologiegeschichtliche Stellung des Starzen Artemij. S. 90–91*).

⁷¹ Послания старца Артемия. Стб. 1291–1292.

и «закону Моисееву»⁷². Иными словами, Артемий пока остается в пределах воззрений, ставящих на первый план верность евангельским заповедям и патристическим традициям, соответствующим евангельским заповедям.

В этом же послании Будному, рассматривая вопрос об оправдании верой, Артемий обращается и к проблеме понимания и истолкования Писания. Он утверждает, что «вера» противостоит Десятословию, а протестанты думают, что можно оправдаться Десятословием, а не верой («...и велегласный славный церковный вселенной учитель к Римляном пишучи, отводя от наблюдения старого закона, въпиет сице: оправдавшееся убо верою, примирение имама к Богу Господем нашим Иисус Христом, имже приведение обретохом, верующе в благодать сию, в нейже стоим и хвалимся уповаанием славы Божия⁷³ – Зриши ли, яко “верою (глаголет) Христовою”, а не Моисейскаго десятословия пестунством, якоже вы»⁷⁴), тогда как только через глубокую веру в Христа можно правильно понять Св. Писание⁷⁵. Разумом человеческим его истолковать невозможно («Не выкладывают бо ся отнюдь человеческим разумом божественная писания»⁷⁶). По этой причине Артемий не соглашается с утверждением, что учителям полезно знать разные языки⁷⁷. Аргумент Артемия: каждый понимает тайны божественного учения в соответствии с чистотой ума, а не при помощи человеческих учений («По чистоте бо ума кождо разумеает божественная тайна учения, а не человеческими науками»⁷⁸). Истинное слово может просветить и умудрить без помощи грамматики и риторики («...может бо истинное слово просветити и умудрути в благое правым сердцем без грамоти-киа [и риторикиа]⁷⁹»⁸⁰. «Божественная бо евангельскаго учения

⁷² Послания старца Артемия. Стб. 1292–1293.

⁷³ Римл., 5, 1–2.

⁷⁴ Послания старца Артемия. Стб. 1321–3122.

⁷⁵ Там же. Стб. 1322–1324.

⁷⁶ Там же. Стб. 1324.

⁷⁷ Там же. Стб. 1324–1325.

⁷⁸ Там же. Стб. 1325.

⁷⁹ “и риторикиа” – вставлено на поле рукописи.

⁸⁰ Послания старца Артемия. Стб. 1325.

проповедь не в словесех человеческого мудрости, но в науце Духа Святаго»⁸¹ — именно в этой формуле раскрываются специфически византийско-православные черты подхода Артемия к Св. Писанию и познанию вообще. Этот же тезис еще раз эксплицитно выражен и подчеркнут Артемием в послании А. М. Курбскому, где сказано, что святоотеческое учение противостоит «хитрости» и «лести» «внешних наук», которые Артемий приравнивает к «философии», а последнюю в данном послании сводит к астрологии, которая предписывает, что «сей день добр, а сей — недобр»⁸². «По Христе же всяко время добро творити доброе», — возражает Артемий⁸³, противопоставляя, так сказать, этическое гносеологическому.

Полемика с Будным привела также к вопросу о вере и знании. Будный утверждал, что ап. Иаков писал в своем соборном послании не о той же вере, о какой пишет ап. Павел, а о «знании веры» («ведомость веры»). Артемий не согласен с введением такого понятия. С его точки зрения, вера и знание всегда разделены («И кто таков безумен якобы ведомость верою нарицал? Ино бо есть вера, и ино ведомость. Может кто ведати, а не верити»⁸⁴).

В послании Ивану Зарецкому снова развивается тема «духовного» постижения Писания и божественных истин. Порок «еретиков», утверждает Артемий, в том, что они стремятся к богопознанию, пренебрегая исполнением заповедей Христа. Только тот, кто сотворит покаяние и умертвит земные «уды», обретает некую неизреченную способность души — простираться духом к божественному («Егда же сътворит кто плоды достойны покаяния и верен будет в части сей пръвей, еже умертвити уди сущая на земли, тогда дается сила, некая души неизреченна — к видению Божественному духом простиратися»)⁸⁵.

Та же тема «разума духовного» занимает важное место в послании А. М. Курбскому. «Еретики» не могут «уловить» истин-

⁸¹ Послания старца Артемия. Стб. 1326.

⁸² Там же. Стб. 1357–1358.

⁸³ Там же. Стб. 1358.

⁸⁴ Там же. Стб. 1327.

⁸⁵ Там же. Стб. 1275–1276.

ное слово Божие, ибо для этого нужно уйти из мира, очиститься, «просветить умные очи»⁸⁶. «Разум бо истинный — сущих есть разум. Аще ли же не сущих разум — неразумие паче, нежели разум»⁸⁷. Это разум «вышестества», «разум всех святых, еже бо разумети закон духовне благаго смысла есть». Однако, «никтоже достигнути может духовного разума, точию естественным»⁸⁸. Но что подразумевается под естественным разумом? Объясняя, Артемий ссылается на слова Христа: «Если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в царство небесное»⁸⁹. Этот естественный разум дает нам веру в творца. От веры рождается страх божий. От страха божиего рождается прежде всего уклонение от зла, затем — преодоление страстей, затем — склонность к добру и покаяние. В покаянии нам дается божье сыновство и достижение божьей любви. В божьем страхе мы начинаем исполнять Христовы заповеди, и в результате исполнения заповедей в нас рождается разум духовный⁹⁰.

Артемий признает, что и те, кто постиг духовный разум божественных писаний, могут уклониться в сторону. Но они возвращаются на истинный путь с покаянием, в то время как другие, желая стать законоучителями, обращают в ничто учение Божьего разума и становятся еретиками. В них Артемий видит лжеучителей, лжепророков и лжеапостолов, сравнивает их с книжниками, осужденными Христом⁹¹.

Послание Курбскому, пожалуй, лучше других показывает, что взгляды Артемия в эмиграции сохранили все самое важное из того, что он проповедовал в Москве, в момент конфронтации с церковными иерархами вокруг митр. Макария. Это видно из его интерпретации «разума духовного» и путей спасения. Артемий подчеркивает, что основывается в своих рассуждениях на Отцах Церкви⁹². По его словам, многие другие также читали Отцов Церкви, но не поняли их учения и теперь велят

⁸⁶ Послания старца Артемия. Стб. 1334.

⁸⁷ Там же. Стб. 1341.

⁸⁸ Там же. Стб. 1341.

⁸⁹ Там же. Стб. 1341 (Мф. 18, 3).

⁹⁰ Там же. Стб. 1340–1343.

⁹¹ Там же. Стб. 1337–1341 *passim*.

⁹² Там же. Стб. 1343.

следовать своим человеческим заповедям. Повторяя то, что он не раз говорил в московских посланиях, Артемий пишет, что чтобы избежать искажений учения Писания и отцов, Писание нужно не просто читать, но испытывать, «писания бо многа суть, но не вся божественна»⁹³. Способность же «испытывать» божественные писания дается их чтением и беседами духовных и разумных мужей. Правда, могут встретиться и недостойные учителя. Таких нужно видеть и их остерегаться. Священником не должен быть тот, кто не заботится о просвещении чад, сам не понимает божьих заветов. Но не может быть учителем и тот, кто мнит себя достигшим совершенства и постигшим вполне божью премудрость. В таком тоже нет Христова духа. Ибо дух божий совершенно отличен от духа мира сего. «Душевен же человек не приемлет, яже от Духа Божиа. Уродство бо ему мнит-ся»⁹⁴. Ссылаясь на Дионисия Ареопагита, Артемий утверждает, что божественные истины передаются и «неписанными учениями»⁹⁵. Перед Артемием неизбежно встает вопрос: как же все-таки отличить истинные предания от ложных? В ответ на сомнения и критику противников, которые «хотят посмеяться или в недоумение вложить» православных, Артемий заявляет: «Мы светлым лицом и откровенною главою отвещаем, глаголюще: яко без всякого съмнения в верою приемлем, и вседушне облобызаем вся церковная предания, писанная же и неписанная, елика приат вселенская съборная церкви от святых апостол и богоносных отец»⁹⁶. Всех же новых и старых критиков церкви он отвергает, ибо они проповедовали от Моисеева закона, упраздненного Христом. Символ преодоления Моисеева закона и борьбы еретиков против Евангелия Артемий усматривает в Апокалипсисе⁹⁷.

Вместе с тем он не признавал (или не хотел признавать) несовместимость такой декларации с принципом «испытания

⁹³ Послания старца Артемия. Стб. 1343.

⁹⁴ Там же. Стб. 1347. Во втором послании к неизвестному, написанному в московский период, читаем: «Душевен бо человек не приемлет духовных, но юродство вменияет сия» (Послания старца Артемия. Стб. 1391).

⁹⁵ Там же. Стб. 1348.

⁹⁶ Там же.

⁹⁷ Там же. Стб. 1348–1351.

писаний». Фактически Артемий не отвечал на вопрос, а уходил от него, тем самым признавая его неразрешимость для традиционной восточнославянской православной мысли XVI в.

* * *

Полемика старца Артемия с протестантизмом показала, что установка на «смиренномудрие» и апелляция к «духовному разуму», восходящие в конечном итоге к апофатическому стилю богословствования, были не в состоянии ответить на вопрос о критериях религиозной истины, который столь остро поставил раскол католического мира в XVI в. Ответ старца Артемия на вызов Реформации стал своего рода экспериментом, который продемонстрировал большую глубину различий двух христианских эпистемологических традиций и фундаментальную асимметрию исходных принципов конфессионального мышления и соответствующих им религиозных ментальностей⁹⁸.

Литература

- Артемий*. Послания старца Артемия [Sage Artemiy's episles]. Изд. П.А. Гилтебрант / Русская историческая библиотека. Т. IV. СПб., 1878 (Памятники полемической литературы в Западной Руси, I). Стб. 1273–1274.
- Будный Симон*. Катихисис то есть наука стародавняя христианская. Несвиж, 1562.
- Вилинский, С.Г.* Послания старца Артемия (XVI века) Одесса: Экономическая типография, 1906. 425 с.
- Власовский, Иван*. Нарис історії української православної церкви. Т. 1. Нью-Йорк: Укр. Православ. Церква, 1955. 294 с.
- Дмитриев, М.В.* Православие и Реформация. Реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI века. М.: Издательство Московского университета, 1990. 134 с.
- Дмитриев, М.В.* “Єресь гусів” и “єресь Феодосія Косого” в українсько-білоруському релігійному житті третьої чверті XVI ст в: Вісник Львівського університету. Серія історична. Випуск 37. Ч. 1. Львів, 2002. С. 122–144.

⁹⁸ Г. Геринг тоже отметил и подчеркнул, что отсутствие рационалистических аргументов западного стиля в старомосковской полемике против протестантизма есть выражение апофатических традиций византийско-православной культуры, а не проявление невежества русских полемистов (*Hering G. Orthodoxie und Protestantismus // Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 31 (1981). S. 855).

- Жукович, П.Н.* Кардинал Гозий и польская церковь его времени СПб.: Типография Ф. Елеонского и К°, 1882. 553 с.
- Зимин, А.А.* Дело старца Артемия // Зимин А.А. И.С. Пересветов и его современники. Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI века М.: Издательство Академии наук СССР, 1958. 498 с.
- Иванов, А.И.* Литературное наследие Максима Грека. Характеристика. Атрибуции. Библиография. Л.: Наука, 1969. 248 с.
- Калугин, В.В.* Артемий / Православная энциклопедия. Т. 3. Анфимий – Афанасий. М.: Православная энциклопедия, 2001. С. 458–462.
- Кареев, Н.И.* Очерк истории реформационного движения и католической реакции в Польше М.: Типография А.И. Мамонтова и К°, 1886. 192 с.
- Левицкий, О.И.* Социнианство в Польше и Юго-Западной Руси в XVI и XVII вв. // Киевская старин. 1882. № 4. С. 25–57; № 5. С. 193–224; № 6. С. 401–432
- Любович, Н.И.* История реформации в Польше. Кальвинисты и антитринитарианцы Варшава: Типография К. Ковалевского. 1883. 348 с.
- Любович, Н.И.* Начало католической реакции и упадок реформации в Польше] Варшава: Типография К. Ковалевского, 1890. 400 с.
- Подожкин, С.А.* Реформация и общественная мысль Белоруссии и Литвы]. Минск: Наука и техника, 1970. 224 с.
- Шмалый, В.В.* Апофатическое (отрицательное) богословие // Православная энциклопедия, 2001. С. 134–140.
- Barycz, H.* U kolebki malopolskiego ruchu reformacyjnego, in: Odrodzenie i Reformacja w Polsce. T. I. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1956. P. 9–32.
- Bogucka, M.* Miasta w Polsce a reformacja. Analogie i różnice w stosunku do innych krajów in: Odrodzenie i Reformacja w Polsce. T. XXIV. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1979. P. 5–20.
- Brückner, A.* Ezopy polskie [Polish Aesops], Kraków: Akademia Umiejętnosci. 1902. 75 p.
- Brückner, A.* Dzieje kultury polskiej [History of Polish Culture]. T. 2. Kraków: Drukarnia W.L. Anczyc i Spółka, 1931. 660 p.
- Bruening, A.* Unio non est unitas. Polen-Litauens Weg im Konfessionellen Zeitalter (1569–1648). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2008. 411 p.
- Bukowski, J.* Dzieje Reformacji w Polsce od wejścia jej do Polski aż do jej upadku. T. 1. Kraków: Akademia Umiejętnosci. 1883. 343 p.
- Buława, J.* Walki społeczno-ustrojowe w Toruniu w pierwszej połowie XVI w. Toruń: Towarzystwo Naukowe w Toruniu; Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1971. 170 p.
- Benz, E.* Wittenberg und Byzanz. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der Östlich-orthodoxen Kirche. München: Wilhelm Fink Verlag, 1971. 287 p.
- Congar, Y.M.-J.* Neuf cents ans après. Notes sur le “schisme oriental”. Paris: Éditions de Chevetogne, 1954. 95 p.

- Delumeau, J.* Le Catholicisme entre Luther et Voltaire. Paris: Presses Universitaires de France, 1971. 358 p.
- Delumeau, J.* Un chemin d'histoire. Chrétienté et christianisation. Paris: Fayard, 1981. 290 p.
- Dmitriev, M.* Dissidents russes. II. Matvej Baskin, le starec Artemij. Baden-Baden: V. Koerner-Verlag, 1999. 180 p.
- Dworzaczkowska, J.* Wprowadzenie reformacji do miast królewskich Wielkopolski, in: Odrodzenie i Reformacja w Polsce. T.X. Warszawa: Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1965. P. 53–80.
- Dziwulski, W.* Społeczeństwo śląskie a Husyci], in: Odrodzenie i Reformacja w Polsce. T.V. Warszawa: Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1960. P. 5–45.
- Gluecksmann, S.* Ruchy społeczne w Gdańsku w początkach Reformacji. 1522–1526 in: Sprawozdania z Posiedzeń Towarzystwa Naukowego Warszawskiego. R. 30. Warszawa, 1937.
- Heck, R.* Reformacja a problem walki klasowej chłopów śląskich w XVI wieku [Reformation and problem of the class struggle of the Silesian peasants in the XVIth century], in: Odrodzenie i Reformacja w Polsce. T. VI. Warszawa: Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1961. P. 29–48.
- Hering, G.* Orthodoxie und Protestantismus, in: Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik. Bd. 31/2. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1981. P. 823–874.
- Hein, L.* Italienische Protestanten und Ihr Einfluss auf die Reformation in Polen während der beiden Jahrzehnte vor dem Sandomirer Konsens (1570). Leiden: Brill, 1974. 272 p.
- Hassinger, E.; Fenske, H.; Reinhard, W.; Schulin, E. (ed.).* Historia integra. Festschrift für E. Hassinger zum 70. Geburtstag. Berlin: Duncker und Humblot, 1977. 426 p.
- Jobert, A.* De Luther à Mohila. La Pologne dans la crise de la Chrétienté, 1517–1648. Paris: Institut d'études slaves, 1974. 483 p.
- Kamieniecki, J.* Szymon Budny, zapomniana postać polskiej reformacji. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2002. 192 p.
- Kawecka, A.* Kancjonały protestanckie na Litwie w wieku XVI Reformacja w Polsce. Organ Towarzystwa do Badania Dziejów Reformacji w Polsce R. IV. 1926. P. 128–139.
- Knoll, P.* Poland, in: The Oxford Encyclopedia of the Reformation / Ed. by H.J. Hillerbrand. New York-Oxford, 1996. Vol. 3. P. 283–288.
- Kossowski, A.* Protestantyzm w Lublinie i w Lubelskiem w XVI–XVII w. Lublin: Dom Książki Polskiej, 1933. 256 p.
- Kościół w Polsce. T. 2. Wiek XVI–XVIII. Studia nad historią Kościoła katolickiego w Polsce Pod red. J. Kloczowskiego. Krakow: Znak, 1970. 1114 p.
- Kot, S.* Szymon Budny, der grosste Häretiker Litauens im 16. Jahrhundert, in: Wiener Archiv für Geschichte des Slaventums und Osteuropas. Bd. II. Studien zur Alteren Geschichte Osteuropas. Festschrift für H.F. Schmid. Graz-Köln: Bohlau Verlag, 1956. P. 263–265.
- Lossky, V.* Théologie mystique de l'Eglise d'Orient. Paris: Aubier – Mouton, 1944. 248 p.

- Mateczyńska, E.* Postępowa ideologia na Śląsku w dobie husytyzmu i Reformacji in: Konferencja Śląska Instytutu historii PAN. T. I. Wrocław: Zakład im. Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1954. P. 126–130.
- Kolbuszewski, K.K.* Ruchy husyckie w Polsce i wpływ ich na piśmiennictwo in: Reformacja w Polsce. R.I. Warszawa, 1921. P. 161–180.
- Ogonowski, Z.* Socynianizm a Oświecenie. Studia nad myślą filozoficzno-religijną arian w Polsce XVII wieku. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1966. 570 p.
- Ogonowski, Z.* Z zagadnień tolerancji w Polsce XVII wieku Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1958. 351 p.
- Pietrzyk, Z.* Szymon Budny (Budnaeus), in: Bibliotheca dissidentium. T. XIII. Antitrinitaires polonais II. Baden-Baden: V. Koerner-Verlag, 1991. P. 9–94.
- Rozemond, K.* Ivan Fedorov and Starets Artemy, in: The Slavonic and East European Review. 1985. Vol. 63. № 3. P. 417–421.
- Schulz, G.* Die theologiegeschichtliche Stellung des Starzen Artemij innerhalb der Bewegung der Besitzlosen in Russland der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Erlangen: Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens, 1980. 295 p.
- Schramm, G.* Danzig, Elbing, Thorn als Beispiele städtischer Reformation, 1517–1558, in: Historia Integra. Berlin: Duncker und Humblot, 1977. P. 125–154.
- Schramm, G.* Lublin und das Scheitern der städtischen Reformation in Polen, in: Kirche im Osten: Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde lieferte. XII 1969. P. 33–57.
- Schramm, G.* Der polnische Adel und die Reformation. 1548–1607. Wiesbaden: Franz Steiner, 1965. 380 p.
- Schramm, G.* Problem Reformacji w Warszawie w XVI w. in: Przegląd historyczny. 1963. Zeszyt 4. P. 557–569.
- Tatarenko, L.* Pluriconfessionnalité et politique de tolérance: le cas de la Pologne, in: L'Europe en conflits. Les affrontements religieux et la genèse de l'Europe moderne, vers 1500 – vers 1650. Sous la dir. de W. Kaiser. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008. P. 239–266.
- Studia nad arianizmem Pod red. L. Chmaja. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1959. 563 p.
- Szczucki, L.* Marcin Czechowic, 1532–1613: Studium z dziejów antytrinitaryzmu polskiego 16 wieku. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1964. 320 p.
- Szczucki, L., Tazbir, J.* Wstęp in: Literatura arianska w Polsce. Warszawa: Książka i Wiedza, 1959. P. I–XXII.
- Tazbir, J.* Arianie i katolicy. Warszawa: Książka i Wiedza, 1971. 292 p.
- Tazbir, J.* A State without Stakes: Polish Religious Toleration in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Transl. by A.T. Jordan. New York: Kosciuszko Foundation: Twayne; Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1973. 232 p.
- Tazbir, J.* Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII ww. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1967. 296 p.
- Tazbir, J.* Reformacja w Polsce. Szkice o ludziach i doktrynie. Warszawa: Książka i Wiedza, 1993. 263 p.

- Tazbir, J.* Świt i zmierzch polskiej Reformacji. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1956. 206 p.
- Tollet, D.* Religious coexistence and competition in the Polish-Lithuanian Commonwealth c. 1600, in: Cultural Exchange in Early Modern Europe. Vol. 1. Religion and Cultural Exchange in Europe, 1400–1700 / Ed. By H. Schilling and I.G. Toth. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 64–87.
- Tworek, S.* Zbór lubelski i jego rola w ruchu ariańskim w Polsce XVI–XVII w. Lublin: Wydawnictwo Lubelskie, 1966. 199 p.
- Wojak, T.* Szkice z dziejów reformacji w Polsce XVI i XVII w. Warszawa: Zwiastun, 1977. 180 p.
- Wokół dziejów i tradycji arianizmu. Pod red. L. Szczuckiego. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1971. 180 s.
- Zakrzewski, W.* Powstanie i wzrost Reformacji w Polsce. 1520–1572. Lipsk: Fr. Wagner, 1870. 282 p.
- OP PHБ. O XVII 71.
OP PHБ. Q I 493.

Д. Ф. Полознев (Ярославль)

Личное благо в контексте религиозного опыта жителей русского средневекового города (по материалам Ярославля XVII в.)

Аннотация: Религиозный опыт жителей крупного торгово-промышленного города XVII в. демонстрирует сочетание личного блага с коллективными ценностями. Горожане последовательно брали дело собственного спасения в свои руки, применяя к нему имеющиеся знания и энергию.

Ключевые слова: русский средневековый город, религиозный опыт, приход, деятельность во спасение души

D. F. Poloznev

Personal Benefit in the Context of the Religious Experience of Residents of the Russian Medieval City

Annotation: The religious experience of the inhabitants of a large commercial and industrial city of the XVII century demonstrates the combination of personal good with collective values. Citizens consistently took the matter of their own salvation into their own hands, applying the available knowledge and energy to it.

Keywords: Russian medieval city, Religious experience, Parish, Salvation

Ярославль XVII в. выступает своего рода эталонным городом русского Средневековья. Он по праву считается одним из крупнейших центров ремесла и торговли. Именно XVII столетие стало «золотым веком» в истории Ярославля — значимого культурного центра, в котором сложились собственные школы и стили в архитектуре, живописи, декоративно-прикладном искусстве, книжно-литературные традиции. Развитие религиозного сознания нашло яркое выражение в церковной живописи, в росте храмового строительства, в значительном количестве созданных икон и циклов фресковых росписей, в комплексе литературных произведений церковных жанров, т.е. в целом — в особом внимании горожан к вопросам веры и проблемам приходской жизни.

В опыте религиозном преломился индивидуальный и коллективный опыт предпринимательской деятельности ярославцев. С основанием в конце XVI в. Архангельска, который стал главным портовым городом страны, Ярославль стал пунктом транзитной торговли центральной России с Западом и Востоком. Некоторые капиталы сформировались здесь ко времени Смуты.

В Смутное время произошел кардинальный перелом в мироощущении ярославцев. Как и многие жители страны, они оказались в ситуации, когда только личная инициатива могла повлиять на развитие событий. В исторически короткий промежуток времени на город обрушилась лавина событий, каждого из которых в отдельности было достаточно, чтобы стать определяющим в дальнейшей судьбе города. Это — ссылка Марины Мнишек со свитой, неоднократные захваты города интервентами и смена властей, организация военного сопротивления интервенции, участие в формировании и поддержке народных ополчений 1611 и 1612 гг. И, наконец, самое главное событие — пребывание в городе временного правительства страны Совета всея земли во главе с князем Дмитрием Пожарским и гражданином Козьмой Мининым. Именно из Ярославля вышло ополчение, освободившее Москву в 1612 г. В 1613 г. в Ярославле останавливался по пути из Костромы в Москву вновь избранный царь Михаил Федорович.

Для ярославцев XVII в. отношение к святости, святыням и благодати начинало приобретать «договорной» характер. Личный опыт людей, сформированных в предпринимательской среде, вновь и вновь доказывал, что лишь конкретные поступки, действия, предприятия приносят реальный, ощутимый результат.

Одно из чудес — «по обещанию» что-либо пожертвовать в обитель — произошло, согласно сказанию о Толгской иконе Богородицы, в 1647 г.¹ Ярославец Иоанн Григорьев сын «по реклу Яйцо», портной («художеством бысть швец»), и его сын

¹ По списку ЯГИАХМЗ. ОПИ. № 15687 третьей пространной редакции датировано 1642 г. (Л. 33), однако во всех других известных списках этой редакции указана дата 1647 г. См., например: БАН. ОР. Ф. 72. (Со-

Иоаким были спасены во время бури на реке Волге. Важный момент помощи Богородицы — в укреплении духа тонущих, ведь именно после молитвы к Спасителю и Богородице «бысть тишина в реце той», и они смогли «с великим трудом излия воду из лодиицы своея, и помалу допровадися до берегу» — своими силами². Однако в своей молитве Иоанн и Иоаким «обещая чюдотворный ея (Толгской Богородицы для вклада в монастырь. — *Д. П.*) образ написати иже на Толге молебен пети», и только после этого помощь была оказана.

Более показателен случай исцеления семьи ярославского диакона церкви Николы Мокрого Иоанна. Иоанн, его жена и дети долгое время страдали болезнью глаз и в надежде на помощь посетили в 1652 г. Толгский монастырь, где просили о проведении молебна, а «молебная совершивше и святою водою окропивше их и... целовав чюдотворный образ... и просящим им исцеления». Больные получили лишь некоторое облегчение болезни, а полное исцеление произошло после того, как они «обещая некую утварь сотворити в дом пречистые Богородицы, и по обещанию своему помощию пресвятыя Богородицы сотвориста и за то наипаче исцеление получиста вскоре по соделанной той утвари, и быша здравы очи им, яко николиже болеста»³.

В том же 1652 г. произошло исцеление московского купца Леонтия Григорьева сына, рассказ о котором, на наш взгляд, наиболее ярко отражает механизм помощи по «договору», «обещанию», как он виделся людям XVII в. Механизм, бывший привычным и, по-видимому, ставший неким общим местом в текстах сказаний. Он передан от первого лица: «...поведа игумену и братии сице: случися мне грешному болезнию одержиму быти, едином оком невидети четыре лета, и начат молитися господу Богу, и пречистой Богородице и обещая итти во обитель к чюдотворному ея образу на Толгу, и по обещанию

брание Лукьянова). № 175. Список 1684 г., третья пространная редакция (Л. 44–88).

² ЯГИАХМЗ. ОПИ. № 15687. Л. 34.

³ Там же. Л. 40 об. — 41.

своему положить гривну серебряную⁴ и абие в том часе десным оком прозрех, и болезни нимало почюх»⁵.

Конечно, письменная историческая традиция идеализировала подлинны мотивы и реальные поступки участников событий тех тревожных лет. Но она определенно сформировала широкое и устойчивое представление о том, что забота о личном благо (например, защита собственности от покушения захватчиков) может иметь и общественное значение. Дальнейший ход событий истории города вновь и вновь показывает нарастание поступков и действий, имеющих в основе заботу о личном благополучии, но представляющих в общественно значимых поступках и результатах. Самый распространенный для ярославцев XVII в. тип деятельности – строительство храмов по инициативе и на средства как отдельных лиц, так и целых приходов. Причем в рамках приходов определенно выделяется группа инициаторов строительства.

Курьезный пример сочетания личных имущественных интересов и социально значимой инициативы дает Повесть о построении Никольской и Федоровской церквей. Один из инициаторов строительства нового Никольского храма в Толчковой слободе Гурий Кочуров отдал в собственность храма двор своего должника Никифора Михайлова сына Бабушкина, который давно не мог рассчитаться с ним. Кроме того, на постройку церковного здания он пожертвовал свой амбар, по каким-то причинам оказавшийся непригодным ему. Эти поступки не остались незамеченными. Жители другого прихода «ругашесья глаголаху: Гурий же делает анбар, а не церковь». Но с Божией помощью «из нелепоственного здания соделася храм светолепен»⁶.

⁴ Скорее всего, имеется в виду одно из украшений иконы – серебряная цепочка, подвеска к образу, возможно – род образа, ладанки, носимого на шее на цепочке или просто слиток серебра.

⁵ ЯГИАХМЗ. ОПИ. № 15687. Л. 47–47 об.

⁶ Повесть о начале зачатия и поставлении первыя древняя церкве святого Николая Чудотворца, что на Пенье, како и кем добротных жителей и в которыя лета нача соиздатися, и о явлении и написании и пренесения честнаго образа пресвятыя Богородицы, Одитритрия нарицаемая, Федоровския и о создании, устройении и украшении вторыя каменная церкве во имя Ея пресвятыя Богородицы Федоровския, и потом о чуде-

На протяжении исследуемого периода мы встречаем нечастые, но весьма характерные поступки, дающие представление об определенных имущественных и молитвенных отношениях прихожан со своим приходским храмом. Так, вскоре после завершения строительства самого значительного храма города середины века, возведенного на средства братьев Скрипиных, — церкви св. Ильи Пророка — была составлена опись его имущества. Явление весьма редкое как в истории Ярославля, так и истории отечественного приходского храмоздания. Составление описи преследовало в первую очередь цель закрепления имущества за храмом и его сохранения в дальнейшем. Но не будет натяжкой утверждать, что в основе намерений ктиторов присутствовали сугубо религиозные мотивы: дать представление о благочестии строителей храма, оснастивших и украсивших его всей необходимой утварью и иконами.

Целый ряд вкладов в приходские храмы имеет надписи, несколько выходящие за традиционные рамки. Обычно в надписи указывается имя вкладчика и мотивы вклада (на помин своей души или душ родителей и близких родственников). Но нередко встречаются требования о непрременной принадлежности вклада храму, чтобы никто иной им не владел, чтобы вклад из храма никуда не перемещался и не передавался. Так, в 1622 г. прихожанами церкви Николы Надеина был отлит колокол для храма. «И тем колоколом никому не владети кроме церкви Николы чудотворца» — значится в надписи на колоколе. 5 марта 1662 г. Сергей Андреев Рукавишников с сыном Дмитрием Андреевым «приложили» кадило в церковь Троицы, особо отметив во вкладной надписи, что «быть ему не отъемлемому от церкви»⁷. 25 декабря 1680 г. вдова Дарья Евдокимова вложила в ц. Рождества Христова и св. Леонтия Ростовского на кладбище кадило на поминовение своего мужа Федора, снабдив его такой надписью: «...а не властвовать тем кадилом

сах Ея, бываемых от онага образа пресвятыя Владычицы наша Богородицы и Приснодевы Марии, купно же и летопись сея церкви // Ярославские епархиальные ведомости. 1872. № 35. Ч. неоф. С. 276.

⁷ Игошев В. В. Ярославское художественное серебро XVI–XVIII вв. М., 1997. Каталог. № 79.

никому ни дьякону ни приходским людям»⁸. В описи церкви Ильи Пророка храмоздатели наказали со всей строгостью: «...и в те иконы и складни никому не вступатися и своими не называти, и из церкви не выносить ни попам, ни дьяконам, ни иным причетникам, ни роду их, ни племени, и никому до тех икон дела нет. Быти в церкви всем тем... иконам вечно»⁹. В надписи на ковчеге, вложенном группой прихожан в церковь Петра и Павла, требование неотъемлемости дара от храма сопровождается даже угрозой анафемы: «...а не отлучит сего ковчега от с(вятаго) престола аще постигнет сие сотворити да будет анафема отлучен будет от с(вя)тыя Троицы и причтен будет во Иудино место предателя на веки з бесы мучиться»¹⁰.

Любопытен другой случай вклада, который был совершен как бы в два этапа. 5 ноября 1661 г. Евдокией Климентовной изготовлено кадило для церкви Иоанна Златоуста. В начале вкладной надписи употреблено редкое указание на характер вклада: «приложила... по обещанию» в отличие от более распространенной формы «дано/дала», «положено/положила» и др. Вероятно, сначала вклад носил временный характер. В продолжении вкладной надписи сказано: «Тому кадилу [быть] неотъемлему от церкви». А завершается надпись прямым указанием на вклад с использованием формулы «дано» и даты окончательного вклада: «Сие кадило дано поминать души усопших молити бога о здравии а дано в лето 7181 (1673) марта в 30»¹¹.

Пожертвования на храмы не уходили от внимания современников. Хроника благих дел прихожан включает и учет имущественных вкладов на постройку и украшение храмов: денег, драгоценных камней, строений, земли, товаров, лавок, «заводов»¹². Когда около 1660 г. инициаторы строительства Ни-

⁸ *Игошев В.В.* Указ. соч. № 84.

⁹ Описание 1651 г. церкви Ильи Пророка // 350 лет церкви Ильи Пророка в Ярославле. 1650–2000. Ярославль, 2001. С. 132.

¹⁰ *Игошев В.В.* Указ. соч. № 160.

¹¹ Там же. № 77.

¹² Запись в Приемной книге пожертвований на постройку каменной церкви Иоанна Предтечи // Успенский Ф. Предтечевская церковь в Ярославле. Ярославль, 1906. С. 5–6.

кольского храма в Толчковой слободе вложили в новопостроенную церковь свои патрональные иконы (Захарий Данилов сын Кочуров – св. пророка Захария, Гурий Данилов сын Кочуров – св. Гурия Исповедника, Власий Власов – свщмч. Власия Севастийского), хронист особо отметил этот факт: «Преждереченныя же строители того храма святых их же имена на себеносяху... иконы написаша и вверху в деисусе вчиниша, яже и донныне в трапезе пребывают»¹³.

Вероятно, в практике использования вкладной утвари и икон могли иметь место те или иные нарушения воли дарителей со стороны священнослужителей и прихожан. Хотя и редко, но случались кражи из храмов. Во вкладных текстах преобладают указания на определенную личную заинтересованность вкладчика. Основной мотив вклада – помин души: своей, родителей, детей, близких родственников. В них не упоминается приход, нет посвящений вклада Богу или святым. Но при этом очевидно, что вкладчики, заботясь о своих личных молитвенных правах, одновременно защищали и имущественные права храма и прихода. Представление о личном благе опиралось на опыт реальных взаимоотношений в посадской торгово-промышленной и приходской среде.

История храмового строительства, украшения храмов, организации приходской жизни определенно свидетельствуют о том, что практически все события, с этим связанные, носят целостный, единый, как бы даже «взрывной» характер. Особенно это касается второй половины века. Все новые каменные храмы сразу оборудуются иконостасами. Обычно сразу за строительством следует роспись стен. Тотчас по завершении строительства, а нередко и во время его прихожане жертвуют в храмы иконы и предметы церковной утвари. Не всегда видимое непосредственно из источников благоговейное отношение горожан к своему храму, приходу отчетливо прослеживается через многочисленные поступки, отраженные вещественной средой храма.

В литературе замечена такая особенность архитектуры ярославских храмов, как наличие нефункциональных надалтарных

¹³ Повесть о построении Никольской и Федоровской церквей. С. 276.

пустот за стеной высокого иконостаса, вызванных сдвижкой восточных столпов к алтарю¹⁴. В свою очередь, сдвижка столпов диктовалась необходимостью расширения внутреннего подкупольного пространства четверика, отводимого для молящихся. Объем этого пространства отнюдь не соответствовал реальной потребности прихода. Поэтому резонно возник вопрос о причинах столь дорогих и сложных архитектурных решений. В контексте описываемого религиозного опыта к имеющимся предположениям о строительной практике ярославских мастеров, архаизировавших традицию возведения классического для русского Средневековья четырехстолпного крестово-купольного храма, можно добавить еще наблюдение, касающееся отношения ярославцев к вероятным путям спасения души.

Как отмечалось выше, динамика городской жизни подвигала торгово-ремесленное население к пересмотру представлений о рациональном использовании времени. Продолжительные церковные службы были обременительны для людей, занятых производством и торговлей. Возникает предположение, не подкрепляемое источниками впрямую, но логически вытекающее из наблюдений за приходской жизнью, что ярославцы приходили к благочестивому компромиссу: удаляясь от служб непосредственно, возмещать свое служение дарами. Отсюда не только частота, но и грандиозность подобных даров. Особо наглядно это проявилось в храмовом зодчестве — масштабном как по количеству возведенных храмов, так и по их размерам и архитектурным достоинствам, чему самый яркий пример — церковь Иоанна Предтечи в Толчковской слободе.

Самым общим ответом на вопрос о мотивации поступков прихожан будет указание на религиозный настрой, охватывавший как отдельных лиц, так и целые приходы и даже все насе-

¹⁴ См.: *Мельник А.Г.* К вопросу о происхождении и эволюции двустолпных храмов XVI в. // Актуальные вопросы изучения экономического и культурного развития европейского Севера СССР. Архангельск, 1982. С. 70–72; *Он же.* К вопросу о формировании архитектурно-художественной системы Преображенского собора Соловецкого монастыря // Архангельское Поморье: История и культура. Архангельск, 1983. С. 74–87.

ление города в те или иные периоды жизни людей, приходов, города или страны. Однако такого указания явно недостаточно хотя бы по двум основаниям для описания той насыщенной событиями реальности, с которой мы соприкасаемся. Во-первых, источники, которыми мы располагаем, преследовали цели демонстрации и доказательства религиозного благочестия тех персонажей, которые становились героями повествований. А потому и представленные в них известия рисуют лишь радужную сторону действительности, и — не будет натяжкой утверждать — даже желаемую картину намерений и поступков прихожан. Во-вторых, при обращении к конкретным событиям и эпизодам отчетливо прослеживаются различные конкретные мотивы и поводы для совершения тех или иных действий. Наряду с характерной для Средневековья этикетностью тех или иных эпизодов церковной жизни заметны индивидуализирующие черты поступков и деятельности конкретных лиц или сообществ.

Если письменные источники церковно-приходского происхождения (сказания о чудотворных иконах и приходские летописи как их продолжение) несут определенную назидательную и поучительную направленность (и в этом смысле важны и интересны как факты общественного сознания), то памятники документальные в силу их определенной индифферентности к фиксируемым в текстах известиям (мы имеем в виду в первую очередь вкладные надписи на предметах) позволяют их корректировать. Крайне скудны известия негативного характера. Если они и имеются, то лишь как повод для повествования о благом. Думается, что изучение этой стороны жизни приходов требует самостоятельного исследования, а пока она остается за рамками настоящей работы с той оговоркой, что мы подразумеваем существование таких фактов, которые могут не согласоваться с представленной по источникам картиной действительности.

Основной мотив поступков прихожан, таких как строительство храма, пожертвование на храм, вклад в храм церковной утвари, — мотив, широко представленный как в открытой, так и в косвенной форме, — это желание о поминовении их

душ и/или душ ближайших родственников. Надписи на вкладах, храмозданные надписи внутри храмов, сообщения других письменных источников содержат прямые указания на этот счет.

1 марта 1673 г. вдовой Антониной Назарьевой во Власьевскую церковь вложена водосвятная чаша, которая «дана по душам... по бывшем муже своем иноке схимнике Макарие и по всех сродичах в вечное поминовение»¹⁵. 30 марта 1673 г. Евдокией Климентовной в церковь Иоанна Златоуста внесено кадило «помянуть души усопших молити Бога о здравии»¹⁶. В 1674 г. купец гостиной сотни Игнатий Кислов «сделал» кадило в церковь Спаса на Городу «по душе его и по своих родителей на воспоминовение вечных благ»¹⁷. 10 декабря 1678 г. в ту же церковь «подано» церковное блюдо «попоминовение душе Саввы да Анисиф серебряника Хлебников»¹⁸. 8 июня 1686 г. состоялся вклад Алексеем Павловым Денисовским кадила в церковь Сретения, которое было «на воспоминовение дано по своих родителей»¹⁹. 2 марта 1707 г. Авраам Стефанов Крохоняткин «на поминовение души отца своего Стефана Петрова сына Крохоняткина и вся сродников» сделал оклад на Евангелие, вложенное ранее в церковь Леонтия Ростовского Василием Федотовым²⁰. В 1729 г. в церковь Михаила Архангела «приложен» ковчег для «поминовения раба Божия Стефана... в память»²¹.

Эти весьма краткие, но и столь же характерные известия в силу состояния источников вряд ли могут быть развернуты в широкие повествования о событиях и лицах, с ними связанных. Но история строительства храма Ильи Пророка представляет пример, в котором обнаруживается реальное сплетение личного религиозного опыта отдельных лиц, жизненных обстоятельств одной семьи и грандиозного результата деятель-

¹⁵ *Игошев В.В.* Указ. соч. № 152.

¹⁶ Там же. № 77.

¹⁷ Там же. № 81.

¹⁸ Там же. № 157.

¹⁹ Там же. № 85.

²⁰ Там же. № 59.

²¹ Там же. № 166.

ности купеческого рода на поприще благочестия. Фоном всей этой истории служила культурная среда города, учет которой позволяет существенно расширить контекст событий.

В 1650 г. братьями Иоанникием и Вонифатием Скрипиными было завершено строительство церкви Ильи Пророка – самого значительного по архитектурному замыслу храма Ярославля первой половины XVII в. Обращение к частной жизни Скрипиных, к их личностным качествам позволяет прояснить, что привело братьев к совершению «великого дела их жизни – созданию дивного Божьего храма»²². Известный историограф ярославского храмоздания Н. Г. Первухин обозначил основные мотивы сооружения ярославскими купцами Скрипиными каменного храма в родном городе. Это высокий религиозный настрой в семье Скрипиных, судя по тому, что старший брат храмоздателей умер монахом, одна из сестер – схимонахиней²³. Играла свою роль соревновательность, существовавшая между богатыми горожанами: к моменту возведения Ильинской церкви уже были построены первые ярославские каменные посадские храмы – Николы Надеина Епифанием Светешниковым и Рождества Христова братьями Гурьевыми. Но не эти причины были для Скрипиных главными, многое разъясняет история их рода.

Генеалогия семьи Скрипиных до пятого колена восстанавливается по тексту второй описи имущества церкви Ильи Пророка, где приводится «Роспись родителям Вонифатия и Иоанникия Ивановичей Скрипиных 1659 года» с указанием, кого в какие дни следует поминать²⁴, по Переписным книгам Ярославля и ильинским синодикам, хранящимся отделе письменных источников Ярославского музея-заповедника²⁵. Сведения о роде храмоздателей взяты также из надписей на надгробных плитах в усыпальнице Скрипиных в подклете Ильинской церкви, поминальных надписей в составе росписи алтарей центрального храма и Покровского придела.

²² Первухин Н. Г. Церковь Ильи Пророка в Ярославле. М., 1913. С. 5.

²³ См.: Пятницкий Н. Ильинская церковь в Ярославле. Ярославль, 1906. С. 22.

²⁴ Пятницкий Н. Указ. соч. С. 21–23.

²⁵ Ярославский музей-заповедник. № 1491, 58944.

Старшими в роду были Авраамий (прадед по отцу) и Киприан (прадед по матери), далее – Мавра (бабка) и Симон (дед) по отцу и Иеремия (дед по матери), третье поколение – Иоанн (отец храмоздателей, в Росписи значится убитым) и Феодора (мать)²⁶.

Обратимся к предпоследнему поколению скрипинского рода: у Иоанна было шестеро детей, три сына – Иоанн (инок Иона), Вонифатий и Иоанникий, и три дочери – Васса, Ирина и Иулания. Ко времени возведения Ильинского храма умерли старший брат храмоздателей Иоанн, у которого остался малолетний сын Иларион (дочь Стефанида внесена в поминальную запись Описи 1659 г.)²⁷, а также бездетные сестры Васса и Ирина. В 1657 г. скончалась сестра Иоанникия и Вонифатия схимонахиня Иулания, в 1653 г. умерла на 27-м году единственная дочь Вонифатия – Пелагея, жена московского гостя Ивана Панкратьева. Иоанникий Скрипин, трижды женатый (первые две жены – Матрены, третья – Неонила, умершая в 1654 г.), не оставил потомства.

Как видим, род Скрипиных угасал. Думается, что главным побудительным мотивом к возведению каменного храма у Скрипиных было желание продлить себя в прекрасном творении. Недаром первая опись Ильинской церкви начинается со слов: «Книга церковного строения что строили Нифантей да Аникей Ивановы дети Скрипины, по обещанию о своих душах и по душах родителей своих в вечный поминок», а вторая опись 1659 г., известная по фрагментам в поздних публикациях, заканчивается обращением к «священникам и дьяконам нынешним и которые последи будут, донеже церковь Богоматери и Божия Пророка стоит, Богом соблюдаема – чтобы им пожаловать памятовати, по нашему завещанию, рода нашего, и поминати неотложно, чтобы им и самим за то исправление чаяти от Бога в будущем веце мздовоздаяния»²⁸.

²⁶ См.: *Пятницкий Н.* Указ. соч. С. 21–23.

²⁷ Там же.

²⁸ Ярославские губернские ведомости. Ярославль, 1850. Ч. неоф. № 42. С. 400.

В «Книге церковного строения» Скрипиных сквозь многочисленные строки перечисления церковного имущества проступает духовный облик храмоздателей, вырисовывается система ценностей и приоритетов средневекового горожанина. Этот документальный источник свидетельствует не только о значительном состоянии Скрипиных, сфере их интересов, художественных вкусах. По сути «Книга церковного строения» — духовное завещание, скрепленное на каждой странице их подписями, — то, что они оставляли после себя, в память о себе. В этой описи — их желание охранить свое детище, дать ему долгую жизнь. Скрипины, как и полагается в завещании, позаботились о дальнейшем содержании Ильинской церкви. Они «дали по душах своих и по душах родителей своих в вечный поминок в Ярославле пол семь (семь с половиной. — *Д.П.*) лавки», да 13 «полат болших что под церквами и колоколнею, да две полатки маленьких под слесницами», которые наказали «отдавать внаем всяким людям, выбрав ильинского прихожанина, доброго человека, в старосты», а все доходы делить натрое: треть — на церковное строение, другая треть — священнику, третья — дьякону и на поминовение по «Нифантии и Ианикии и по их родителях»²⁹. Во второй описи они добавили: «А не вступатися в те лавки ни роду нашего ни племени, ни попам, ни дьяконам, ни прихожанам никому тех от церкви лавок не отнимать и своими не называть. Отданы те лавки непременно церкви Божией, и быть им церковным вечно»³⁰. Последнее большое пожертвование братьев в храм произошло 20 марта 1660 г., за день до смерти Иоанникия: «положил в казну.. Иоанникий Иванов сын Скрипин триста рублей серебряных денег на церковное строение и на всякую церковную потребу, где пригодится. Вонифатий Скрипин руку приложил»³¹.

Вклады на поминовение — поступки весьма традиционные, для XVII в. не новые. Скорее всего, мы можем лишний раз констатировать количественное увеличение пожертвований

²⁹ Описание 1651 г. церкви Ильи Пророка. С. 135–136.

³⁰ *Пятницкий Н.* Указ. соч. С. 19.

³¹ Там же. С. 20.

в приходские храмы, обусловленное в первую очередь экономическим состоянием города и его населения.

Качественное же отличие мотивации приходской активности лежит, на наш взгляд, в нарастании разнообразия ее проявлений и в различии соотношений между индивидуальными и коллективными составляющими. Для Ярославля характерна реализация религиозного благочестия через значительное по масштабам художественное творчество, к которому относится строительство храмов, украшение их росписями, изготовление икон и церковной утвари высокого художественного качества, составление и распространение литературных произведений — сказаний о чудотворных иконах.

Среди весьма распространенных, но мало изученных сюжетов приходской жизни важное место занимают вклады прихожан. В период становления традиционного типа православной культуры Руси (XIV—XVI вв.) вклады осознавались прежде всего как естественная реакция благодарности за божественную чудесную помощь, оказанную через тот или иной образ³². Традиция присылать в знак благодарности за исцеления иконе драгоценности имеет под собой древнюю историю, идущую от Иоанна Дамаскина, который преподнес и прикрепил к иконе в память чудесного исцеления отсеченной руки вычеканенную из серебра кисть руки³³. Обычай дарить драгоценности в память чудесной помощи от иконы прослеживается во Владимирской земле с XII в.³⁴

Отмеченный выше характер «договора» в отношении приходских вкладов, свойственный и для древних религий

³² См., например, первое в краткой редакции после явления чудо от иконы Толгской Богородицы — воскрешение сына боярина Никиты: «и взя болярин сына своего и возрадовася пречистые богородици милосердию неизреченному, что сын его бе мертв и оживе... и отда... имение свое в дом пречистой богородице чудотворному образу, и образ... обложи серебром (по другим спискам “и златом”. — *Д.П.*) и игумена з братию учредиша добре...» (ОР РГБ. Ф.299. (Собрание Тихонравова). № 587. Л. 26).

³³ См.: *Гребенюк В.П.* Цикл Сказаний об иконе Владимирской Богоматери. Комплексное исследование: автореф. дис. ... д-ра филолог. наук. М., 1993. С. 14.

³⁴ Там же. С. 14—15.

(сознания, ориентированного на мифологическую картину мира) и одновременно естественный для сознания торгово-ремесленной среды, сословно оформлявшейся и осознававшей себя как особую общность³⁵ в указанный период, наиболее явно прослеживается со второй половины XVII в.³⁶

Для изучения культуры вкладов исследователи получили уникальный и благодатный материал, представленный науке трудами историка русского серебряного дела В.В. Игошева. В изданном им каталоге предметов из серебра, так или иначе относящихся в Ярославлю (наиболее полно на сегодня среди аналогичных изданий), приведены тексты вкладных надписей на предметах, переданных прихожанами в городские приходские церкви. Даже чисто внешне статистически заметно обилие этих надписей. Они имеются на большей части выявленных и представленных в каталоге вещей. Вкладные записи заносились и на книги, пока не встречаются вкладные надписи на иконах, нет надежных известий о приходских вкладах изделий из ткани, металла или дерева, хотя таковые бытовали в храмах.

Вклады имели важное значение для вкладчика, так как, с одной стороны, служили к устройению и украшению храма, а с другой стороны, преследовали целью вечное поминовение их душ или душ родственников.

Вещественные вклады, сделанные от имени отдельных прихожан и, реже, от небольших групп лиц, и надписи на них наиболее определенно свидетельствуют об индивидуальном и глубоко личном характере поступков. Во-первых, вклад отдельного предмета церковной утвари, хотя и мог быть связан с общим решением прихода об украшении храма, которое принималось обычно вскоре после его строительства, все-таки

³⁵ См.: *Кантор А.М.* Общественный перелом в России конца XVII века: судьбы городской мысли // *Русская культура в переходный период от Средневековья к Новому времени.* М., 1992. С. 79–89.

³⁶ Этот весьма условный рубеж определяется прежде всего содержащимся в источниках материалом и признаваемой большинством современных историков периодизацией переходного этапа в развитии русской культуры. См.: *Пушкарев Л.Н.* Вопросы периодизации переходного этапа в развитии русской культуры XVII–XVIII вв. // *Русская культура в переходный период от Средневековья к Новому времени.* С. 18–25. См. также др. статьи сборника.

оставался индивидуальным поступком. Во-вторых, заказ на изготовление одного или нескольких предметов, видимо, был возможен по соображениям материального достатка для целого ряда прихожан. Решение о заказе будущего вклада принималось тогда, когда для этого была необходимость и возможность; выбор времени вклада определялся личными обстоятельствами вкладчика. В-третьих, надписи на вкладе, хотя и использовали типовые формулы, были обращены к конкретным личным обстоятельствам вкладчиков и обычно ими подписаны.

Нередко в описании вклада на вкладной надписи часто используются слова, указывающие на происхождение вещи как на ее производство: «сстроен», «соделан» («сделан», «делан»), «устроен», «создашася», либо «труды», «строение». Эти формулы определенно обращают внимание к реалиям Ярославля как ремесленного города³⁷. Не исключено, что некоторые вкладчики сами были изготовителями вкладов. Таким образом, вклад приобретал характер двойного действия, двойного поступка, что как бы усиливало его мотивационное значение. В основе ценностной мотивации определенно лежали деятельностные начала: храму (Богу) угодно то, что физически, материально сделано, изготовлено. Обращает на себя внимание то, что нигде в надписях нет указания на изготовление вклада по обету. Обет — откладывание поступка «на потом», предложение вместо предмета только намерения — не представлено в религиозной практике прихожан-вкладчиков. Известны примеры обетований в отношении иных поступков. А вклады, как правило, являют собой законченный поступок, где мотив и действие слиты воедино.

³⁷ В настоящее время не имеется достаточных для обобщения или сравнения данных о составе, содержании и объеме вкладных надписей на предметах церковного обихода. Известные нам каталоги музейных памятников, типологически близких ярославским, дают некоторое представление о предмете. Предварительные наблюдения свидетельствуют в пользу того, что ярославский материал может представить весьма значительную картину по данной теме. См., например: *Трофимова Н. Н.* Русское прикладное искусство XIII — начала XX в. из собрания Государственного объединенного Владимиро-Суздальского музея-заповедника. М., 1982; *Соломина В. Н.* Древнерусское шитье в собрании Архангельского областного краеведческого музея: Каталог. Архангельск, 1982.

Кажется, во вкладных надписях звучит содержательное определение индивидуального и/или коллективного опыта, а также личной, коллективной и божественной ответственности. Вкладные формулы вкладов состоят из трех основных глагольных форм. Вклад может быть представлен как индивидуальный поступок — «положил», «дал», «вдал», «состроил», как коллективное действие — «приложили», «вдано», «положено», «построено», и как событие, совершившееся как бы само по себе, — «дано», «состроено», «положено», «сделан». В ряде случаев определенность глагольных форм и прямое указание в тексте на имена вкладчиков не оставляют сомнений в различении индивидуальных и коллективных поступков. При употреблении же безличных форм нередко отсутствует указание на имя вкладчика. Но и там, где имя дарителя соседствует с безличной формой глагола возникает вопрос об индивидуальной рефлексии вкладчика. Смотрел ли он на свой вклад как на индивидуально мотивированный поступок или совершал его в силу традиции? А может быть, за безличной формулой «положено», «состроено» и т.п. стоит представление о проявлении самостоятельной божественной воли, направляющей поступки отдельного человека? Не есть ли это отголоски синкретического, неотрефлексированного еще слияния с универсумом, идущая из древности неотделенность индивидуума от массы?

Во вкладных надписях на предметах церковной утвари наблюдается, что индивидуальные вклады, как правило, указывают на мотив вклада: поминовение душ дарителя и его близких родственников. В коллективных или безымянных вкладах такие указания, как правило, отсутствуют. Обычно описываются обстоятельства вклада: в какой храм, от кого (от приходских людей вообще), при каком священнике, старосте, митрополите или царе он сделан. Но в тех случаях, когда вклад осуществлялся неким определенным лицом при участии других прихожан, как правило, безымянных, то мотив вклада указан, текст вновь говорит о поминовении душ поименованного дарителя и его родных. Исключение представляют две известные надписи на предметах церковной утвари. Одна на ковчеге 1695 г. из церк-

ви Петра и Павла. Дар безымянных приходских людей внесен «на сохранение пречистых таин яже имеют в год хранитися на с(вя)том престоле поклонения ради и чести ради богоподо(б)ные и бол(ь)ных ради причастия»³⁸. Другая – на дискосе 1656 г. из Варваринской церкви³⁹. Это вклад священника и группы монахов с прямым обращением к духовным отцам, вероятно, иереям данного храма, о поминовении вкладчиков, имена которых перечислены в надписи. Эти тексты, исключительные по объему на фоне других аналогичных надписей, вместе с тем типологически не выбиваются из общего ряда. Там, где имеется указание на имена вкладчиков, в данном случае монахов, определен и мотив вклада: поминовение их душ. А коллективный безымянный вклад обращен к общему благу, как, вероятно, по умолчанию и все иные подобные вклады, где мы не встречаем развернутых надписей.

Таким образом, известные нам тексты вкладных надписей дают отчетливое представление о различении прихожанами личного и общего блага. Отделение индивидуума от массы все более сопрягается с ясными и определенными указаниями на имя вкладчика, на его род, на мотив вклада, за которыми просматриваются его личные интересы. Коллективное благо, которое можно трактовать и как проявление неотделяемого божественного начала, представлено без расшифровки, как благо вообще.

Другая ситуация возникает, когда чрезвычайные, экстремальные события затрагивают не отдельную личность, а коллектив – жителей прихода, города, края, всей России. Именно в XVII в. жители отдельных регионов, в том числе Ярославского края, начинают осознавать значимость коллективной роли населения своей земли в жизни всей России. Прежде всего эти новые явления в сознании людей проявились в городах и в бурное военное время первых десятилетий XVII в. От остроты проблемы, степени сложности ситуации, в которой людям необходима была помощь (война, засуха, эпидемия),

³⁸ Игошев В.В. Указ. соч. № 160.

³⁹ Там же. № 119.

прежде всего зависел уровень вмешательства высших сил. В условиях, когда появлялась реальная угроза целостности страны, единству православной веры, жизни представителей светской и духовной власти, а также жителей отдельных центров, в сознании людей «мобилизовывались» силы всех им известных исторически сложившихся национально-духовных символов.

В сказании, восходящем ко времени героического участия ярославцев в освобождении страны от интервентов и изменников, отражаются, таким образом, те обстоятельства, которые способствовали усилению в течение всего XVII в. значения посада в жизни страны и росту его самосознания. Наряду с традиционными христианскими добродетелями «культурный идеал человека» включал в себя служение обществу — родному городу, его жителям, а также заботу о его православных святынях. Особое внимание уделялось сохранению памяти о важных событиях в жизни города и страны, отмеченных божественным вмешательством, прежде всего, через богородичные иконы.

Во второй половине XVII — первой половине XVIII в. «коллективным» положительным героем становятся представители торгово-промышленной части посада, главными чертами которых сказание о построении Никольской и Федоровской церквей называет щедрые пожертвования и личное деятельное участие в постройке и украшении приходских церквей, благочестивую жизнь, а также заботу о приходе и его жителях. Типичные представители этой группы — жители Никольского прихода Толчковской слободы, известные предприниматели — владельцы кожевенных дворов братья Еремины и Кочуровы, а также Иоанн Иоаннов сын Плешков и др.

Человек, получивший божественную помощь, начинал осознавать личную ответственность. Традиционная материальная компенсация (вклады) дополняется потребностью не только в духовном совершенствовании и развитии индивидуального благочестия, но и в оказании помощи другим. Сказания об иконах осознавались как средство просвещения и спасения максимального количества православных жителей России. На материалах ярославских памятников прослеживается сохранение и усиление религиозно-коллективного аспекта мировоз-

зрения населения России параллельно с ростом личностного начала в культуре второй половины XVII – начала XVIII в.

В целом в ярославских памятниках прослеживается сочетание двух свойственных этой эпохе подходов: усиление личной, индивидуальной ответственности перед обществом и Богом, проявляющееся в росте социальной активности, направленной на поддержание стабильности, с опорой на личные и семейные материальные средства и православные нравственные ценности и сохранение и осознание роли коллективных усилий в общественной жизни как на уровне малой семьи, а также «духовной» семьи – прихода, так и в масштабах города и всей «Велицей России».

Таким образом, материалы приходской культуры города XVII в. показывает усложнение и количественное увеличение фактов проявления личного и коллективного религиозного опыта при сохранении всей традиционной «оснастки» явлений духовной жизни. Сохранившиеся памятники свидетельствуют об увеличении количества событий, воспринимавшихся как божественное вмешательство – наказание или милость – в дела горожан. Независимо от исхода этого вмешательства оно трактовалось как благодатное покровительство божественных сил Ярославлю и его жителям, как бы «ответом» на их помыслы и поступки. Социальный опыт жителей большого торгово-промышленного города сопрягался с религиозным опытом в части усиления в последнем деятельностного начала, присущего посадской среде. Дело собственного спасения горожане последовательно брали в собственные руки, применяя к нему имеющиеся знания и энергию.

Литература

- Гребенюк, В.П.* Цикл Сказаний об иконе Владимирской Богоматери. Комплексное исследование: автореф. дис. ... д-ра филолог. наук. М., 1993. 50 с.
- Игошев, В.В.* Ярославское художественное серебро XVI–XVIII вв. Каталог. М.: Модус граффити, 1997. 265,[3] с.: ил.
- Кантор, А.М.* Общественный перелом в России конца XVII века: судьбы городской мысли // Русская культура в переходный период от Средне-

- вековья к Новому времени. М.: Институт российской истории РАН, 1992. С. 79–89.
- Мельник, А.Г.* К вопросу о происхождении и эволюции двустопных храмов XVI в. // Актуальные вопросы изучения экономического и культурного развития европейского Севера СССР. Архангельск: Б.и., 1982. С. 70–72.
- Мельник, А.Г.* К вопросу о формировании архитектурно-художественной системы Преображенского собора Соловецкого монастыря // Архангельское Поморье: История и культура. Архангельск: Б.и., 1983. С. 74–87
- Первухин, Н.Г.* Церковь Ильи Пророка в Ярославле. М.: К.Ф. Некрасов, 1913. 67 с., 1 л. фронт. (ил.), 47 л. ил.
- Повесть о начале зачатия и поставлении первой древней церкви святого Николая Чудотворца, что на Пенье, как и кем доброхотных жителей и в которые лета начала созидаться, и о явлении и написании и пренесении честного образа пресвятой Богородицы, Одигитрия нарицаемой, Феодоровской и о создании, устроении и украшении второй каменной церкви во имя Ее пресвятой Богородицы Феодоровской, и потом о чудесах Ее, бываемых от онага образа пресвятой Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии, купно же и летопись сей церкви // Ярославские епархиальные ведомости. Ч. неофиц. 1872. № 35. С. 275–281; № 36. С. 283–292; № 37. С. 293–298; № 38. С. 303–305; № 39. С. 315–316.
- Пушкарев, Л.Н.* Вопросы периодизации переходного этапа в развитии русской культуры XVII–XVIII вв. // Русская культура в переходный период от Средневековья к Новому времени. М., 1992. С. 18–25.
- Пятницкий, Н.* Ильинская церковь в Ярославле. Ярославль: Типо-лит. Губ. земск. управы, 1906. 33 с.
- Соломина, В.Н.* Древнерусское шитье в собрании Архангельского областного краеведческого музея: Каталог. Архангельск: Северо-западное книжное издательство, 1982. 206 с.
- 350 лет церкви Ильи Пророка в Ярославле. 1650–2000. Ярославль: Александр Рутман, 2001. 218, [1] с.
- Трофимова, Н.Н.* Русское прикладное искусство XIII – начала XX в. из собрания Государственного объединенного Владимиро-Суздальского музея-заповедника. М.: Советская Россия, 1982. 278 с.
- Успенский, Ф.* Предтечевская церковь в Ярославле. Ярославль: Б.и., 1906. 51 с., [3] л. ил.
- Ярославские губернские ведомости. Ярославль, 1850. Ч. неоф. № 42.

Н. И. Никитин (ИРИ РАН)

«Помня свою природу»
(О происхождении и этническом
самосознании казачества)

Аннотация: В статье рассматривается «феномен казачьего самосознания», который часто используется идеологами «казачьего возрождения» как доказательство нерусского происхождения казаков. Автор показывает антинаучность таких взглядов. По его мнению, противопоставление себя русским — сравнительно позднее явление в менталитете казаков, обусловленное прежде всего их превращением в замкнутое привилегированное сословие в XVIII–XIX вв.

Ключевые слова: казаки, возрождение, самосознание, культура, этнос, Россия, русские

N. I. Nikitin

“Pomnya svoyu prirodu”
(About the origin and ethnic identity
of the Cossacks)

Abstract: The article discusses the “phenomenon of Cossack identity” that is often used by the ideologists of the “Cossack revival” as proof of non-Russian origin of the Cossacks. The author shows the unscientific such views. In his opinion, the opposition to the Russian is a relatively recent phenomenon in the mentality of the Cossacks, primarily due to their transformation into closed privileged class in the XVIII–XIX centuries.

Keywords: Cossacks, The revival, Identity, Culture, Ethnicity, Russia, Russian

«Возрождение казачества», начавшееся в России в начале 1990-х гг., вызвало вполне понятный рост интереса к его истории, а естественными в наших условиях «издержками» этого явления стало нагромождение псевдонаучных «теорий» и откровенных мифов прежде всего по вопросу о происхождении и этнической природе казаков. Давно устоявшаяся в историографии точка зрения, согласно которой донские, яицкие (уральские) и терские казаки (т.е. историческое ядро российского казачества) — это в основном

потомки русских людей, самовольно поселившихся в XVI–XVII вв. на Дону, Яике (Урале) и Тереке, теперь решительно отвергается большинством активистов «казачьего возрождения», утверждающих, что казаки – это древний самобытный народ, предки которого не имели ничего общего с русским народом.

Выдвигаемые в подтверждение этого тезиса аргументы, будучи основанными главным образом на дилетантских сочинениях политически ангажированных «автономистов» и «сепаратистов» первой четверти XX в. и на генетически связанной с ними казачьей эмигрантской литературе, не выдерживают никакой научной критики и порой просто смехотворны¹. Но один из доводов этой «концепции» заслуживает особого внимания, поскольку, во-первых, рассматривается ее адептами как наиболее «сильный» и, во-вторых, на самом деле отражает некоторые исторические реалии. Речь идет о «феномене казачьего самосознания», об утверждениях, что казаки в массе своей *всегда* четко отделяли себя от русских, не считали себя русскими, «исторически *никогда* не связывали себя с московским народом» и т.д., и т.п.²

Действительно, среди донских казаков представление о своих нерусских корнях (не от «московских людей») было широко распространено уже в конце XVIII в., и, хотя в других казачьих «войсках» такие взгляды возобладали много позднее, казачьи идеологи толкуют их как бесспорное свидетельство особого, отличного от русских происхождения казаков: народная-де память не ошибается. Некоторые авторы, кроме того, заявляют, что казаки, будучи автохтонным населением мест своего обитания в XVII–XVIII вв., вообще *никогда* не связывали свое

¹ См.: *Никитин Н.И.* Происхождение казачества: мифы и реальность // Осторожно, история. М., 2011. С. 44–65; *Он же.* Происхождение казачества: научные факты и наукообразные мифы // Воспитание и образование молодежи на традициях и культуре российского казачества. Мат-лы науч.-практ. конф. М., 2012. С. 127–132; *Он же.* К вопросу о происхождении казачества // Вопросы истории. 2016. № 8. С. 59–69.

² См.: Казачество: Мысли современников о настоящем, прошлом и будущем казачества. М., 2007. С. 107, 302; *Аджиев М.* Мы – из рода половецкого! [Рыбинск], 1992. С. 54; *Вареник В.И.* Происхождение донского казачества. Ростов н/Д, 1996. С. 144–148; *Никитин В.Ф.* Казачество: Нация или сословие? М., 2007. С. 518.

происхождение с переселением своих предков откуда бы то ни было. «Казачья от казаков ведется» — вот лейтмотив их суждений по этому поводу (обычно сопровождаемый ссылкой на соответствующий эпизод из «Тихого Дона» М.А. Шолохова)³.

Прежде всего насчет «никогда». Это просто неправда, и тому есть немало подтверждений.

Донские казаки в знаменитой «Повести об Азовском осажденном сидении», созданной в 1642 г., так высказывались о своем происхождении: «Отбегаем мы ис того государьства Московскаго, из работы вечныя, ис холопства невольнаго, от бояр и от дворян государевых, да зде прибегли и вселились в пустыни непроходней...»⁴. И это не было чье-то частное мнение, как пытаются доказать некоторые казачьи активисты⁵: «Повесть» передавала настроения и чувства большинства казаков, иначе не была бы в свое время так широко (и в нескольких «редакциях») распространена в их среде, и написана была явно патриотом Донского края⁶. Важно отметить, что при этом казаки называли себя «природными холопами» московского государя, а о самом Московском государстве, частью которого они считали Дон, отзывались в восторженных тонах: «А государьство Московское многолюдно, велико и пространно, сияет светло посреди, паче всех иных государств и орд бусорманских, персидских и еллинских, аки в небе солнце»⁷.

Яицкие казаки в 1721 г. по прибытии «по войсковому делу» в Москву рассказывали: «В прошлых давних годах прадеды и деды... то есть первыя яицкия казаки, пришли и заселись здесь, на Яике-реке... собравшись русския с Дону и из ыных

³ Вареник В.И. Указ. соч. С. 139, 148.

⁴ Воинские повести Древней Руси / под ред. В.П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1949. С. 68.

⁵ См.: Казаков С.В. Послесловие // Вареник В.И. Указ. соч. С. 216.

⁶ Об этом наглядно свидетельствуют такие, например, строки «Повести»: «Простите нас, леса темныя и дубравы зеленыя. Простите нас, поля чистые и тихия заводи. Простите нас, море Синее и реки быстрые. Прости нас, море Черное. Прости нас, государь наш тихой Дон Иванович, уже нам по тебе, атаману нашему, з грозным войским не ездить, дикова зверя в чистом поле не стреливать, в тихом Дону Ивановиче рыбы не лавливать...» (Воинские повести древней Руси. С. 77).

⁷ Там же. С. 68.

городов, а татары из Крыма и с Кубани и из других магометанских народов», а от начала «их заселения или, паче, на Яик-реку приходу ныне будет гораздо более двухсот лет»⁸. Казаки Терека в XVIII в. тоже говорили, что «начались от беглых российских людей и от разных мест пришельцев от давних годов»⁹.

Эти факты давно известны профессиональным историкам и трактуются ими однозначно. А.Л. Станиславский подчеркивал, что в XVII в. казаки «осознавали себя частью русского народа, а места своих поселений считали частью России» («Московского государства») ¹⁰. О.Ю. Куц обратил внимание на то, как остро реагировали донские казаки на «росхищенье» православного населения Руси во время татарских набегов, и, подчеркивая кровное родство с угоняемыми с русских земель в «бусурманское» рабство полоняниками, называли их «отцами своими, и матерями, и сестрами единоутробными»¹¹. Это находило поддержку и понимание у московского правительства, хвалившего казаков за то, что они государю служат, «*помня... свою природу*»¹² (выделено мной. — *Н.Н.*). При исследовании на солидной документальной базе социально-психологического облика донских казаков XVII в. О.Ю. Куц приходит к заключению, что в общем и целом им было присуще сознание своей принадлежности к православному миру, к русскому государству и русскому населению¹³. «Будучи в массе своей выходцами из России, — пишет О.Ю. Куц, — казаки сохраняют сознание своей принадлежности к ней: донское казачье сообщество по своему мироощущению, зафиксированному как в казачьих войсковых отписках в Москву, так и в документах внутридонского характера... предстает перед нами в значительной мере как часть русского общества»¹⁴.

⁸ Цит. по: *Рознер И.Г.* Яик перед бурей. М., 1966. С. 6.

⁹ См.: *Козлов С.А.* Кавказ в судьбах казачества (XVI—XVIII). 2-е изд. СПб., 2002. С. 29.

¹⁰ *Станиславский А.Л.* Гражданская война в России XVII в.: Казачество на переломе истории. М., 1990. С. 8.

¹¹ *Куц О.Ю.* Азовское осадное сиденье 1641 года. М., 2016. С. 6.

¹² *Куц О.Ю.* Донское казачество в период от взятия Азова до выступления С. Разина (1637—1667). СПб., 2009. С. 325.

¹³ Там же. С. 402, 404.

¹⁴ Там же. С. 408.

Н.А. Мининков, исследуя менталитет донских казаков XVII в., делает вывод, что они тогда «одинаково ощущали свою принадлежность и к России, и к Дону, и к русскому народу», что в исходивших от Войска Донского документах «никогда не проявлялось стремление противопоставить казачество русскому народу, а Дон — России», и донское казачество «ощущало себя частью общерусского единства»¹⁵.

Примечательно также, что в XVII в. на Дону бытовало выражение «русские казаки» (если, например, возникала необходимость отделить их от казаков-«хохлачей»¹⁶), а потомки казаков-некрасовцев, покинувших российские пределы в 1708 г. после подавления Булавинского восстания и осевших в конце концов в Турции, сохранили историческую память о своем русском происхождении и вплоть до конца XIX в. считали себя русскими¹⁷.

В России же в XIX в. складывалась иная ситуация. Вспомним Л.Н. Толстого, его повесть «Казаки», написанную в 1863 г. Из нее следует, что уже в середине XIX в. на Тереке казаки смотрели на русского мужика как на «какое-то чуждое, дикое и презренное существо»¹⁸. В конце XIX в. аналогичные настроения отмечались исследователями у казаков на Урале и даже за Уралом, где казачьи войска формировались искусственно, по постановлениям правительства с массовым переводом в них именно крестьян. Там казаки тоже стали смотреть на «мужиков» свысока, «как на низшую породу», всячески дистанцировались от «русских», а браки с «мужиками» или «мужичками» вообще были у казаков неслыханным событием¹⁹. В дальней-

¹⁵ Мининков Н.А. Донское казачество в эпоху позднего средневековья (до 1671 г.). Ростов н/Д, 1998. С. 435.

¹⁶ См.: Крестьянская война под предводительством Степана Разина. Сб. документов / сост. Е.А. Швецова. Т. 1. М., 1954. С. 102.

¹⁷ См.: Сень Д.В. Причины иммиграции некрасовских казаков из Турции в Россию в начале XX в. // Проблемы истории Северного Кавказа. Сб. научных статей к 60-летию со дня рождения и 30-летию научной деятельности проф. В.Н. Ратушняка. Краснодар, 2000. С. 109–110.

¹⁸ Толстой Л.Н. Казаки. Повести и рассказы. М., 1981. С. 158.

¹⁹ См.: История казачества Азиатской России. Т. 2. Вторая половина XIX — начало XX века / отв. ред. В.Ф. Мамонов. Екатеринбург, 1995. С. 137; Очерки традиционной культуры казачеств России / под ред. Н.И. Бондаря. Т. 1. М.; Краснодар, 2002. С. 324–325; Русские в Евразии XVII—XIX.

шем утверждения о происхождении от беглых русских людей стали в казачьей среде порой восприниматься уже как прямое оскорбление, ибо трактовались как попытка вывести казачество из «московских отбросов»²⁰.

Так что «феномен казачьего самосознания» действительно «имеет место быть». Только он никак не может свидетельствовать в пользу «автохтонной теории» происхождения казачества, ибо причины «эволюции» казачьего самосознания вполне объяснимы и элементарны.

Уже давно приобрела хрестоматийный характер та справка о донских казаках, которую дал в своем сочинении в 1666 г. бывший подьячий Посольского приказа (ведавшего тогда связями и с вольным казачеством) Григорий Котошихин: «А люди они породю москвичи и иных городов, и новокрещенные татаровя, и запорожские казаки, и поляки, и ляхи, и многие из них московских бояр, и торговые люди, и крестьяне, которые приговорены были х казни в розбойных и татиных и в ыных делах, и покрадчи и пограбя бояр своих, уходят на Дон; и быв на Дону хотя одну неделю или месяц, а лучитца им с чем-нибудь приехать к Москве, и до них вперед дела никакова ни в чем не бывает никому, что кто ни своровал, потому что Доном от всяких бед свобождаютца»²¹.

Но и по множеству других источников хорошо известно, что в самой крупной области формирования российского казачества – на Дону – до начала XVIII в. казаком мог стать фактически любой дееспособный, годный к воинскому делу мужчина, а «Войско», будучи кровно заинтересованным в пополнении своих рядов, тающих в боях и походах, во взаимоотношениях с Москвой твердо придерживалось принципа «С Дона выдачи

Миграции и социокультурная адаптация в иноэтничной среде / отв. ред. В.В. Трепавлов. М., 2008. С. 455; *Ремнев А.В., Суворова Н.Г.* «Обрусение» азиатских окраин Российской империи: оптимизм и пессимизм русской колонизации // Исторические записки. Вып. 11. М., 2008. С. 147.

²⁰ См.: Казачество: Мысли современников о прошлом, настоящем и будущем казачества. С. 187, 199.

²¹ *Котошихин Г.К.* О России в царствование Алексея Михайловича. М., 2000. С. 159.

нет!..». О невозможности «службы великому государю» без пополнения извне казаки открыто говорили московским властям в ответ на требования выдать тех или иных беглецов. Такая ситуация была типичной и для других «казачьих рек», и она не могла не вызывать массового оттока на них населения из коренных русских областей, особенно усилившегося во второй половине XVII в.²²

Но с подавлением Булавинского восстания (1707–1708 гг.), после того, как приток извне и свободный прием в казачество были прекращены и оно превратилось в замкнутое привилегированное сословие, казаки стали быстро забывать о своих корнях, а свое все более усиливавшееся и бросающееся в глаза отличие от «мужика» начали объяснять экзотическими родословными, тем более что и свое дворянство у казаков сформировалось, а ему претила сама мысль о «мужичьем» происхождении. Появилось сословное чванство, которое, в свою очередь, перерастало в чванство этническое.

Формированию подобных взглядов, конечно, во многом способствовало элементарное невежество их носителей. В 1928 г. бывший есаул Донского войска, бывший мировой судья и член Донского войскового круга И.П. Карташев, отметив, что «у казачества воспитывались ненормальные отношения с неказачьим населением, к которому казачество относилось с чрезвычайным презрением», дал этому такое объяснение: «Казаки в прошлом ни в школах, ни на военной

²² См.: *Платонов С.Ф.* Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI–XVII вв. (Опыт изучения общественного строя и сословных отношений в Смутное время). СПб., 1910. С. 107–113; *Любавский М.К.* Обзор истории русской колонизации с древнейших времен и до XX века. М., 1996. С. 322; *Тхоржевский С.* Донское войско в первой половине семнадцатого века // Русское прошлое. Сб. 3. Пг.; М., 1923. С. 3, 14–15; Очерки истории СССР. Период феодализма. XVII в. / под ред. А.А. Новосельского и Н.В. Устюгова. М., 1955. С. 268–270, 274; *Проништейн А.П.* Войско Донское накануне Булавинского восстания // Вопросы военной истории России. XVIII и первая половина XIX веков. М., 1969. С. 315–316; *Дариенко В.Н.* Община на Яике в XVII – первой четверти XVIII в. // Ежегодник по аграрной истории. Вып. 6. Вологда, 1976. С. 55–56; *Проништейн А.П., Мининков Н.А.* Крестьянские войны в России XVII–XVIII веков и донское казачество. [Ростов н/Д.], 1983. С. 82–86, 206–208; *Козлов С.А.* Указ. соч. С. 17–21.

службе не изучали своей донской истории...». Как вспоминал Карташев, «во время Великой войны в 25-й отдельной сотне, в которой были казаки со всего Хоперского округа, от 20 до 40-летнего возраста, не могли мне объяснить, почему они называются донскими казаками! Даже урядники стали в тупик перед этим вопросом»²³.

Показательно в этой связи высказывание донского казака П. Н. Кудинова, возглавлявшего во время Гражданской войны антибольшевистское восстание на Верхнем Дону: «Я далеко не историк, материалов древности не имею, но решительно не согласен с объяснением историков о происхождении донских казаков». Версию происхождения казачества «от беглых русских рабов» он называет «ложью» и обосновывает свое несогласие с ней крайне просто: «Стоило только внимательно прислушаться к народным песням, мотивам, к рассказам преданий, которые совершенно чужды для крестьянина, живущего на Дону с давних времен, сие есть неоспоримое доказательство возникновения казачества с отдаленных времен, как особой народности...»²⁴. Мысль о том, что как казаки, так и крестьяне конца XIX — начала XX в. могли сильно отличаться от казаков и крестьян XVI—XVII вв., в голову П. Н. Кудинова, похоже, никогда не приходила. Он и его единомышленники просто не могли себе представить в качестве храброго воина, обосновавшегося в степи, «простого мужика».

Аргументы такого рода, что крестьяне были-де не приспособлены к жизни в «Диком Поле», «не обладали никакими воинскими умениями и навыками и не имели в своем распоряжении боевого оружия» и т.д., обычны и для современной «казачьей» историографии²⁵, но они явно несостоятельны, как и утверждения, что «у воина и землепашца, коими яв-

²³ Казачество: Мысли современников о прошлом, настоящем и будущем казачества. С. 185–186.

²⁴ Там же. С. 205–206.

²⁵ См.: Казачий Дон: Очерки истории / науч. ред. А. П. Скорик. Ч. 1. Ростов н/Д, 1995. С. 11; Трут В. П. К вопросу о теории происхождения и сущностной характеристике казачества // Казачий сборник. 2-е изд. Ростов н/Д, 1998. С. 277; Никитин В. Ф. Казачество: Нация или сословие? М., 2007. С. 13–14.

лялись беглецы-крестьяне, совершенно разный склад ума, навыки, обычаи»²⁶. Из крестьян «в казаки» уходила обычно молодежь — наиболее активная и способная быстро адаптироваться к новым условиям часть общества. Кроме того, это были, как правило, жители приграничных районов, имевшие из-за постоянных вражеских набегов в XVI—XVII вв. и оружие, и необходимые для выживания навыки вооруженной борьбы. Поэтому присутствие в рядах казачества XVII — начала XVIII в. выходцев из крестьянского населения вполне закономерно фиксируется вполне надежными источниками и отмечается весьма авторитетными исследователями²⁷.

Но главный изъян в вышеизложенной аргументации сторонников «автохтонного» происхождения казачества не в отрицании ими самой возможности превращения крестьянина в казака. Современными исследователями выяснено, что до начала XVII в. выходцев из крестьянства среди вольных казаков было как раз менее всего, а преобладали в их рядах, как правило, мелкие служилые люди, включая «боевых холопов», т.е. военных слуг, принадлежавших боярам и дворянам²⁸. То есть казаками долгое время становились прежде всего профессиональные воины; именно они создали Войско Донское и прочие казачьи «войска», и это обстоятельство лишает всякого смысла рассуждения о неспособности русских переселенцев адаптироваться к полной опасности жизни на степной «украине»...

²⁶ *Гаджиева Л.И.* Мир казачества в изображении Н.В. Гоголя, Л.Н. Толстого, М.А. Шолохова: автореф. дис. ...канд. филол. наук. М., 2007. С. 7.

²⁷ См.: Крестьянская война под предводительством Степана Разина. Т. 1. С. 73; *Станиславский А.Л.* Указ. соч. С. 146–147; *Сагнаева С.К.* Материальная культура уральского казачества конца XIX — начала XX века (развитие этнических традиций). Вып. 11. М., 1993. С. 37–39; *Тюменцев И.О.* Смутное время в России начала XVII столетия: движение Лжедмитрия II. М., 2008. С. 189; *Куц О.Ю.* Донское казачество в период от взятия Азова до выступления С. Разина. С. 98–99, 100–101, 105.

²⁸ См.: *Беляев Л.А.* Московская Русь: от Средневековья к Новому времени. М., 2005. С. 108–109; *Тулаева С.А.* Донское казачество в XVI—XVII вв. как автономная охранная организация // *Полития.* 2010. № 2. С. 68; *Тюменцев И.О.* Казаки — не из крестьян // URL: [http://smi.kuban/info/article/21102/1003](http://smi.kuban.info/article/21102/1003). С. 3–4; *Марков В.И.* О возникновении украинского козачества. СПб.; М., 2014. С. 119–212; *Никитин Н.И.* К вопросу о происхождении казачества. С. 66.

Скудость исторических познаний казачьих идеологов (сочетающаяся с абсолютной их уверенностью в обратном) характерны как для времен весьма от нас отдаленных, так и для «нашей современности». Общее впечатление от столь удручающей картины, конечно, несколько сглаживают отдельные представители казачьей интеллигенции, которые пытались донести до «широких масс» казачества научно обоснованные взгляды на его происхождение и этническую принадлежность. В частности, бывший председатель Терского войскового правительства Е.А. Букановский писал: «Исторические причины возникновения казачества на Дону, Тереке, Яике, Кубани и в других краях и идеи, которыми жило казачество, неоспоримо подчеркивают, что оно явилось самобытным продуктом русского народа и русской жизни < ... > Казачество никогда не отделяло себя от русского народа и даже в эпоху вольной независимой жизни своей, за пределами Московского царства, оно считало себя связанным с ним неразрывными узами»²⁹.

В том же духе высказывался в 1928 г. и бывший член Государственной думы донской казак И.Н. Ефремов: «Будучи фактически независимым, самостоятельно сносясь с иностранными государствами, борясь против своеволия воевод и угнетения крестьян служилым сословием, донские казаки в целом считали себя, и были в действительности, передовым отрядом русского народа, раздвигавшим пределы русского государства»³⁰.

Был солидарен с этим мнением и казачий полковник (Терского Войска) Н.Ф. Рошупкин: «Каково бы ни было начальное происхождение казачества — от скифов или сарматов, или, быть может, еще более древних народов — это обстоятельство не может поколебать ясного сознания казака, что он русский человек. К тому же эта далекая родословная казачества не имеет никакой твердой исторической достоверности и не пользуется всеобщим признанием в науке. Одно несомненно и бесспорно — это то, что казачество и по своему происхождению,

²⁹ Казачество. Мысли современников о прошлом, настоящем и будущем казачества. С. 101–102.

³⁰ Там же. С. 172.

и по духу, и по существу является плоть от плоти и кость от кости русского народа»³¹.

Или вот еще несколько высказываний представителей «старой» казачьей интеллигенции.

Бывший член Донского войскового круга М.А. Поликарпов: «По крови казаки — русские люди преимущественно, а в примеси есть все»³².

Бывший член Донского войскового круга и Верховного круга Дона, Кубани и Терека П.А. Скачков: «Казачество — это чисто русское, глубоко самобытное явление...»³³.

Казак Донского войска, генерал К.И. Сычов: «Казаки, а донские в особенности, являются потомками русских людей, корнями своими уходящих в земли — Московскую, Суздальскую, Рязанскую, Владимирскую, Новгородскую и др.»³⁴.

Или, наконец, атаман Терского войска (с апреля 1917 г.) М.А. Караулов — один из образованнейших представителей казачьей элиты, относивший возникновение вольного казачества к началу XVI в.: «Можно смело сказать, что казачество это — Русь, но не безвольная холопская Русь, стонущая под чужеземным игом и бессильно тонущая в междоусобной борьбе, а Русь свободная, победоносная, широко распространяющая свои орлиные крылья по степному простору...»³⁵.

В своем влиянии на «казачью массу» такие люди порой достигали некоторых успехов, и, видимо, этим (а может, и политической конъюнктурой) следует объяснить тот факт, что в резолюции I Всероссийского съезда трудовых казаков (20 февраля — 6 марта 1920 г.) было записано: «Казачество отнюдь не является особой народностью или нацией, а составляет неотъемлемую часть русского народа»³⁶. Однако большинство казаков тогда жило совсем с другими, мифическими представлениями о своей родословной,

³¹ Казачество. Мысли современников о прошлом, настоящем и будущем казачества. С. 252–253.

³² Там же. С. 248.

³³ Там же. С. 264.

³⁴ Там же. С. 276.

³⁵ Караулов М.А. Терское казачество. М., 2007. С. 24, 28.

³⁶ Цит. по: Бугай Н.Ф. Станица Старо-Титаровская: от Екатерины II до начала XXI века. М.; Тула, 2007. С. 253.

следствием чего явились «независимые государства» на Дону и Кубани в годы Гражданской войны, «казакийское» движение в последующей за ней эмиграции, ставившее главной целью своей деятельности создание на юге и юго-востоке России «независимой Казаккии», и сотрудничество многих «казакийцев» с гитлеровской Германией в годы Второй мировой войны³⁷...

Современное казачье движение несет в себе как ряд позитивных моментов, которые могут пойти на пользу нашей стране, так и массу негатива, угрожающего ее благополучию. Прежде всего, конечно, не может не настораживать, что практически с первых шагов по пути своего «возрождения» казаки объявили себя «самобытным народом», требуя от властей соответствующих этому статусу прав. Самые же радикальные поборники «казачьей идеи» своей главной целью вообще провозгласили создание на юге России «Казачьей Республики» или же «Союза Казачьих Республик» — либо автономного, либо вообще независимого «государственного образования»³⁸. В большинстве своем они неколебимо стоят на этой позиции, заставляя считаться с ней даже своих более образованных и прагматичных представителей. Показательна эволюция взглядов казачьих атаманов. Если первое время им были больше присущи высказывания типа: «Мы часть русского народа и нечего тут мудрить»³⁹, то в дальнейшем и от атаманов все чаще слышались рассуждения об особом «казачьем народе», «казачьем этносе»⁴⁰. Примечательно, что на Дону, где казаки с 1996 г. были расколоты на «реестровых» во главе с В. Водо-

³⁷ См.: Кириенко Ю.К. Казачество в эмиграции: споры о его судьбах (1921–1945 гг.) // Вопросы истории. 1996. № 10. С. 3–18.

³⁸ См.: Казачий Дон: Очерки истории. Ч. 2. С. 130–131, 137–138; Бугай Н.Ф. Казаки Юга России: конститутивность, эволюция, современность (XX–XXI вв.). М., 2015. С. 103, 106, 114; Бредихин А.В. Казачий сепаратизм на Юге России // Казачество. Альманах. 2016. № 14. С. 36–46; Егоров И. Казакция – не Россия? // Наша версия. 2018. 19 марта (№ 11).

³⁹ Во всяком случае, так в 1992 г. выразился товарищ атамана Союза казаков Дальней России Н. Шатров и примерно так – атаман Союза казаков России А. Мартынов (см.: Литературная Россия. 1992. № 34. С. 5; Русский Вестник. 1992. № 40. С. 5).

⁴⁰ См., например: Интервью атамана Московского областного отдельского казачьего общества Г.Н. Сидорина // Подмосковье. Ежедневные новости. 2007. 31 мая. С. 4.

лацким и «общественников» во главе с Н. Козицыным, оба атамана, несмотря на все разногласия, оказались единодушны в том, что казак — это национальность, а казачество — отдельный от русских народ⁴¹.

По свидетельству волгоградского историка М.А. Рыбловой, «на первых научно-практических “казацких конференциях” 1990-х гг. присутствующие на них участники движения постоянно задавали докладчикам вопрос “на засыпку”：“Считаете ли вы казачество народом?”. При положительном ответе слышались крики “Любо!”, при отрицательном или уклончивом — свист, после чего докладчикам предлагали ознакомиться с трудами Савельева»⁴² (вышедшими в 1915–1918 гг. и «доказывавшими», что казаки — «древний самобытный народ», участвовавший в Троянской войне и основавший Рим)⁴³. Современные же «казацкие историки» не только «творчески развивают» Е.П. Савельева, но порой помещают на страницах своих сочинений «Конституцию Казаккии» 1920-х гг. и представляют Россию не иначе, как извечного врага казаков, «поработившего» их благодаря своему коварству и запредельной жестокости⁴⁴.

В этой связи не приходится удивляться тому, что в решении Большого войскового круга, состоявшегося в Новочеркасске в ноябре 2001 г., было записано, что «казаки считают себя природою не от московских людей», и выдвигалось требование разрешить в документах в графе «национальность» указывать — «казак»⁴⁵.

Справедливости ради надо отметить, что «сепаратистские» идеи и теперь находят поддержку далеко не у всех казацких активистов. Так, известный писатель (и кубанский казак) П.И. Ткаченко о современных «казацких» высказался весь-

⁴¹ См.: Независимая газета. 2002. 16 авг., 2002. 30 сент.

⁴² Рыблова М.А. «Казаки возвращаются!»: история и судьба одной научной теории // Казачество России: прошлое и настоящее. Вып. 3. Ростов н/Д, 2010. С. 277.

⁴³ См.: Савельев Е.П. Древняя история казачества. М., 2007. С. 24.

⁴⁴ См., например: Никитин В.Ф. Казачество: Нация или сословие? С. 131, 241, 407, 409, 538 и др.

⁴⁵ См.: Бондаренко М. Донские казаки хотят, чтобы им вернули национальность // Независимая газета. 2002. 30 сент.

ма резко: «Нежелание всерьез заниматься культурой, то есть духом человеческим, со стороны лидеров казачьего движения и в казачьих обществах действительно принимает какой-то даже вызывающий характер. И естественно, что при таком положении сознание и душу, которые мы обязаны в первую очередь оберегать, как зеницу ока, занимают другие силы, от откровенно лукавых до маргинальных»⁴⁶.

Силы эти подверг беспощадной критике и Сергей Антонов. Будучи сам донским казаком, он объясняет нынешнюю популярность «казакийской» («самостийной») идеологии прежде всего невежеством и гордыней тех своих земляков, которые приняли «ложно понятую чисто сословную спесь за национальное чувство».

«Нынешнее господство в умах антинаучной бредятины, почерпнутой из книжонок всяких там гордеевых (т. I) и савельевых, и происходящее от него неоказакийское “казакобесие”» С. Антонов напрямую связывает с «погублением казачьей интеллигенции». И особенно достается от него тем, кто пытается подкрепить свои рассуждения о казачестве как «самостоятельном этносе» известной цитатой из романа М.А. Шолохова. По словам С. Антонова, они не видят «ничего дальше утверждения малограмотных станичников о том, что “казаки от казаков ведутся”». Понимают ли эти люди, – возмущается Антонов, – что они, спустя сто лет, сами остаются на все том же еще “методологическом” уровне сельской ЦППШ, и при этом продолжают носиться с проходной, в общем-то цитатой, сделав из нее лозунг. Но если, к примеру, иные атаманы эксплуатируют эту тему по вполне понятным мотивам, то бескорыстные усилия рядовых автономистов-общественников с трудом поддается объяснению. Вот “ведутся”, и все тут! А далеко ли ведутся-то? Ведь кто все это утверждает? Да тот, кто далее прадеда ничего о своей родне не знает».

По мнению С. Антонова, даже донские дворяне «зачастую, сами не знали своих корней глубже, чем с конца XVIII в.», и уж

⁴⁶ *Ткаченко П.И.* Русские люди казаками хотят быть! // Казачество в истории России. Мат-лы Всероссийской науч.-практ. конф. М., 2007. С. 234.

тем более несостоятельны в спорах о происхождении казачества апелляции к «мнению народа», «который, якобы, знает некую сермяжную правду о самом себе, да и вообще всегда прав “по определению”». А в качестве примера того, как народ бывает «прав», Антоновым приводится хорошо известное заблуждение крестьян Центральной России, в конце XIX в. еще помнящих о войне с Наполеоном и потому уверенно называющих тысячелетние курганы, разбросанные в окрестностях их сел, «французскими могилами»...⁴⁷

Судя по реакции на подобные обращения в Интернете, «казачья общественность» такие доводы, как правило, гневно отвергает, сопровождая свои комментарии на «форумах» либо просто руганью и оскорблениями оппонентов, либо ссылками на мнения «настоящих казаков» из числа дедушек-бабушек или историков-самоучек «автономистского» и «сепаратистского» направлений типа вышеупомянутого Е.П. Савельева⁴⁸.

Что ж, утрата исторической памяти и искажение этнического самосознания – не такое уж редкое явление в нашей жизни как на индивидуальном уровне, так и на групповом и даже массовом. Например, «горные» таджики, отличающиеся от «равнинных» светлым цветом волос и глаз, считают себя потомками воинов Александра Македонского, а румыны вопреки очевидным фактам объявляют себя прямыми потомками римлян, но с реалиями такие мифические родословные стыкуются плохо. Самосознание, конечно, очень важный компонент этнической принадлежности, но далеко не единственный, ибо этнос – это все же не только субъективное понятие, как вытекает из современного российского законодательства («в какую нацию захочу, в такую и запишусь»), но и объективная реальность. Этнологи, правда, чаще напоминают об этом, когда речь заходит не о русском, а о *других* народах (карпатские русины, сибирские татары, кряшены, нагайбаки давно заявляют о себе

⁴⁷ См.: Антонов С. Казакобесие, или О том, откуда и на что казаки «ведутся» // URL: <http://rusk.ru/st.php?idar=105588> (дата размещения: 26.12.2008).

⁴⁸ См., например: URL: <http://akr-azakia.ru/kazachiikrugdona.forumpro.eu/t382p>

как об отдельных, самостоятельных этносах, но не находят в этом поддержку научного сообщества, несмотря на все свое этническое самосознание⁴⁹). Тем не менее и с определением этнической принадлежности казачества особых расхождений в этнографических трудах не наблюдается.

При непредвзятом, объективном подходе к этому вопросу ясно, что специфические элементы культуры казаков, несмотря на все особенности их самосознания, вполне соответствуют научным представлениям об этнографических (историко-культурных) группах (субэтносах), которые имеют практически все более-менее крупные народы, не исключая и русский.

Видный дореволюционный историк М.К. Любавский сделал такой вывод из своих наблюдений над терскими казаками: «Русская стихия в природе казака и в укладе его жизни осталась преобладающей, и терские казаки, оторванные от Руси, на далекой окраине остались русскими людьми, которые сберегли свой язык, свои национальные традиции, свою веру...»⁵⁰. А ведь на Кавказе, отмечал М.К. Любавский, казаки, восприняли в свою среду немало «туземного элемента» из числа горских народов и подверглись сильному воздействию «туземной культуры». Добавлю: гораздо более сильному, чем казаки донские, более других ныне ратующие за статус «отдельного народа», и это при том, что «культурная модель донских казаков», как подчеркивает современный этнолог М.А. Рыблова, перед исследователями «предстает как часть общерусской традиции»⁵¹.

Митрополит Евлогий в 1928 г., размышляя в эмиграции об исторических судьбах казачества, склонялся к мнению, что

⁴⁹ Так, инициатива активистов национально-культурных и общественных объединений сибирских татар, выступавших на рубеже 1980–1990-х гг. с инициативой придания своей этнической группе статуса «малой народности», была расценена в Казани как попытка «раскола единой татарской нации» и резко осуждена. А вердикт научной общественности был таков: «С историко-культурной и этнографической точек зрения выделение сибирских татар в отдельную народность не имеет оснований» (См.: Татарский мир. 2003. № 9. С. 4).

⁵⁰ Любавский М.К. Указ. соч. С. 409.

⁵¹ Рыблова М.А. Мужские сообщества донских казаков как социокультурный феномен XVI – первой трети XIX в.: автореф. дис. ... докт. ист. наук. СПб., 2009. С. 24.

«русский национальный тип в казаках сохранился чище и выражен ярче, чем в других частях русского народа». При этом, правда, он сделал оговорку: «Я разумею казаков европейской России; сибирских казаков я почти не знаю и не берусь о них судить»⁵². Но и в Сибири, как пишут современные исследователи А.В. Ремнев и Н.Г. Суворова, «несмотря на антропологическую специфику, бытовые и даже языковые заимствования, казаки оставались в рамках русской народной культуры...»⁵³. А «антропологический тип казака-старожила», по словам А.В. Ремнева и Н.Г. Суворовой, хотя и «имел своеобразные черты, однако неславянский элемент в казачестве не был значительным, если не считать особых казачьих формирований из инородцев, главным образом, из бурят»⁵⁴. Известный исследователь сибирского казачества XVIII–XIX вв. А.Р. Ивонин также подчеркивал, что «в основе своей сибирские казаки сохранили русский национальный тип»⁵⁵.

И относительно донского казачества исследования антропологов (в нашем случае доктора биологических наук В.Ф. Кашибадзе и кандидата биологических наук Е.Ф. Батиевой) дали вполне ожидаемый и однозначный результат, а именно: заключение о том, что в основе «физического статуса» донских казаков «лежат морфологические характеристики, общие с населением юго-восточных зон Центральной России, что указывает на направления генетических связей. Антропологическая история донских казаков, — отмечают эти исследователи, — подразумевает процессы миграции из указанного ареала, смещения между разными исходными группами русских и *незначительное* включение южных и восточных элементов в возрастающей к югу пропорции»⁵⁶ (выделено мной. — Н.Н.).

⁵² Казачество: Мысли современников о прошлом, настоящем и будущем казачества. С. 27.

⁵³ Ремнев А.В., Суворова Н.Г. Указ. соч. С. 155.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Ивонин А.Р. Казаки на сибирском фронтире в XVIII–XIX вв. // Фронтир в истории Сибири и Северной Америки в 17–20 вв.: общее и особенное. Вып. 3. Новосибирск, 2003. С. 49.

⁵⁶ Кашибадзе В.Ф., Батиева Е.Ф. К проблеме генезиса донских казаков (данные антропологии) // Казачество в социокультурном пространстве

А главный вывод исследования, проведенного В.Ф. Кашибадзе совместно с О.Г. Насоновой, еще более конкретен: морфологически и генетически ближайшей к донским казакам группой населения являются русские Рязанской области⁵⁷.

«Казачья культура подчиняется всем общенациональным характеристикам развития русской национальной культуры», — считает член-корреспондент РАН А.С. Каргин. Он убежден, что «если следовать логике некоторых специалистов, любыми путями отделяющих казачью культуру от общерусской, то мы получим примат частного над всеобщим. Казачья культура — это многоцветье казачьих культур, представляющих уральскую, донскую, кубанскую, сибирскую, дальневосточную особенности. Каждая из них встраивается еще и в региональную традицию — южнорусскую, сибирскую, уральскую, волжскую и т.д.»⁵⁸

И именно это многообразие является одной из причин, не позволяющих считать казачество не только «отдельным этносом», но и «единым субэтносом»: слишком велики различия в материальной и духовной культуре у казаков различных «войск» и «рек». Казачество представляет собой *совокупность* субэтносов, различия между которыми определялись региональными и хронологическими особенностями их формирования. «Казаки не представляют собой в этническом отношении нечто целостное. Этническую характеристику можно дать только каждой отдельной региональной группе казаков», — пишет этнолог И.А. Аверин⁵⁹.

«Как в пределах одной культуры могут сосуществовать разные этносы, так и в одном этносе могут присутствовать носители разных материальных культур», — справедливо замечает

России: исторический опыт и перспективы развития. Тезисы всерос. науч. конф. Ростов н/Д, 2010. С. 6.

⁵⁷ См.: Кашибадзе В.Ф., Насонова О.Г. Антропология донских казаков: опыт интеграции данных науки и литературы // Труды Южного научного центра РАН. Т. 5. Социальные и гуманитарные науки. Ростов н/Д, 2009. С. 167–177.

⁵⁸ Каргин А.С. Традиционная культура казачества. Теоретико-методологические аспекты ее сохранения и реконструкции // Казачество в истории России. Мат-лы Всесоюзной науч.-практ. конф. М., 2007. С. 132, 133.

⁵⁹ Аверин И. Казачество — служилое сословие // Станица. Общеказачья газета. 1996. № 2. С. 10.

Я.А. Бутаков⁶⁰. К настоящему времени трудами этнологов убедительно доказано, что у казачьего населения всех «рек» и «войск» *общего* в языке и духовной культуре с русским населением других регионов страны гораздо больше, чем различий, и в этом отношении казаchie субэтнoсы принципиально не отличаются от других субэтнoсов русского народа — поморов, однодворцев, бухтарминцев, полевых и др.⁶¹ Различия между ними, по словам В.В. Трепавлова, «являлись не более чем локальными вариантами единого цивилизационного социально-культурного комплекса»⁶². Исключения в этом плане составляли лишь «переписанные» в казачье сословие крупные инородческие группировки — калмыков, бурят, татар, осетин и др. Если они не растворялись в русской казачьей среде, то образовывали этнографические группы — субэтнoсы — внутри *своих* народов.

Так считает современная наука. Но большинство казачьих активистов, похоже, не в состоянии адекватно воспринимать ее положения. Стремясь доказать нерусское происхождение своих предков (и, стало быть, существование особого «казачьего этноса»), они, подобно своим идейным предшественникам из числа эмигрантов-сепаратистов, упорно подчеркивают особенности не только казачьего менталитета, но и всей казачьей культуры: не такие, как в «великорусских губерниях», типы жилищ и хозяйственных построек, различия с «кондовой Россией» в похоронных обрядах, музыкальном творчестве, говорах и т.п. К таким противопоставлениям нередко присовокупляются уничижительные оценки культурных особенностей «Московщины» («облик веселых, ярких станиц резко отличался от мрачных сел крестьянской России...»); «примитивность московского судостроения...»; «в Московии же... пение довольно

⁶⁰ Бутаков Я.А. Тайны древних миграций. М., 2012. С. 89.

⁶¹ См.: Народы Европейской части СССР. Т. 1 / под ред. В.А. Александрова и др. М., 1964. С. 143–147; Чебоксаров Н.Н., Чебоксарова И.А. Народы. Расы. Культуры. 2-е изд. М., 1985. С. 31; Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М., 1983. С. 83–85; Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры / отв. ред. К.В. Чистов. М., 1987. С. 59–61.

⁶² Русские в Евразии XVII–XIX. Миграции и социокультурная адаптация в иноэтничной среде / отв. ред. В.В. Трепавлов. С. 464.

унылое и однообразное...» и т.д.)⁶³. Это лишний раз показывает как идейно-политическую подоплеку подобных изысков, так и абсолютную некомпетентность их авторов в истории и этнологии.

...Метаморфозы казачьего самосознания в XVII — начале XX в. являют нам печальный парадокс: потомки тех, кто представлял собой наиболее активную, «пассионарную» часть народа, — ту, что предпочла подневольной жизни в центральных районах страны «буйную волю» на полных опасностей окраинах, — отреклись от него. Не из-за этого ли смертного греха столько бед в прошлом столетии обрушилось на казачество? Страшно представить повторение подобного у нас на новом «витке исторической спирали»...

Литература

- Аверин, И.* Казачество — служилое сословие // Станица. Общеказачья газета. 1996. № 2. С. 10.
- Аджиев, М.* Мы — из рода половецкого! [Рыбинск]: Рыбинский Дом печати, 1992. 144 с.
- Антоно, С.* Казакобесие, или О том, откуда и на что казаки «ведутся» // URL: <http://rusk.ru/st.php?idar=105588> (дата размещения: 26.12.2008).
- Беляев, Л.А.* Московская Русь: от Средневековья к Новому времени. М.: Астрель: АСТ, 2005. 256 с.
- Бондаренко, М.* Донские казаки хотят, чтобы им вернули национальность // Независимая газета. 2002. 30 сент.
- Бредихин, А.В.* Казачий сепаратизм на Юге России // Казачество. Альманах. 2016. № 14. С. 36—46.
- Бромлей, Ю.В.* Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983. 412 с.
- Бугай, Н.Ф.* Казаки Юга России: конститутивность, эволюция, современность (XX—XXI вв.). М.: Б.и., 2015. 275 с.
- Бугай, Н.Ф.* Станица Старо-Титаровская: от Екатерины II до начала XXI века. М.; Тула: Гриф и К, 2007. 598 с.
- Бутаков, Я.А.* Тайны древних миграций. М.: Вече, 2012. 272 с.
- Вареник, В.И.* Происхождение донского казачества. Ростов н/Д: Экспертное бюро, 1996. 224 с.
- Воинские повести Древней Руси / Под ред. В.П. Адриановой-Перетц. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1949. 374 с.
- Гаджиева, Л.И.* Мир казачества в изображении Н.В. Гоголя, Л.Н. Толстого, М.А. Шолохова: автореф. дис. ...канд. филол. наук. М., 2007. 23 с.

⁶³ См.: *Вареник В.И.* Указ. соч. С. 120, 134, 136.

- Дариенко, В.Н.* Община на Яике в XVII – первой четверти XVIII в. // Ежегодник по аграрной истории. Вып. 6. (Проблемы истории русской общины). Вологда: Б.и., 1976. С. 47–58.
- Егоров, И.* Казакия – не Россия? // Наша версия. 2018. 19 марта (№ 11).
- Ивонин, А.Р.* Казаки на сибирском фронтире в XVIII–XIX вв. // Фронтир в истории Сибири и Северной Америки в 17–20 вв.: общее и особенное. Вып. 3. Новосибирск: РИПЛ плюс, 2003. С. 41–51.
- История казачества Азиатской России. Т. 2. Вторая половина XIX – начало XX века / отв. ред. В.Ф. Мамонов. Екатеринбург: УрО РАН, 1995. 253 с.
- Казачество: Мысли современников о настоящем, прошлом и будущем казачества. М.: Собрание, 2007. 383 с.
- Казачий Дон: Очерки истории / науч. ред. А.П. Скорик. Ростов н/Д: Изд-во Ростовского облИУУ, 1995. Ч. 1. 192 с.
- Казачий Дон: Очерки истории / науч. ред. А.П. Скорик. Ростов н/Д: Изд-во Ростовского облИУУ, 1995. Ч. 2. 208 с.
- Караулов, М.А.* Терское казачество. М.: Вече, 2007. 320 с.
- Каргин, А.С.* Традиционная культура казачества. Теоретико-методологические аспекты ее сохранения и реконструкции // Казачество в истории России. Мат-лы Всесоюзной науч.-практ. конф. М.: АСПЕКТ, 2007. С. 130–135
- Кашибадзе, В.Ф., Батиева, Е.Ф.* К проблеме генезиса донских казаков (данные антропологии) // Казачество в социокультурном пространстве России: исторический опыт и перспективы развития. Тезисы всерос. науч. конф. Ростов н/Д: Изд-во ЮНЦ РАН, 2010.
- Кашибадзе, В.Ф., Насонова, О.Г.* Антропология донских казаков: опыт интеграции данных науки и литературы // Труды Южного научного центра РАН. Т. 5. Социальные и гуманитарные науки. Ростов н/Д: Изд-во ЮНЦ РАН, 2009. С. 167–177.
- Кириенко, Ю.К.* Казачество в эмиграции: споры о его судьбах (1921–1945 гг.) // Вопросы истории. 1996. № 10. С. 3–18.
- Козлов, С.А.* Кавказ в судьбах казачества (XVI–XVIII). 2-е изд. СПб.: Историческая иллюстрация, 2002. 288 с.
- Котошихин, Г.К.* О России в царствование Алексея Михайловича / сост. Г.А. Леонтьева. М: РОССПЭН, 2000. 272 с.
- Крестьянская война под предводительством Степана Разина. Сб. документов. Т. 1. 1666 – июнь 1670 гг. / сост. Е.А. Швецова; ред. А.А. Новосельцев, В.И. Лебедев. М.: Изд-во АН СССР, 1954. 332 с.
- Куц, О.Ю.* Азовское осадное сиденье 1641 года. М.: Фонд «Русские витязи», 2016. 60 с.
- Куц, О.Ю.* Донское казачество в период от взятия Азова до выступления С. Разина (1637–1667). СПб.: ДМИТРИЙ БУЛАНИН, 2009. 456 с.
- Любавский, М.К.* Обзор истории русской колонизации с древнейших времен и до XX века. М.: Изд-во МГУ, 1996. 682 с.
- Марков, В.И.* О возникновении украинского козачества. СПб.: ЕВРАЗИЯ; М.: ИД Клио, 2014. 256 с.
- Мининков, Н.А.* Донское казачество в эпоху позднего средневековья (до 1671 г.). Ростов н/Д: Изд-во Ростовского ун-та, 1998. 512 с.

- Народы Европейской части СССР. Т. 1 / под ред. В.А. Александрова и др. М.: Наука, 1964. 984 с.
- Никитин, В.Ф.* Казачество: Нация или сословие? М.: Яуза, 2007. 636 с.
- Никитин, Н.И.* К вопросу о происхождении казачества // Вопросы истории. 2016. С. 59–69.
- Никитин, Н.И.* Происхождение казачества: мифы и реальность // Осторожно, история. М.: Б.и., 2011. С. 44–65.
- Никитин, Н.И.* Происхождение казачества: научные факты и наукообразные мифы // Воспитание и образование молодежи на традициях и культуре российского казачества. Мат-лы науч.-практ. конф. М.: Миттель Пресс, 2012. С. 127–132.
- Очерки истории СССР. Период феодализма. XVII в. / под ред. А.А. Новосельского и Н.В. Устюгова. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1955. 478 с.
- Очерки традиционной культуры казачеств России / под ред. Н.И. Бондаря. М.; Краснодар: Б.и., 2002. Т. 1. 589 с.
- Платонов, С.Ф.* Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI–XVII вв. (Опыт изучения общественного строя и сословных отношений в Смутное время). 3-е изд. СПб.: Изд. Я. Башмакова и Ко, 1910. 624 с.
- Пронштейн, А.П.* Войско Донское накануне Булавинского восстания // Вопросы военной истории России. XVIII и первая половина XIX веков. М.: Наука, 1969. С. 314–327.
- Пронштейн, А.П., Мининков, Н.А.* Крестьянские войны в России XVII–XVIII веков и донское казачество. [Ростов н/Д]: Изд-во Ростовского ун-та, 1983. 424 с.
- Ремнев, А.В., Суворова, Н.Г.* «Обрусение» азиатских окраин Российской империи: оптимизм и пессимизм русской колонизации // Исторические записки. Вып. 11. М.: Наука, 2008. С. 132–179.
- Русские в Евразии XVII–XIX. Миграции и социокультурная адаптация в иноэтнической среде / отв. ред. В.В. Трепавлов. М.; Тула: Гриф и К, 2008. 480 с.
- Рознер, И.Г.* Яик перед бурей. М.: Мысль, 1966. 207 с.
- Рыблова, М.А.* «Казачи возвращаются!»: история и судьба одной научной теории // Казачество России: прошлое и настоящее. Вып. 3. Ростов н/Д: Изд-во ЮНЦ РАН, 2010. С. 274–284.
- Рыблова, М.А.* Мужские сообщества донских казаков как социокультурный феномен XVI – первой трети XIX в.: автореф. дис. ... докт. ист. наук. СПб., 2009. 52 с.
- Савельев, Е.П.* Древняя история казачества. М.: Вече, 2007. 480с.
- Сагаева, С.К.* Материальная культура уральского казачества конца XIX – начала XX века (развитие этнических традиций). М.: Альманах «Российский этнограф», 1993. Вып. 11. 236 с.
- Сень, Д.В.* Причины иммиграции некрасовских казаков из Турции в Россию в начале XX в. // Проблемы истории Северного Кавказа. Сб. научных статей к 60-летию со дня рождения и 30-летию научной деятельности проф. В.Н. Ратушняка. Краснодар: Б.и., 2000. С. 102–113.
- Станиславский, А.Л.* Гражданская война в России XVII в.: Казачество на переломе истории. М.: Мысль, 1990. 270 с.

- Ткаченко, П.И.* Русские люди казаками хотят быть! // Казачество в истории России. Мат-лы Всероссийской науч.-практ. конф. М.: АСПЕКТ, 2007. С. 225–237.
- Толстой, Л.Н.* Казаки. Повести и рассказы. М.: Художественная литература, 1981. 350 с.
- Трут, В.П.* К вопросу о теории происхождения и сущностной характеристике казачества // Казачий сборник. 2-е изд. Ростов н/Д: Изд-во Дон. Юрид. ин-та, 1998. С. 273–289.
- Тулаева, С.А.* Донское казачество в XVI–XVII вв. как автономная охранная организация // Полития. 2010. № 2. С. 66–74.
- Тхоржевский, С.* Донское войско в первой половине семнадцатого века // Русское прошлое. Сб. 3. Пг.; М.: Б.и., 1923. С. 9–28.
- Тюменцев, И.О.* Казаки – не из крестьян // URL: <http://smi.kuban/info/article/21102/1003>.
- Тюменцев, И.О.* Смутное время в России начала XVII столетия: движение Лжедмитрия II. М.: Наука, 2008. 686 с.
- Чебоксаров, Н.Н., Чебоксарова, И.А.* Народы. Расы. Культуры. 2-е изд. М.: Наука, 1985. 271 с.
- Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры / отв. ред. К.В. Чистов. М.: Наука, 1987.

Е. В. Белякова (ИРИ РАН)

Подготовительные материалы к Собору 1667–1666 гг.: трактат в защиту католического крещения

Аннотация: Статья представляет собой первую публикацию анонимного трактата в защиту католического крещения, являющегося подготовительным материалом к 6 Деянию Московского Собора 1666–1667 гг., отменившего повторное крещение католиков, которое предписывал созванный московским патриархом Филаретом Собор 1620 г.

Ключевые слова: Собор 1666–1667 гг., перекрещивание, собор 1620 г., отношение к католикам

E. V. Belyakova

Preparatory materials for the Council of 1666–1667: A treatise in defense of Catholic baptism

Annotation: The article is the first publication of an anonymous treatise in defense of Catholic baptism. It is a preparatory material for the 6 Acts of the Moscow Council, 1666–1667, which abolished Catholic re-baptism, prescribed by the Council of 1620 convened by Moscow Patriarch Filaret.

Keywords: Council of 1666–1667, Re-baptism, Council of 1620, Attitude towards Catholics

Собор 1666–1667 гг., или «Большой Московский Собор», был, несомненно, одним из самых представительных соборов в истории Русской церкви по числу участвовавших в нем иерархов других православных церквей и одновременно одним из драматичных моментов русской церковной истории¹. Состоявшийся на нем суд над патриархом Никоном и окончательный приговор защитникам старой веры, анафема

¹ См.: *Шаров П.* Большой Московский собор 1666–1667 // Труды Киевской Духовной Академии. 1895. Т. I. Кн. 1 январь. С. 28–85; Кн. 2 февраль. С. 176–222; Кн. 4. апрель. С. 517–553; Т. II. № 6. июнь. С. 171–222; *Чумичева О. В.* Большой московский собор 1666–1667 // Православная Энциклопедия. Т. 5. М., 2002. С. 679–684; *Белякова Е. В.* К изучению истории Соборов 1666 и 1666–1667 гг. // Исторический курьер. (Источ-

на «непокорников» — эти события надолго затмили для современников, а впоследствии и для исследователей все прочие постановления Собора. Длительное время полный текст Деяний этого Собора был недоступен и они не были реципированы религиозным сознанием русского общества.

Среди важных постановлений Собора 1666–1667 гг. — отмена решений Собора 1620 г., состоявшегося при патриархе Филарете². Собор 1620 г. принял решение о непризнании крещения католиков и необходимости принимать их в православие через совершение обряда крещения. Крещение должно было совершаться и над православными «белорусцами», если они были крещены униатами или обливанием, а не погружением. На Соборе 1629 г. в «латинстве» были найдены все ранее бывшие ереси и многократно повторялся тезис о том, что «еретическое крещение несть крещение, но паче осквернение»³. Для доказательства еретичества латинян были сделаны подробные выписки из соборных правил и антилатинских сочинений: Епистолии на римляны⁴, трактата «О фрязах и прочих латинах». Источником могла служить Годуновская Кормчая, хранившаяся в Успенском соборе⁵ или другой список Чудовской редакции.

Греческие иерархи давно хотели добиться отмены этого решения, о чем есть свидетельство 1650 г. Арсения Суханова⁶,

ники по истории духовной культуры России XVI–XX вв.) 2019. № 2 (4). Статья 5. URL: <http://istkurier.ru/data/2019/ISTKURIER-2019-2-05.pdf>.

² См.: *Белякова Е. В.* Об отмене решений Собора 1620 г. // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2019. Т. 10. Вып. 3 (77) [Электронный ресурс]. Доступ для зарегистрированных пользователей. URL: <https://history.jes.su/s207987840004671-7-1/> (дата обращения: 25.06.2019).

³ Деяния Собора 1620 г. были изданы при Архиерейском Третьебнике: Архиерейский Третьебник. М., 1624; а также в: Третьебник мирской. М., 1639; Третьебник иноческий. М., 1639; Третьебник. М., 1651.

⁴ См.: *Баранкова Г. С.* Текстологические и языковые особенности антилатинского апокрифического памятника «Сказание о двенадцати апостолах, о латине и о опресноках» // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Богословие, философия. 2009. Вып. 3 (27). С. 67–92.

⁵ О Кормчей из Успенского собора см.: *Белякова Е. В., Мошкова Л. В., Опарина Т. А.* Кормчая книга: от рукописной традиции к первому печатному изданию. М.; СПб., 2017. С. 107–120.

⁶ См.: *Богданов А. П.* «Прения с греками о вере» 1650 г. Отношение Греческой и Русской церквей в XI–XVII вв. М., 2020. С. 445–447.

поднимался этот вопрос и патриархом Антиохийским Макарием на Соборе в Москве в 1656 г., о чем свидетельствовал Павел Алеппский⁷. Сохранились два послания патриарха Макария к патриарху Никону и царю Алексею Михайловичу, датированные 1657 г., в которых аргументируется необходимость отмены перекрещивания латинян⁸. Эти послания использовались на Соборе 1666–1667 гг. для обоснования отмены решения Собора 1620 г. В послания патриарх Макарий писал, что латиняне «и священство имут и всех семь таин приемлют, последует и крещение их во еже быти цело и добро»⁹. Среди его аргументов была также ссылка на Номоканон митрополита унговлахийского Стефана. Возможно, имелось в виду вышедшее при митрополите Стефане I (1648–1653 и 1659–1668) на румынском языке в Тырговиште в 1652 г. издание *Indreptarea Legii*. Решающим фактором в крещении патриарх считал не способ совершения крещения, а призывание Святой Троицы. Крестящих повторно он упрекал в «ереси второкрещенцев». В качестве аргумента приводились также ссылки на св. Марка Эфесского, выступавшего на Флорентийском соборе последовательно против унии с латинянами. Однако, как утверждал патриарх Макарий, св. Марк Эфесский не требовал заново крестить латинян. Патриарх Макарий упомянул и практику признания хиротоний латинян, которая не применялась в Русской Церкви. Все эти аргументы (кроме отсылки к Номоканону) дословно вошли и в подготовительные материалы для решения Собора, а ссылка на Марка Эфесского сохранилась и в тексте окончательного Деяния.

Подготовительные материалы, предшествовавшие решению Собора 1666–1667 г., сохранились в составе Сборника II из Синодальной (патриаршей) библиотеки. Сборник II пред-

⁷ Павел Алеппский. Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII в., описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским / пер. с араб. Г. Муркоса. М., 2005. С. 529–530.

⁸ Публ. текста: *Опарина Т.А.* Греческий чин присоединения католиков к православной Церкви в сербских и украинско-белорусских памятниках и их влияние русскую традицию // Вестник церковной истории. 2010. № 1–2 (17–18). С. 215–231.

⁹ Там же. С. 228.

ставляет собой собрание документов патриаршего архива¹⁰. В него вошли и копии документов предшествующих эпох: устав великого князя Владимира, ханские ярлыки русским митрополитам, жалованные грамоты, деяния соборов XVII в. Сборник состоит из отдельных разновременных частей, которые были переплетены во второй половине XIX в. В описании они охарактеризованы как 29 отдельных рукописей. Рукописи 12–16 объединяют документы, связанные с Собором 1666–1667 гг. В описании им дано название: «Деяния московского собора 1667 г. «О крещении латин». На указанных в описании листах (л. 122–188) находятся три текста: 1) (л. 122–145) текст не имеет заглавия, начинается словами: «От изложения соборного великаго господина святейшаго Филарета, патриарха Московскаго и всея Росии, от правил тамо сущих на латин изданных, о еже како подобает их крестити»; 2) (л. 146–168) «Разсуждение о еже подобает ли от латинския веры приходящих к православнокафолической вере крестить совершенным крещением или ни» (этот текст был опубликован в «Материалах по истории раскола», атрибутирован Симеону Полоцкому¹¹, но не привлекал внимания исследователей творчества Симеона); 3) (л. 169–186 об.) 6-я глава Деяний с рядом разночтений. Начинается она словами: «Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Нынешняго настоящаго лето 7175 от сотворения света, от воплощения же Бога Слова 1667 марта в 15 день...»¹².

Первые два текста написаны одной рукой. Текст «От изложения» занимает три полных (восьмистрочных) тетради. Каждая тетрадь имеет номер с 1 по 3, последний лист 145 — остался незаполненным. На л. 125 об. — 130 киноарная правка, характерная для подготовки текста к изданию: расстановки киноарью ударений, знаков препинания, исправление заглавных букв.

Текст «Разсуждения» начинается с новой тетради и занимает четыре тетради, пронумерованы с 1 первые три, четвер-

¹⁰ Описание рукописей Синодального собрания (не вошедших в описание А.В. Горского и К.И. Невоструева) / сост. Т.Н. Протасьева. М., 1983. Ч. II. С. 105–106. № 992.

¹¹ Материалы для истории раскола. М., 1876. Ч. 2. Приложение 1. С. 413–426.

¹² НИОР ГИМ. Синодальное II. Л. 169.

тая — неполная, в последней — 7 листов, три последних листа подклеены. Бумага одинаковая, водяной знак — голова шута — 1663 г. (Водяные знаки рукописей XVII в. По материалам отдела рукописей ГИМ / сост. Т.В. Дианова, Л.М. Костюхина; отв. ред. В.И. Буганов. М., 1980. № 349).

Шестая глава Деяний написана скорописью, на бумаге другого формата, другим почерком и другими чернилами.

На полях документа уже в соответствии с нормами печатных изданий имеются отсылки к источникам: шесть раз даны отсылки к листам Печатной Кормчей, изданной в Москве в 1653 г., к тексту Нила Кавасилы, к грамоте патриарха Макария. Составитель выписывал (правда, не всегда полностью и не всегда дословно) церковные каноны из печатного издания Кормчей. Была сделана подборка тех канонов, которые говорили о возможности принимать еретиков через миропомазание. Из грамоты патриарха Макария Алексею Михайловичу (или из грамоты патриарху Никону, так как тексты грамот в этой части совпадают) были дословно выписаны две большие цитаты: в первой говорилось о том, что латиняне крещены во имя Отца и Сына и Святого Духа, а перекрещивающие их впадают в ересь, и приводилось латинское учение о неизгладимости таинств священства, миропомазания и крещения и говорилось, что латиняне чтут семь соборов и семь таинств (нач. «Зане крещены суть во имя Отца и Сына и Святаго Духа...», конец совпадения «Понеже убо и 7 соборов и 7 таин и святых мощи латини чтут и поклоняются, не подобает осуждати я в тайнах»¹³. К этой цитате примыкала вторая, в которой говорилось, что схизма (раскол) не отменяет таинства крещения и что поэтому даже Марк Эфесский, известный борец с латинством, не требовал перекрещивания католиков, потому что оно совершается с призыванием Св. Троицы (начинается словами: «Схизма же, яко же рехом, не творит чело века неверна и некрещена...» и совпадение кончается словами:

¹³ Син. II. Л. 136–137 об. Ср. грамоту — *Опарина Т.А.* Греческий чин присоединения католиков к православной Церкви в сербских и украинско-белорусских памятниках и их влияние на русскую традицию. С. 228–229.

«...иже отверзает милосердие всем и приемлет возвращающихся в покаяние»¹⁴).

Публикуемый документ имеет важное значение. Если антикатолические трактаты часто встречаются в древнерусских рукописных сборниках, то апология католицизма в них совершенно отсутствует (в отличие от византийской традиции). Памятник показывает, как готовилась отмена решений Собора 1620 г., какие аргументы выдвигались в защиту католиков. Несомненно, что эти тексты свидетельствуют о существовании в середине XVII в. не только строго конфессионального сознания, но и о наличии новых тенденций, которые нельзя сводить только к «прокатолическим» взглядам их составителей, а скорее можно рассматривать как некоторые шаги к религиозной толерантности. Однако удивительным образом эта толерантность никак не распространялась на противников церковных реформ, которые были объявлены на Соборе 1666–1667 гг. «невеждами» и «непокорниками» и подлежали «градскому суду»¹⁵.

Публикация

Трактат в защиту католического крещения (подготовительный материал к Деянию 6 Собора 1667–1666 гг.)

Издается по списку:
НИОР ГИМ. Синодальное собр. П. Л. 122–145.

От изложенья соборнаго великаго г(о)с(по)д(и)на с(вя)тѣишаго Филарета патріарха московскаго и всея Росіи, от правилъ

¹⁴ Син. П. Л. 138–138 об. Ср. грамоту – *Опарина Т.А.* Греческий чин присоединения католиков к православной Церкви в сербских и украинско-белорусских памятниках и их влияние на русскую традицию. С. 229.

¹⁵ *Белякова Е.В.* Соборы 1666 и 1666–1667 и складывание стереотипов восприятия староверов // Старообрядчество в истории и культуре России: проблемы изучения (К 400-летию со дня рождения протопопа Аввакума) / отв. ред. В.Н. Захаров. М., 2020. С. 419–437.

тамо сушихъ на латїнь изданныхъ (о еже) яко подобаеть ихъ кр(е)стити. Н(ы)нѣ повелѣнїемъ настоящимъ, великаго г(о)с(у) д(а)ря ц(а)ря, и великаго кн(я)зя Алексїя Михайловича, всея великїя, и малыя, и бѣлыя/ (л. 122 об.) Россїи самодержца: и по бл(а)гословенїю великаго г(о)с(по)д(и)на с(вя)тѣишаго Іоасафа патрїарха московскаго и всея Россїи, и всего ос(вя)щеннаго собора, совопрошанїе и взысканїе о нихъ извѣстное взыскуется: аще подобаеть тѣхъ латїнь совершенно кр(е)стити, или ни; и правила изложенная о ихъ кр(е)щенїи въ соборномъ изложенїи. Аще послѣдуетъ еже кр(е)стити ихъ, или ни; и что приличествуеть въ соборномъ // (л. 123) изложенїи с(вя)тѣи восточнѣи ц(е)ркви, и с(вя)тыхъ ап(о)с(то)ль, и с(вя)тыхъ о(те)ць правиломъ, на латїнь, и что не приличествуеть.

Ио семь соборномъ взысканїи, и о правилѣхъ тамо лежащихъ на латїнь, въкратцѣ. **Отвѣтъ:** Яко тѣ правила писанныя въ соборномъ изложенїи, не понуждають крестити латїнь¹⁶. Предлагаются здѣ первѣе с(вя)тыхъ ап(о)с(то)ль, и с(вя)тыхъ о(те)ць правила/, предложенная въ соборномъ изложенїи на латїнь, яже сїя суть: правило 6-го селенскаго собора, 55 и 56, и Лаодїкїскаго собора правило 29, и собора иже в Ганргѣ правило 17, повѣлевающая въ субботы не поститися, и не праздновати: и въ соборномъ изложенїи приложено, к нимъ и о латїнѣхъ, прїуподобляя ихъ мелхїседекїяномъ, жидомъ, и арменомъ постящимся въ субботы, ихже за сїе и кр(е)стити завелѣваетъ / (л. 124) тамо въ купѣ съ латїны, сице гл(агол)я: римляне убо съ мелхїседекїяны, и съ жиды, и со армены равно въ субботы постятся, и сея ради вины подобаеть убо и от римскїя вѣры [и от всѣхъ различныхъ еретическихъ вѣръ приходящихъ] к нашей православнѣи истиннѣи вѣрѣ греческаго закона совершенно кр(е)стити, понеже убо еретическое кр(е)щенїе, нѣсть кр(е)щенїе. / **И**ная тамо правила Василїя Великаго 30 и 47, на Монтана и ученики его, на манихеи же, и уалентїяны, и прочихъ приходящихъ къ соборнѣи ц(е)ркви и кр(е)щающихся. Монтана убо и учениковъ его пепузїанъ ересь сїя есть: Браки безъ расужденїя разрушають, пасху развращають: три составы еди-

¹⁶ крестити латїнь — приписано над строкой.

наго б(о)ж(е)ства, во едино смѣшаютъ лице, злѣ. самого же Монтана утѣшителя нарицають, и совокупль/ (л. 125) шыяся ему двѣ женѣ Прискиллу и Максѣмиллу пророчицы именують. Манихеи же два начала вводятъ противнѣ себѣ, и равномошнѣ, и гл(агол)ют: яко едино свѣтъ сотвори начало, а другое тму. И с(о)лнце и луну боги творятъ, и дѣвола гл(агол)ютъ всѣмъ властеля тщнымъ: и ина многа нечестивая повелѣваютъ. Уалентіане же воскресеніе/ тѣлесъ отрицають, Ветхїи Законъ отмешуть. Наконецъ злѣ гл(агол)ютъ, Хр(и)ста с н(е)б(е)се плоть снесша, и яко сквозѣ трубу прошедъша С(вя)тыя д(е) в(и)҃цы: инаа нѣкая такова блядутъ хульная. Подобнѣ же и¹⁷ монатанови ученицы и фриги творятъ, их же лаодікійское 8 правило повелѣваетъ кр(е)стити. Къ сему же во обличеніе¹⁸ латинном еже кр(е)стити ихъ совершенно // (л. 126) въ соборномъ изложенїи предложено, и от арїанскїя ереси, от епїфаніевыхъ главъ о нихъ же тамо сїце г(лаго)лѣтъ: Арїане убо ученицы Арїевы иже от Понта: не повелѣваютъ приносить приношенїя за умершїя, и во едино погруженїе кр(е)щаютъ, и во кр(е)щенїи не гл(агол)ют: во имя О(т)ца, и С(ы)на, и С(вя)таго Д(у)ха, но во грядущаго по Предтечи Іоаннѣ, сирѣчь, во Хр(и)ста / Ис(ус)а. и прочая тамо въ соборномъ изложенїи правила напечатана, на древнїя еретїки: н(ы)нѣ та въ соборномъ изложенїи и на латїнъ износима, яже вся суть мала приличествующа къ настоящимъ ересемъ ихъ: а еже кр(е)стити ихъ сими правилами никтоже понудитъ, понеже сихъ правилъ, яже писаны суть въ соборномъ изложенїи, в нихъ же писаны ереси древнихъ еретиковъ, за нихъ же // (л. 127) совершенно тѣхъ древнихъ еретиковъ та правила кр(е)стити повелѣваютъ, в латїнѣхъ неслышима суть, кромѣ нѣкихъ главнѣишихъ в нихъ малыхъ о исхожденїи С(вя)таго Д(у)ха, о опрѣснокахъ, о суботнѣмъ постѣ, о премѣненїи календаря и о чистцу, за нихъ же не лѣтъ есть кр(е)стити ихъ. [Паки]. Вопросит же кто о семъ, чесо ради; отвѣтуемъ, правилнѣ о семъ. И первое убо от правилъ тѣхъ изложеныхъ/ на нихъ въ соборномъ изложенїи, о субботнѣмъ постѣ речемъ: яко прїемлетъ

¹⁷ же и – вставлено над строкой.

¹⁸ На поле дан вариант «во указанїе».

ц(е)рковь не кр(е)стити въ субботу постящихся: и о семь правило 2-го селенскаго собора 7¹⁹, сиче гл(аголе)тъ: четьренадесятницы, иже и средницы гл(агол)ются, и прочая тамо, писаніе вдавше прїятни суть, помазующе токмо вся чюства. средницы же нарицаются сего ради, понеже въ среду мясо ядятъ, а въ субботы постятся. // (л. 128) Убо по сему правилу, и латїни прїяти суть, аще и постятся въ субботу. о опрѣсноках же аще и дѣйствует ими, или о премѣненїи пасхи, или о чистцу мудрствуют, и иныя обычаи творять сопротивны восточныя ц(е)ркви, не нужда всяко кр(е)стити их, понеже сїя на б(о)ж(е)ство ни како же хулы приносят. яко же монатнисты, пепузяне, и фриги монтановы ученицы, несовершенно/кр(е)щаютъ во С(вя)тую Тро(и)цу, и хулу на б(о)ж(е)ство приносятъ. кр(е)щаютъ бо, во имя О(т)ца и С(ы)на, и Монатана, и Прискиллы. Сего ради совершенно и кр(е)стити ихъ правила завѣщаваютъ. Также и о опрѣснокахъ, и о премѣненїи пасхи, и о чистцу. Аще и дѣйствуетъ опрѣсноки, и мудрствуютъ о премѣненїи Пасхи, и о чистцу, нѣсть сїе хула на б(о)ж(е)ство, яко же монтановъ въ несовершенно б(о)ж(е)ство кр(е)щающихся, или евномїан // (л. 129) и савелїанъ безбожных, во едино погруженїе: ї прочихъ подобныхъ симъ, еретїковъ сущихъ. Латїни же совершенно исповѣдуютъ С(вя)тую Тр(ои)цу, совершенно и кр(е)щаются въ три ипостаси, во имя О(т)ца, и С(ы)на, и С(вя)таго Д(у)ха. И убо и от сихъ винъ Латїны не должны суть покр(е)щеватися. Остается [ереси] главнѣишее Латїнъ отступленїе от восточныя ц(е)ркве, о исхожденїи С(вя)таго Д(у)ха, яко от О(т)ца, и от С(ы)на исходитъ/Д(у)хъ С(вя)тыи. Отвѣтуемъ и за се: Ереси сея латїнскїя, о исхожденїи С(вя)таго Д(у)ха, вѣщши суть арїанъ, и македонїанъ ереси. Арїане убо С(ы)на Б(о)жїя не единосущна О(т)цу, и С(вя)тому Д(у)ху исповѣдуютъ, но зданїе и тварь гл(агол)ють. Македоняне же, Д(у)ха С(вя)таго отчюждають от О(т)ца и С(ы)на, раба исповѣдуютъ быти: обаче правило 7 втораго селенскаго собора, и шестаго селенскаго, 95, не повелѣваютъ // (л. 130) паки кр(е)стити ихъ, но токмо миромъ помазovati по чину.

¹⁹ На поле: «лист 88», это указание на лист печатной Кормчей, на котором приведено данное правило.

Правило 2-го собора сице г(лаго)л)ет²⁰: четыренадесятници, иже и средницы гл(агол)ются, и аріане, и македоніане, и аполинарите, писаніе въдавше, пріяти суть, помазующе токмо вся чюства. Шестаго же собора тако гл(агол)ет: обращающихся от еретикъ сице (листь 205) пріимаемъ аріаны, македоніаны, и наватіаны иже / и чистіи именууются, несторіаны, и четыренадсятници, иже суть средницы, и аполинаріаны, и еутухіаны, и севирианы, проклинаящыя вся ереси, и с ними и свою, помазуемъ токмо с(вя)тымъ миромъ, тѣмена, очи, ноздри, уста, уши, и знаменающе я гл(агол)емъ: печать дара С(вя)таго Д(у)ха. Сего ради по симъ правиломъ, вселенскихъ соборовъ аще аріане и македоніане не совершенно б(о)ж(е)ство исповѣдающіи // (л. 131) пріяти суть въ кр(е)щеніи, убо множае от нихъ пріяти суть и латіни, исповѣдающіи совершенно С(вя)тую Тр(ои)цу, во единомъ б(о)ж(е)ствѣ и существѣ: и добръ кр(е)щени суть во имя О(т)ца, и С(ы)на, и С(вя)таго Д(у)ха. Аще ли кто речет, яко два начала въводятъ, еже приложеніемъ и от С(ы)на Д(у)ху С(вя)тому исходити, и сего ради подобаеъ ихъ кр(е)стити. Отвѣтуемъ. Сіе несовершенная естъ ересь, яко же монтаністовъ, / и пепузянь, и фригъ, и прочихъ подобныхъ имъ безбожныхъ сущихъ еретиковъ совершенныхъ, от нихъ же выше²¹ писася, но схисматиками ихъ нареци подобает, сирѣчь расколниками, схисма же не творит ч(е)л(ове)ка невѣрна, и не кр(е)щена, но отлучена точію творить его от ц(е)ркве, вкупѣ и собранія. И приложеніе ихъ еже и от С(ы)на Д(у)ху С(вя)тому исходити под клятвою токмо естъ от восточныя ц(е)ркве, а не еже отлучити // (л. 132) ихъ и кр(е)щенія сего дѣля, и не пріяти²². [Яко же великій Василій въ первомъ своемъ правилѣ гл(агол)еть: от еретика убо крещеніе²³ не пріятно, от расколника же и от подц(е)рковника пріятно]и подобне естъ (їхъ схъсматическое приложеніе еже і от С(ы)на Д(у)ху ісходити)²⁴ прилагаю-

²⁰ На поле: лист 88. Это ссылка на Печатную Кормчую.

²¹ «Выше» написано над строкой.

²² «не пріяти» написано на поле.

²³ На поле: «листь 224». Это отсылка к Печатной Кормчей.

²⁴ Слова, помещенные в скобках, приписаны над строкой и на поле другими чернилами.

шимъ во с(вя)тый символъ (или отъемлющим)²⁵ от сего что, кромѣ б(о)г(о)носных о(те)ць изложеннаго на с(вя)тыхъ соборѣхъ, яко же и на пятомъ соборѣ хотящу ц(а)рю Іустиніану на честь и хвалу Пр(е)с(вя)тѣи Б(огоро)д(и)ць приложити въ символъ / въ символъ²⁶ реченіе едино, присно, еже есть, и пр(и)снод(е)вы М(а)ріи, с(вя)тїи о(т)цы того ц(а)ря Іустиніана от клятвы с(вя)тыхъ от(е)ць изимающе, не изволиша ему сего сотворити, да не во отлученіе и клятву от с(вя)тых о(те)ць впадет. Аще ли же бы Іустиніанъ, и от того да и то сущїх о(те)ць, сънизходя Іустиніану въ символъ приложили сїе реченіе, пр(и)сно, запрещеніе бы и клятву от с(вя)тых о(те)ць наслѣдовали, не убо же за сїе и кр(е)стити // (л. 133) ихъ паки подобаше. Тѣм же убо по всему всячески, изложенная правила, въ соборномъ изложенїи, с(вя)тѣйшаго патрїарха Фїларета, на древнихъ еретиковъ, кїихъ ради ересей паки кр(е)стити ихъ, в латїнѣхъ сихъ ересеи²⁷ не обрѣтается: (убо не кр(е)стити ихъ)²⁸ монатистовъ убо и пепузїанъ, и фригъ, за сїе кр(е)стити правила повелѣвають, яко кр(е)щаютъ²⁹ / во имя О(т)ца, и С(ы)на, и Монтана и Прискиллы. И яко три лица с(вя)тыя Тро(и)цы во едино лице смѣшаютъ. евномїан же и савеллїанъ и прочихъ подобныхъ имъ, за сїе кр(е)стити ихъ, яко во едино погруженіе кр(е)стятъ. латїни же въ три погруженїя или обливанїя кр(е)стятъ, и сего ради не должны суть паки покр(е)щеватися, зане совершено словесы с(вя)тыхъ трехъ лицъ имена / (л. 134) изглашаются, от нихъ, въ таинствѣ кр(е)щенїя. Манихеевъ же кр(е)стити повелѣвають, за еллинскую прелестъ и нечестїе, яко два начала въводятъ, противна себѣ, и равномошна, и гл(агол)ють: яко едино начало свѣтъ сотвори, а другое тму, и с(о)лнце и луну об(о)готовворяють. У латїн же сего нечестїя и еллинскїя прелести нѣсть: но яко же / с(вя)тая восточная ц(е)рковь содержитъ: сїце и они мудрствуютъ. Едино начало и вину въ Б(о)зѣ исповѣдаютъ, и с(о)лнце и луну не об(о)готовворяют, яко же поганїи, но тварь

²⁵ Слова, помещенные в скобках, приписаны над строкой другими чернилами.

²⁶ Так в рукописи.

²⁷ Вставлено.

²⁸ Слова, помещенные в скобках, вставлены на поле.

²⁹ На поле: «Ниль Кавасил в разрѣшенїи 33».

и зданіе полагають, и еже въ наказаніи и ученіи мафематицкомъ, художества астрологїи, не исповѣдуютъ от звѣздъ яже устроеватися сушая по намъ, но токмо знаменїямъ от них имъ познавати, дожда и бездо // (л. 135) ждїя, студени и теплоты, и вѣтровъ, и таковых. Убо и сего ради не суть должны покр(е)щеватися. К сему и прочихъ от ересей кр(е)щаемых³⁰, у латїнь же ихъ ересей, за них же тїи еретїцы покр(е)щаваются, не должни суть латїни покр(е)щаватися. сего ради всяко нужда латїномъ в схисматическомъ, сирѣчь въ раскольниковъ въ чину быти, и миромъ точїю помазovati/ непомазуемыхъ. Помазуемыхъ же прїимати, яко подц(е)рковниковъ, проклинающихъ имъ списанїемъ вся ереси, купно и своя с ними, и тако прїимати на общенїе ихъ.

Тѣмъ же елико о латинѣхъ рѣхомъ, и паки возоглавляюще речемъ: понеже убо латїни и с(вя)щенство имуть, и вся седмъ тайнъ прїемлют, // (л. 136) послѣдует и кр(е)щенїе ихъ, во еже быти цѣло и добро, зане кре(ше)ни суть во имя О(т)ца, и С(ы)на, и С(вя)таго Д(у)ха. И елицы кр(е)щаются неизмѣнно въ призыванїе с(вя)тыя Троицы, право суть кр(е)щени. елици же еу(ан)г(е)льское преданїе отметають, злѣ суть кр(е)щени, яко отвращають слово г(о)с(по)дне, гл(агол)ющее: шедше научите вся языки, кр(е)стяще ихъ во имя О(т)ца, и С(ы)на, и С(вя)таго Д(у)ха³¹. / Зрите же, яко елицы убо покр(е)щеваютъ кр(е)щенья, въпадаютъ въ ереси второкрещенцовъ, иже покр(е)щеваютъ правокрещенья, и отвращают символъ вѣры православныя, еже гл(агол)еть: исповѣдаю едино кр(е)щ(е)нїе во оставленїе грѣховъ, и слово с(вя)таго ап(о)с(то)ла Павла ко евреомъ. въ главѣ б, сице гл(агол)ющее: невозможно бо единою просвѣщенныхъ, паки обновляти въ покаянїе, второе // (л. 137) распинающе себѣ С(ы)на Б(о)жїя и обличающе. Яко три тайны суть, яже даютъ знаменїе, и неистираемыи характеръ въ д(у)шахъ нашихъ: кр(е)щенїе, миро, и с(вя)щенство. Отнюду же и гл(агол)ется знаменїе, или печать неистираемая, ц(а)рскаго ради знаменїя, яже печатаются внутрь д(у)ши. 7 соборовъ исповѣдуемъ мы восточ-

³⁰ Далее зачеркнуто: «в них же».

³¹ На поле другим почерком: Ма(т)ф(ей) 28.

няя ц(е)ркви, сїя точно исповѣдуютъ и западнїи. Яже калвини и лютори, /яко ꙗконоборцы, не прїемлют 7-го собора. Яко же и 6-го не прїемлють единоволницы, пятаго оригени, 4-го армени и ꙗковите, третїаго несторїане, втораго евномїане, перваго же арїане. Понеже убо и 7 соборовъ, и 7 тайнъ, и с(вя)тыхъ мощи латїни чтуть, и поклоняются, не подобаеть осуждати я въ тайнахъ. По сему убо вѣдомо и познаваемо есть, яко латїны въ чину схисмати// (л. 138) ковь токмо, схисма же яко же рѣхомъ³² не творить ч(е)л(ове)ка невѣрна и некр(е)щена, точїю творит его отлучена от ц(е)ркве. Тѣмъ и всеос(вя)щенный Марко Ефескїи, сопотивникъ латїномъ, никогда же имъ рече покр(е)щаватися, вѣмбня и утвержая кр(е)щенїе ихъ правильно, понеже бываетъ по чину ц(е)р(к)ве нашея, призыванїемъ С(вя)тыя Тро(и)цы. аще же восхощемъ отлучити толикихъ хр(и)стїанства, во многое впадемъ тѣмновѣ/щенїе³³, и зѣло умалимъ имя и стадо Хр(и)стово, еже есть зло и внѣ д(у)ховнаго устроенїя и сошествїя. Иже отверзаеть м(и)л(о)с(е)рдїе всѣмъ, и прїемлетъ возвращающихся въ покаянїе. Аще ли стужаеть си кто и негодуеть за бывшее соборное изложенїе, при с(вя)тѣишемъ Фїларетѣ патрїархѣ, московскомъ и всяя Росїи, ревность имѣя еже бы не разрушити его, о семъ таковой // (л. 139) да не сомнится, но да вѣсть яко и в древняя времена соборъ собора исправяли, не негодуя о первомъ, но на лучшее ц(е)ркви смотря исправя послѣди. Яко же видѣти есть въ Новой Кесарїи бывшїй соборъ с(вя)тыхъ о(те)ць, въ немъ же правило 15 по 7 дїаконовъ имѣти повелѣваетъ³⁴, аще и велїй градъ есть. С(вя)тїи же о(т)цы 6-го вселенскаго собора³⁵, зазрѣша о семъ Неокесарїйскому собору, яко не добрѣ разумѣша, / еже в книгахъ Дѣянїя ап(о)с(то)лскихъ о седми дїаконѣ лежащаго словесе, не о служащихъ бо тогда б(о)ж(е)ственнымъ тайнамъ мужехъ бяше попеченїе ап(о)с(то)ломъ, но о служащихъ въ трапезахъ, имже бѣ поручено строенїе, общїя потребности тогда собравшихся и имѣти коеждо ц(е)ркви узакониша, противу

³² На поле: Мак(арий) Антїохїискїи въ грамотѣ.

³³ Так в рукописи.

³⁴ На поле: листъ 56. Это ссылка на Печатную Кормчую.

³⁵ На поле: листъ 182. правило 16. Это ссылка на Печатную Кормчую.

имѣнїю, сходящемуся к ней. Но и великий Василии³⁶ дивяся с(вя)щенному Дїонисїю архїеп(и)ск(о)пу Александрїйскому яко // (л. 140) пепузїанское кр(е)щенїе прїимаше, кр(е)щающихъ во О(т)ца и С(ы)на, и Монтана и Прискиллы, и таковая о немъ въ правилѣхъ своихъ рече ко Амфїлохїю, исправляя правила его: пепузїанское убо кр(е)щенїе, нї едино же слово имѣти ми мнится, и подивихся како правилна суща Дїонисїа мимо тече, которое бо слово иматъ, еже сихъ кр(е)щенїю прїятися, кр(е)щающихъ во О(т)ца и С(ы)на/ и Монатана и Прискиллы: не бо кр(е)стишася, аще не въ преданнаа намъ кр(е)стишася. Тѣм же аще и великаго Дїонисїя сїе мимо тече, но нами убо [отселе] не будетъ сохранително, подражанїе согрешенїя безмѣстное бо от себе явленно, и всѣмъ познано.

Что же рещи и о другихъ многихъ соборныхъ правилѣхъ, ихже паки вселенстїи собо // (л. 141) ри празности предаша, [яко же при Кипрїане бывшемъ соборѣ видѣти есть³⁷, его же начальникъ великїй той Кипрїанъ бѣ, иже всякаго еретика, и расколника покрещавати повелѣваше] и кр(е)стити на три чины расположивше. Но убо и в великїй четвертокъ, Карфагенскїй соборъ узаконоположи по внегда вечеряти с(вя)тымъ тайнамъ Хр(и)стовымъ причащатися, по подобїю Г(о)с(по)дни / оная вечери. Селенскїй же 6 соборъ, разрѣши оно правило, неядшимъ повелѣ с(вя)тителемъ въ той д(е)нь безскверную службу совершати, и людемъ такожде неядшимъ тоя причащатися. И что много гла(гола)ти, и ап(о)с(то)льская узаконенїя, и правила с(вя)тїи о(т)цы послѣди исправляху на лучшее: якоже видѣти въ 6-м же селенскомъ соборѣ, во 12 правилѣ сице гл(агола)но: аще и реченно есть [во ап(о)с(то)ль / (л. 142) скихъ правилѣхъ] не пустити женъ еп(и)ск(о)помъ, но на лучшее поспѣшенїе промышляюще, поставляемому епископу, уже к тому не жити съ женою заповѣдаемъ. И многа ина такова обрѣсти иматъ кто, от прежнихъ убо с(вя)тыхъ соборовъ изложенная, от послѣднихъ без зазора исправлена, сирѣчь не зазираху и не поношаху прежнимъ в неисправленїи. /

³⁶ На поле: Ниль Кавасил в разрешении 33 главе.

³⁷ На поле: Кормчїя листъ 636.

Къ симъ реченнымъ, на разсужденіе с(вя)таго собора, а не во указаніе предложится³⁸ вопросъ правильный кирь Тимофея, с(вя)тѣишаго архіеп(и)ск(о)па Александрійскаго, сице г(агол)ющій: Почто обращающіяся еретіки къ соборнѣи ц(е)ркви, не покр(е)щеваем. Отвѣтъ. Аще бы сіе было [еже покр(е)щавати] не бы ч(е)л(ове)къ скоро обращался от ереси, стыдяся покр(е)щенія. Обаче и возложеніемъ //(л. 143) руку пресвитерску и м(о)л(и)твою, вѣсть приходити Д(у)хъ С(вя)тѣи, яко же свидѣлствуютъ Дѣянїя с(вя)тыхъ ап(о)с(то)лъ.

Еще къ симъ предложится на разсужденіе о отвергшихся Хр(и)ста волею и пожершихъ идоломъ, иже не токмо сами погибше, но и иныя понудивше погибнути съ собою, якоже Агкирскаго собора въ правилѣ девятомъ гл(агол)еть, / на листѣ 44-мъ³⁹. Иже не токмо самъ своею волею пожеръ, но и иныя на то понудивъ, 10 лѣтъ да припадаетъ. Толкованіе: Аще кто пожеръ ідоломъ, и самъ себе погубивъ, и другїи понудивъ въ погибель, аще обратится, 3 лѣта да будетъ съ послушающими, и другихъ 6 лѣтъ да сотворитъ съ припадающими, лѣто же едино да стоить съ вѣрными //(л. 144) прїобщаяся с ними м(о)л(и)твѣ, даже и до конца б(о)ж(е)ственныя службы. И тако време 10 лѣтъ прешедшу, да прїиметь совершеніе, и б(о)ж(е)ственныхъ тайнъ сподобится, аще убо и инако житіе его испытано, не упразднити его причащенія.

Подобнѣ сему въ правилахъ и Василїа Велика и шестаго селенскаго собора гл(агол)еть, / возвращающихся къ православнѣи вѣрѣ, ихъ же не точію кр(е)стити заповѣдуютъ, но ниже миромъ помазovati, точію покаянїемъ и слезами кр(е)щатися о нихъ же мнѣти за отступленіе от Б(о)га, и за отверженіе кр(е)щенія и за жертву ідоломъ пожренїа, бѣсомъ бо жругъ а не Б(о)гу яко же Павелъ гл(агол)ет⁴⁰ прилично бы бѣше паки кр(е)стити ихъ, но занеже вѣдуше с(вя)тїи о(т)цы, яко вто/(л. 145) раго кр(е)щенія по ап(о)с(то)ла Павла реченію гла(гола)нно-му: невозможно бо просвѣщенныхъ единою, и прочая тамо,

³⁸ На поле со знаком замены: предлагается.

³⁹ Это отсылка к Печатной Кормчей.

⁴⁰ На поле: Коринф. 1. Глав(а). 10. С(ти)х 20.

и отпадших паки обновляти, второе распинающе себѣ С(ы)на Б(о)жїа и обличающе, не повелѣша паки кр(е)стити ихъ.

Литература:

- Архиерейский Требник. М.: Московский печатный двор, 1624.
- Баранкова, Г.С.* Текстологические и языковые особенности антилатинского апокрифического памятника «Сказание о двенадцати апостолах, о латине и о опресноках» // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Богословие, философия. 2009. Вып. 3 (27). С. 67–92.
- Белякова, Е.В., Мошкова, Л.В., Опарина, Т.А.* Кормчая книга: от рукописной традиции к первому печатному изданию. Институт российской истории Российской академии наук. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 496 с.
- Белякова, Е.В.* К изучению истории Соборов 1666 и 1666–1667 гг. // Исторический курьер (Источники по истории духовной культуры России XVI–XX вв.). 2019. № 2 (4). Статья 5. URL: <http://istkurier.ru/data/2019/ISTKURIER-2019-2-05.pdf>.
- Белякова, Е.В.* Об отмене решений Собора 1620 г. // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2019. Т. 10. Вып. 3 (77) [Электронный ресурс]. Доступ для зарегистрированных пользователей. URL: <https://history.jes.su/s207987840004671-7-1/> (дата обращения: 25.06.2019).
- Белякова, Е.В.* Соборы 1666 и 1666–1667 и складывание стереотипов восприятия староверов // Старообрядчество в истории и культуре России: проблемы изучения (К 400-летию со дня рождения протопопа Аввакума) / отв. ред. В.Н. Захаров; Ин-т рос. истории РАН; Гос. ист. музей; Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького РАН. М.: Т8 изд. технологии, 2020. С. 419–437.
- Богданов, А.П.* «Прения с греками о вере» 1650 г. Отношение Греческой и Русской церковей в XI–XVII вв. М.: Академический проект, Директ-Медиа, 2020. 563 с.
- Булычев, А.А.* О публикации постановлений церковного собора 1620 г. в мирском и иноческом Требниках (М., 1639) // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 2. XVI – нач. XVIII в. М., 1989. С. 35–62.
- Материалы для истории раскола за первое время его существования. Т. 2. М.: Тип. Э. Лисснер и Ю. Роман, 1876. 430 с.
- Опарина, Т.А.* Греческий чин присоединения католиков к православной Церкви в сербских и украинско-белорусских памятниках и их влияние русскую традицию // Вестник церковной истории. 2010. № 1–2 (17–18). С. 215–231.
- Описание рукописей Синодального собрания (не вошедших в описание А.В. Горского и К.И. Невоструева) / сост. Т.Н. Протасьева. М.: ГИМ, 1983. Ч. II. 163 с.
- Павел Алептский.* Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII в., описанное его сыном, архидиаконом Павлом

- Алеппским / пер. с араб. Г. Муркоса. М.: Общество сохранения культурного наследия, 2005. 725 с.
- Требник. М.: Московский печатный двор, 1651.
- Требник иноческий. М.: Московский печатный двор, 1639.
- Требник мирской. М.: Московский печатный двор, 1639.
- Чумичева, О. В.* Большой московский собор 1666–1667 // Православная Энциклопедия. Т. 5. М., 2002. С. 679–684.
- Шаров, П.* Большой Московский собор 1666–1667 // Труды Киевской Духовной Академии. 1895. Т. I. Кн. 1 январь. С. 28–85; Кн. 2 февраль. С. 176–222; Кн. 4. апрель. С. 517–553; Т. II. Кн. 6 июнь. С. 171–222.

О. В. Новохатко (ИРИ РАН)

Частная переписка служилых людей в ходе их административной деятельности в XVII в.

Аннотация: В статье исследуются виды частной переписки служилых людей в России раннего Нового времени, которая осуществлялась ими в процессе службы. Анализ показывает широкое распространение такого вида коммуникации и ее важной роли в процессе реализации задач, стоявших перед этими представителями господствующего социального слоя.

Ключевые слова: Россия, раннее Новое время, коммуникации, государственное управление, частная переписка

O. V. Novothatko

Private Correspondence of Service People in the Course of Their Administrative Activities in the XVII Century

Annotation: The article examines one of the types of communication in the early modern Russia — the private correspondence of the nobles, which was carried out by them in the course of their managerial activities. The analysis of the sources showed that such correspondence was actively included in the state communication and administrative resources. It was also one of the most important tools of the management activities of the representatives of the noble class.

Keywords: Russia, Early modern times, Communications, Public administration, Private correspondence

В XVII в. частная корреспонденция охватывала все слои общества, от служилых людей по отечеству до крестьян. Но, разумеется, одной из социальных групп, которая наиболее интенсивно обменивалась личными письмами, были служилые люди по отечеству. Их переписка несла в себе разные функции: коммуникативные, информационные, служебные — в самых разных сферах жизни и деятельности, в том числе административной.

Можно сказать, что частная переписка являлась составной частью и одним из важнейших инструментов административной деятельности служилых людей по отечеству. Назначение на

ту или иную должность, пребывание в ней не только подробно обсуждалось в частных письмах, но часто и организовывалось через их посредство.

Роль переписки сказывалась уже на начальном этапе службы — поверстании поместным и денежным окладом. Например, стольник Н.И. Темирязов, находясь на воеводстве в Донкове, просил знакомого разрядного подьячего Л. Толмачова посодействовать в этом своему протезе, что и было исполнено. Л. Толмачов сообщал Н.И. Темирязову: «Да писал ты, Назарей Ивановичь, чтоб мне посопствовать¹ в делах Сергею Лобачеву в делах и поверстать бы ево поместным и денежным окладом, и я бил челом дяде Степану Яковлевичю², и он челобитную ево пометил: поместной уклад³ во 100 во пятьдесят, а ден[ег] по указу»⁴.

Находясь на дальних расстояниях друг от друга, служилые люди по переписке могли организовывать служебные назначения. Так, алатырский сын боярский И.Д. Кольцов, живя в поместье, обсуждал свое назначение городовым стрелецким головой с дальним родственником и покровителем стольником А.И. Безобразовым, жившим в своей боровской вотчине, с. Спасское: «Преж сего по твоей же милости дан был мне наказ и грамота к приказу Свяжскому к стрельцам, и у того приказу не был я ни единого дни, известно тебе государю об моем деле самому. А что, государь, доведетца дать за работу дьяку, подьячему, и я тебе государю заплачу не замешкав. А о другом месте прошу у тебя государя милости: есть в Синбирску Белой Яр, там возможна и лебедей промыслить, сколько тебе государю понадобится. Умилостивись, государь нашъ батька, заставь вечно Бога молить и хвалитца своим здоровьемъ, учини мне бедному от бедности моей хотя малую свободу. Писав и о вышереченном милости прошу и стократно челом бью»⁵.

¹ Так в ркп.

² Ступин, разрядный дьяк.

³ Так в ркп.

⁴ Частные грамотки к донковскому воеводе Наз. Ив. Темирязову (XVII ст.). Б/г, б/м. С. 8–9.

⁵ Памятники русского народно-разговорного языка XVII столетия (Из фонда А.И. Безобразова). Подготовили С.И. Котков, Н.И. Тарабасова. М., 1965. С. 66.

Во время выступления красноярских служилых людей в 1696–1698 гг. против городских воевод Красноярска, сначала братьев стольников А.И. и М.И. Башковский, потом против сменившего их стольника С.И. Дурново, последний просил своего знакомого, влиятельного думного дьяка Сибирского приказа А.А. Виниуса помочь ему с переводом в другой город. В ответном письме А.А. Виниус извещал С.И. Дурново: «А чтоб для нынешних таких и беспокойных, и смутных дел красноярцов перевести бы тебя ис Красного яру в иное место, и хотя, я чаю, что нынешним сыском и уемом Данила Полянского и товарища ево те смуты и успокоятся, однако ж и в том я, поелико возможно, тебе радеть готов, и буде измож[енье] мое с такое дело станет, подумав с товарищи, так учинить»⁶.

С.Г. Лисовский, находясь на воеводстве в Братске, отправил со своим человеком в Москву челобитную с просьбой о продлении срока службы на этой должности. В столице ходатаем по этому делу был брат С.Г. Лисовского. О том, что челобитной был дан ход, и о других делах С.Г. Лисовскому писал подьячий «головного» для воеводы Сибирского приказа П. Скурихин: «Присланной твой человекъ здесь на Москве явился, и брат твой подал челобитную, чтоб тебе быть попрежнему в Брацком и платить откупу с того острожку и с пивной продажи по 160 ру на год»⁷.

Нередко известие о назначении на должность или другие указы о переменах в службе, пришедшие с частным посланием, опережали официальный документ или сопутствовали ему.

Дьяк Разрядного приказа В.Д. Брехов хлопотал об отмене назначения другого подьячего в приказную избу Космодемьянска на место его племянника, Ф.В. Бородина, преуспел в этом и, получив соответствующий указ, выслал его вместе со своим письмом (а не наоборот!), с официальным курьером племяннику в Космодемьянск. В письме В.Д. Брехов сообщал

⁶ «Что своему брату учинишь, такожде и сам примешь»: Грамотки и челобитные красноярскому воеводе С.И. Дурново. 1696–1698 гг. // Исторический архив. 1993. № 5. С. 194.

⁷ Грамотки XVII – начала XVIII века. М., 1969. С. 159.

и о семейных делах, и о деле с назначением Ф.В. Бородин (1662 г.): «А без меня, как я ездил в Кашин, на твое место отпущен подьячий Богдан Михайлов, что сиживал в Роздряде, а переменить велено было ему тебя в нынешнем в генваре месяце. А какъ я ис Кашина приехав про то сведал, и я бил челом великому государю; покаместъ Патрекъ Исупов⁸ жив был и ты в Кузмодемьянску у дела с ним не был, а учал быть с тех мечь, какъ он умер. И по указу великого государя велено ему тебя переменить на срокъ, как тебе дойдут два годы с того числа, какъ ты учал у дела быть, и грамота в Кузмодеянеськ⁹ к воеводе о том послана. А послал я ту государеву грамоту к тебе, запечатав в столбець, с сею грамоткою вместе с казанцом с Ываном Москотиньевым. И какъ он тое государеву грамоту и грамотку мою к тебе привезет и что воевода по той государеве грамоте тебе скажет, и ты пиши ко мне о том без мотчанья»¹⁰. Очевидно, это письмо В.Д. Брехова опередило прибытие нового воеводы, потому что через две недели дьяк отправил племяннику следующее письмо с сообщением о новых полномочиях, возложенных на него государем; письмо послано или ранее или одновременно с соответствующим указом: «Писал ты ко мне, какъ твое терпенье от прежнево воеводы было, и мне по твоему письму о том ведомо. А ныне по указу великого государя до приезде нового воеводы город тебе ведать велено, и государева грамота к тебе о том послана»¹¹.

Далее В.Д. Брехов сообщал Ф.В. Бородину о предполагаемой кандидатуре нового воеводы, о том, в какой стадии находится дело о его назначении: «А воеводою в Кузмодемьянску, сказывают, быть пусторжевцу Поснику Неелову, челобитная ему подписана и в росписи имя ево написано. А подлинно ль ему быть, того не ведамо. А ныне он в деревне, а как на Москве будет и будет подлинно ему или иному кому в Кузмодемьянску быть, и я учну говорить, чтоб с тобою жил советно, и дьяком бить челом рад». Главное же, В.Д. Брехов напоминает о необхо-

⁸ Воевода Космодемьянска.

⁹ Так в ркп.

¹⁰ Грамотки XVII – начала XVIII века. С. 18.

¹¹ Там же.

димости поблагодарить тех, кто способствовал передаче, хоть и временной, полномочий воеводы Ф.В. Бородину: «А будет мочь возмет, добро бы Ларивону Дмитриевичю и товарищам ево и почесть учинить. ... А Лариона Дмитриевича добра много, и ныне, как воевода умер, грамота к тебе о том, что город велено тебе ведать, послана по ево приказу, а подписывал Федор Грибоедов»¹².

За несколько лет до событий в Космодемьянске дьяк Т. Васильев получил из Москвы письма от своих знакомых в приказной среде с известием о царском указе, предписывавшем ему продолжить службу в Tobольске. В этих письмах, как и в письмах В.Д. Брехова, сообщалось о подробностях этого назначения, о том, кто из приближенных царя ему способствовал. Грамотка упомянутого выше дьяка Сибирского приказа Ф.И. Грибоедова была отправлена в Tobольск с тем же курьером, который доставил и царский указ. Ф.И. Грибоедов извещал Т. Васильева: «Указал государь быть тебе на своей государеве службе в Сибири в Tobольску и с другою перемену с столником и воеводами с Васильем Борисовичем Шереметевым да с Тимофеем Дмитриевичем Лодыгиным, да с тобою в меньших дьяку Василью Атарскому, а своего государева жалованья тебе дать для той службы денег оклады твои на два года, на один год на Москве, а на другой год в Сибири, да в Сибири ж дать в приказ хлебные запасы против прежнего и под твои запасы с Москвы до Tobольска подводы; а деньги оклад твой семдесят рублей взял я на Москве из Устюжской чети и в них росписался, и отдал те деньги дьяку Василью Атарскому, а у него в тех деньгах взял письмо ж его рукою, потому что он Василей на те деньги хотел купить запасов на Москве и в дороге в городех сколько мочно, и отвезть к тебе в Сибирь на государевых указных подводях, которые даны против отпуску твоего в полы. А что тебе указано запасов везть, тому роспись и проезжая грамота на те запасы дана ему ж Василью; да боярин князь Алексей Никитичь говорил ему с большим приказом, чтоб он Василей к тебе дружбу учинил искупя запасы, сколко можно к тебе доvez, и приказал к тебе отписать,

¹² Грамотки XVII – начала XVIII века. С. 18–19.

чтоб ты к нему Василью был советен во всем и добр. Да боярин же князь Алексей Никитичь да думной дьяк Михайло Юрьевичь приказали мне к тебе отписать, чтоб себе ты тово в сумнение не ставил, что велено тебе в другую перемену быть в Тоболску: указал государь тебе на своей государеве службе быть по своей милости, а не за опалу, за твою службу; для того бояре тебя все хвалили и говорили, что де с сибирское и со всякое государево дело стало, а князь Алексей Никитичь всегда про тебя милостивые слова говорит и всем тебя жаловал похвалял и Василью Борисовичю о тебе говорил, чтоб он к тебе приятен был; а ни в чем ты от него общего нашего благодетеля немилости не чай и не опасайся. А государева грамота, что велено дать тебе в Тоболску денежное жалованье твой оклад и в приказ хлебные запасы, послана к тебе с тоболским пешим козаком со Фролком Денисовым с сею ж моею грамоткою вместе»¹³.

В ответном письме Т. Васильев благодарил другого своего знакомого, думного дьяка М. Волошенинова, за сообщение о продлении своей службы в Тобольске и за покровительство: «Да маия ж, государь, в 13 день от благаго твоего сердца дошло до меня раба твоего милостивое утешение: писал ты, государь, ко мне с тобольским казачьим головою с Богданом Аршинским, что указал государь мне быти на своей государеве службе в Тоболску в другую перемену болшим дьячишком, а товарищ, кому со мною быти, послан; а указано мне быти большим дьячишком по государскому милостивому разсмотренью и по моей к нему государю работишке, потому что о той о моей работишке и о раденье известно ему государю учинилось. ...К сему и сие приреку: не от иных великому монарху работишко мое известно, но твоим государя моего милостивым заступлением и ходатайством твоим, тихий и сладкий язык от благаго твоего сердца о мне беспомощном милостивая словеса износит»¹⁴.

В равной степени с помощью переписки служилые люди могли воспрепятствовать определению на должность неудобного почему-либо человека. Так, воевода Рьльска стольник

¹³ Временник Московского императорского Общества Истории и Древностей Российских (Далее – Временник МОИДР). Кн. 9. С. 22–23.

¹⁴ Временник МОИДР. Кн. 9. С. 21.

кн. О.И. Щербатов просил своего брата стольника И.И. Щербатова не допустить назначения под его начало городовым осадным головой Ф. Чудинова, обосновывая свою просьбу особенностями характера претендента: «Да слышал я, што да[би] ваетца в осадных головы в Рылескъ черниговецъ Федор Чудинов, и вамъ, братец, постоять за то, чтоб ему при мне не быть, п[о]тому что мужикъ пи[я]ница и бешеной, чтоб ск¹⁵ ... у нево со мьною не был[о]»¹⁶.

При назначении на административные должности в дальние города служилые люди посредством переписки подготавливали комфортные условия для начала службы. Например, назначенный в Красноярск подьячий Сибирского приказа Д. Гневашев просил своего знакомого, красноярского воеводу стольника С.И. Дурново: «Чесности ж твои прошу, аще возможно, прикажи, государь мой, к приезду в Красноярск мне и товарищам моим, московским подьячим четырем человекам, изготовить запасцы, чем бы нам пробавитца; а мы за милость твою работники. А что, государь мой, запасенцу какова про нашу нуждишку поволишь приказать изготовить, деньги, государь мой, поволишь из Енисейска ли прислать или в Красноярск у меня изволишь взять?»¹⁷

Служилый иноземец полковник Иоганн Фандергейден просил в письме 1665 г. из Томска в Тобольск своего приятеля, также служилого иноземца полковника Индрика Фанэграта (Эграта) об организации ему протекции у томского воеводы Н.А. Вельяминова через начальника Фанэграта, тобольского воеводу П.И. Годунова: «Изволь, государь, скажи мое челобитье госудаю Петру Ивановичю Годунову и бей челом, чтоб он изволил меня здешнему воеводе Миките Андреевичу препоручить: будучи они себе други и племянники, чтоб мне не допустил в конец не погинуть. Здесь я уже с 32 месяца ни копеечки в деньгах не взял»¹⁸.

¹⁵ Далее лист оборван, утрачены 1–2 буквы.

¹⁶ Памятники русского народно-разговорного языка XVII столетия. С. 128.

¹⁷ “Что своему брату учинишь, такожде и сам примешь”: Грамотки и челобитные красноярскому воеводе С.И. Дурново. 1696–1698 гг. С. 196.

¹⁸ *Оглобин Н.Н.* Бытовые черты XVII века // Русская старина. 1894. Т. LXXXI. С. 228–229.

Свою роль играла переписка и в завершении служебной карьеры. Важный документ – челобитную об отставке от полковой службы – служилый человек составлял с помощью родственников или друзей, посылая им черновик для правки, особенно если адресат был сведущ в составлении официальных бумаг. Например, стольник В.Е. Маслов писал своему знакомому, дьяку Ф.В. Бородину: «Мой государь Федор Васильевич, здравствуй на множества летъ. Прошу, государь, у тебя милости, пожалуй¹⁹ а чем я у тебя просил милости и что посъломъ²⁰ мой вручил тебе государю челобитною. И ты пожалуй, государь мой, не учини забвенна. При семь слуга твой Василей Маслов члмбю²¹». К грамотке подклеена челобитная со следующим прошением: «Державнейший царь государь милостивейший, служил я тебе государю в житье, в стряпъчих и в стольниках, а ныне служу в начальных людех со 187-го году, и был на твоих государевыхъ многих службах, а ныне устарел и одрехлел. Всемиловейший государь, прошу вашего величества, вели, государь, за те мои службы и за старость и за дряхлость от полковые службы меня отставить. Вашего величества низайший раб Василей Еуфимовъ сынъ Маслов марта въ де 1706-го»²².

Как и в военной сфере, служилые люди при исполнении своих административных обязанностей широко пользовались частной перепиской. В этой корреспонденции можно выделить, по крайней мере, два направления, различавшиеся статуcom и ролью адресатов.

В первом случае посредством личных писем должностные лица обращались к знакомым или родственникам для решения через них своих служебных задач, нередко переплетавшихся с личными делами.

Назначенный воеводой в Кашин стольник А.В. Борщов через своего покровителя стольника А.И. Безобразова, имевшего широкие знакомства в приказной среде, не только просил

¹⁹ Так в ркп.

²⁰ Так в ркп.

²¹ Буквы обведены прямоугольником.

²² Грамотки XVII – начала XVIII века. С. 26.

помочь в личных делах, но и пытался уточнить границы своих полномочий как городского воеводы: «Да милости, государь, у тебя прошу: пожалуй, милостивой мой батько, вели пожаловать человеку своему походить за моим делом в Холопье[м] приказе, о чемь, государь, у тебя станеть милости просить женишко моя. Да в другом, государь, в Разбойном приказе о грамоте, по чему, государь, мне розбойные и бивственные дела ведать, а по иным, государь, городамь указы присланы; и губная б изба сломать»²³.

Служивший в 1646 г. в Холмогорах товарищем воеводы патриарший стряпчий И.А. Безобразов в частном письме к своему близкому знакомому, главе Устюжской чети дьяку М.К. Грязеву, предоставил отчет о своей работе по сбору доимочных денег и, не жалея красок, описал бездеятельность, даже, скорее, безделье воеводы боярина кн. Ю.П. Буйносова и дьяка: «Государю моему ка мне милостивому Мине Кириловичю искатель твоего жалованья Илейка Безобразов челом бьет. Буди, государь, здаров на многие лета со всем своим благогодным домам, а ка мне, государь, пожалуй вели писать про свое многолетное здаровье, как тебя государя моего всещедрый владыка милостию своею хранит. А про меня, государь, пожалуешь изволишь спросить, и я на государеве царе и великого князя Алексея Михаловича всеа Русии службе на Колмо[го]рах з женою и з детьми жив до воли Божьей. ...А о чем ему об государеве деле говорю, и он меня не слушает, делует такь, какь ему надобна. Да и в нонешнем, государь, во 155-м году прислана к нам другая государева грамота ноября вь 4 день, а велено, государь, на прошлые ж годы со ста чатыредесять пятого году по нонешней сто пятьдесят пятой год недоимощные деньги доправить все ж сполна без поноровки, да и на нонешней сто пятьдесят пятой год велено ж взять, а и делать, государь, нам некали: приедет в съезжаю избу боярин и в нонешней день чесу в четвертом, а в шестом чесу съезжай избы выедет, и на²⁴, государь, в ту пору нивись по челобитным

²³ Памятники русского народно-разговорного языка XVII столетия. С. 51.

²⁴ Так в ркп., нам?

указ чинить, нивись судить, нивись дел слушать. А инолды, государь, и отписки, каторые ко государю пишем, слушаем их в ту ж пору, а иные, государь, дни и в приказ не ездит, а делоть без себя не велит никаких дел. А ввечеру никали ж не ездит, какъ и приехал на Колмогоры, и он ввечеру никали не бывал. А и дьякъ, государь, в съ[е]зжаю избу ввечеру не ездит жа, а с утра приедет с нам[и] ж вместе, а напереж нас и с утра не ездит. И я о том дьяку говорил, что он с утра и ввечеру в съезжаю избу не ездить и государевых дел со мною никаких не делует, и он мне сказал, что мне де напереж боярина в съезжаю избу с утра и ввечер[у] не ездить и дел с табаю никаких не делать, потому что де мне ненависть навесьть на себя от боярина. А какъ, государь, и приеду в съезжаю избу напереж боярина и дьяка, и я, государь, посылаю по дьяка, и он ка мне в съезжаю избу инолды пр[и]едет, а инолды не едет жа. А мне, государь Миня Кирил[о]вич, одному делоть нечаво и приехав в съезжаю избу без б[о]ярина и без дьяка»²⁵.

Родство сына Ильи Аврамьевича, А. И. Безобразова с главой Разрядного приказа, думным дьяком В. Г. Семеновым, и связи с другими приказными служащими способствовали тому, что многие служилые люди обращались к нему за помощью в самых разных своих делах, как личных, так и служебных.

Вскормленник А. И. Безобразова московский дворянин С. К. Безобразов, будучи на воеводстве в Мосальске, просил Андрея Ильича: «Пожалуй, вели в Разряде человеку своему проведать подлинно, хто на мое место в Мосалеск будет, кому наказ и росписная грамота дана; слух было, государь, прошол про Микифора Тинькова, а ныне про инова говорят»²⁶.

Другой вскормленник, Лаврентий Пасынков, посланный с правительственным поручением в Воронеж, также обращался к заступничеству А. И. Безобразова и В. Г. Семенова: «Попроси, государь мой батька, милости обо мне бедном у Василья Григорьевича, чтобы он, государь мой, пожаловал меня, раба своего, изволил бы обо мне прислать советную грамотку на

²⁵ Памятники русского народно-разговорного языка XVII столетия. С. 34–35.

²⁶ Там же. С. 38.

Воронеж к воеводе ко князю Ивану Семеновичю Шаховскому, чтобы он был до меня милосерд»²⁷. Здесь, кстати, интересно отметить стиль работы государственных учреждений (или их начальников, что, в общем, одно и то же) – Л. Пасынков извиняется перед Безобразовым за крайне спешный отъезд: «...не пришел челом ударить для того, что не успел, и выпроводили меня с ево, великого государя, козною из Москвы за город вскоре ночью»²⁸. Чтобы проститься с В.Г. Семеновым, Л. Пасынков, видимо, тайно «ворочелся [с] Ертановки»²⁹.

Гаврила Богданович Приклонский, воевода в Боровске, ссылаясь на родственников («для дядей Михаила, Ивана Васильевичей»), очевидно, близких А.И. Безобразову, просил его «заступить» у В.Г. Семенова – «чтоб Василей Григорьевич для дядей и для тебя, государя, для моего безсемянства побереж в Розряде, умираю голодную смертью, и дрова, и на бумагу, и на свечи, и на чернила с посаду и с уезду четвертные денги не указаны, все покупаю на свое, а неокладных и з судных дел никаких нет, и подьячим прокормитца нечем, и хоромы на дворе все обалились»³⁰. Г.Б. Приклонский ходатайствовал, чтобы В.Г. Семенов распорядился взимать необходимые подати в его, Г.Б. Приклонского, пользу «с четвертей, с посаду и с уезду»³¹. Вполне в духе описания бедственного положения воеводы и подьячих выглядит и скромное подношение Г.Б. Приклонского: «Челом бью, государь Аньдрей Ильич, боровским гостинцом, шесть столпъцов лучьку да тритцать яблук, да только у тебя, государь, и Василей Григорьевич, ему, государю, челом бью, луку семь столпздцов³² да яблук же, прикажите принять, в том не покручинтеся, дело небагатое»³³.

Иван Оловенников (Оловяников), подьячий Разрядного приказа, отправленный подьячим с приписью к воеводе в Орел, обратился к А.И. Безобразову с такими просьбами. Во-первых,

²⁷ Памятники русского народно-разговорного языка XVII столетия. С. 77.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же. С. 77.

³⁰ Там же. С. 81.

³¹ Там же. С. 81.

³² Так в ркп.

³³ Там же. С. 81.

он писал: «Изволь, государь, к людем своим приказать на Орел отписать, чтоб по прежнему твоему жалованью ко мне были добры — по милости общего нашего батька государя Василья Григорьевича велено мне быть на Орле по-прежнему с приписью. А изволишь, государь, о мне спросить, и с Москвы побреду на Орел октября в 12-м числе»³⁴. Во-вторых, И. Оловенников просил походатайствовать за него перед орловским воеводой, который его принял неласково (подьячий справедливо опасался, что работать в такой обстановке недоброжелательства будет очень трудно): «И как я приехал на Орел, и орловской воевода, не любя, писал советную грамотку к Москве, чтоб мне не быть. Как, государь, увидишь очи Василья Григорьевича, пожалуй, по прежнему своему жалованью подай мне помочи, надеясь на твою милость дерзнул писать. А изволишь, государь, о мне спросить, и декабря по 7 число до воли Божии на Орле только жив в печали»³⁵.

В письмах, отправляемых А.И. Безобразову, излагались просьбы, касавшиеся, если так можно выразиться, и лично-служебных, и государственно-служебных дел. Судя по данным переписки, решение таких дел с помощью неформальных связей и в XVII в. считалось и действительно оказывалось более эффективным, чем официальный путь, причем, как это нередко бывает, проблемы личные и государственные переплетались. Так, воевода П. Скрыбин из Нижнего Новгорода жаловался и просил: «А по милости, государь, своей изволишь про меня напаятовать, и я в Нижнем в скорби своей лежу шестую неделю, чуть жив, а подьячей, государь, у меня один человек, и тот, государь, робенок молодой; опасен, государь, в государеве казне и в делах чтоб какой порухи не было. И чтоб, государь, мне напрасно не пострадать, естли жив буду, помилуй, государь, милостию своею, не дай мне, бедному, здесь напрасно умереть, виволоки, государь, меня отсюди»³⁶.

Воевода Никита Тиньков описывал А.И. Безобразову начало своей службы в Карачеве, жалуясь на невиданную прижи-

³⁴ Памятники русского народно-разговорного языка XVII столетия. С. 74.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же. С. 96.

мистость местных жителей (очевидно, А.И. Безобразов тоже когда-то служил в этом городе): «Бью, Андрей Ильич, карачевским нажитком — рюмкою хрустальною, и тебе б, приятелю моему, кушать из нея водочку на здоровья. А принес ко мне кружечнова двора голова, только от нево видел приносу к себе. Хлопот, государь, тьма, а пожитков, истинна, ничево нет. А как стану наживать, и больши тово буду присылать. А сам ты, государь мой, видел, какавы люди в Корачеве. И я к тебе, приятелю, стану больши таво присылать. Живу пятую неделю, а на приезде и по се число хатя бы гривенку меду прислали. И я ни от ково ничево не видал. И рад бы к тебе прислать, да взята негде». Затем он обращается к Андрею Ильичу с просьбой подействовать ему в Разрядном приказе, где Н. Тинькову, видимо, все хорошо знакомы: «Пожалуй, приятель мой государь Андрей Ильичь, покланейся за меня Юрью Гавриловичю Ахотницкому³⁷: грамоты государевы присылают указные в струговом деле и о всяких делах, а, зная дело, что на Москве задерживают, долхо их не посылают, а другие грамоты присылают: для чева не пишешь против указу? А они, государь, в одних числех и в другом числе приходят, а описыватца мне об них неколи, потому что в одних числех приходят»³⁸. Речь идет о том, что грамоты из Москвы с указами и грамоты с нареканиями за то, что воевода не докладывает о получении и исполнении этих указов, приходили в Карачев одновременно, как полагал Н. Тиньков, из-за недисциплинированности и нерасторопности приказных подьячих.

Козловский воевода Иван Селунский обращался к А.И. Безобразову вообще исключительно по государственному делу, надеясь частным образом решить то, что никак не решалось путем официальным: «Да писал я, Андрей Ильичь, к Василью Григорьевичю: пришол околничей князь Константин Осиповичь Щербатой с полками и стал под Козловым обозом, и от ратных людей ево козловцам во всем разоренье великое, сено и хлеб всякой, и дрова, и городьбу всякую ломают

³⁷ Подьячий Разрядного приказа.

³⁸ Памятники русского народно-разговорного языка XVII столетия. С. 100.

и скотину бьют всякую; и ты об этом переговори с Васильем Григорьевичем»³⁹.

Тем не менее в некоторых случаях открытость в частных письмах, где обсуждались служебные дела, могла повредить. Об этом предупреждал своего приятеля, братского воеводу С.С. Лисовского, воевода Илимска московский дворянин Ф.Р. Качанов: «Только в грамотке московского не пиши, что не угодно судье читать, а Онтон Васильевич⁴⁰ через почту письмо кажет Андрею Андреевичу⁴¹»⁴².

Особенно подобные предостережения были уместны в тех случаях, когда один из корреспондентов нарушал должностные обязанности, например, снабжая заинтересованную сторону служебной информацией в неудобных ситуациях и тем самым давая возможность подготовиться к претензиям руководства. Так, подьячий Сибирского приказа Д. Гневашев, посланный в Сибирь для участия в расследовании причин «красноярской смуты», сообщал из Енисейска своему знакомому, воеводе Красноярска стольнику С.И. Дурново: «Известно тебе буди, по указу великого государя послан будет в Красноярск енисейской сын боярской, да с ним подьячий, да два человека казаков, а для чего посланы, и о том к тебе, государю моему, пришлю с наказу список. А ныне не послал я для того, что намерен стал. Да к тебе ж, государю моему, послал я с челобитьем списки, каковы подали красноярцы, какия милости твоей в обидах и в налогах, и в разореньях, и в иных делех, и о том тебе, государю моему, чрез сие мое писание буди ведомо. ...Тебе ж, государь мой, известно буди, Федка Чанчиков⁴³ непрестанно оглашает тебя, что будто ты градских людей пыткою и огнем, и всяким разорением стращаешь, и о том Данила Леонтьевич вьную пору сомневатца от их проклятых слов, а иное придет и милостиво; только надежду имей на Бога, Данило Леонтьевич о тебе зело

³⁹ Памятники русского народно-разговорного языка XVII столетия. С. 87–88.

⁴⁰ Богданов, старый подьячий Сибирского приказа.

⁴¹ Виниус, глава Сибирского приказа 1697–1703 гг.

⁴² Грамотки XVII – начала XVIII века. С. 162.

⁴³ Руководитель красноярского восстания.

милосердствует»⁴⁴. Сознывая риск подобной переписки, Д. Гневашев просил С.И. Дурново писать не ему, а бывшим красноярским воеводам братьям Башковским и ссыльному подьячему, служившему раньше с Д. Гневашевым в приказе Большой казны: «Прошу твоей любви, о чем тебе в каких нуждах случитца писать к нам, и ты, государь мой, не поизволь впредь о нуждах своих писать на имя мое, а изволь писать к Алексею и к Мирону Игнатъевичам, и к Семену Надеину. А мне мои государи Алексей Игнатъевич и Мирон Игнатъевич совершенные приятели и милостивцы, а Семен Надеин старой приятель, потому что в одном приказе сидели»⁴⁵. Что касается официальной переписки, то и здесь Д. Гневашев брался помочь С.И. Дурново, предварительно просматривая и, если необходимо, редактируя его донесения руководителю следственной комиссии, думному дьяку Д.Л. Полянскому: «...а с кем пошлешь отписки, чтоб прежде Данила Леонтьевича, и не выдався со мною, отписок не подавали»⁴⁶. В постскриптуме осторожный подьячий еще раз подчеркивает необходимость строгой конфиденциальности их корреспондентской связи: «Да, государь, милости твоей Семен Иванович, изволь, государь, милостивой, приказывать тем людям, с кем грамотки изволишь посылать, буде хотя думной и спросит про грамотки, чтоб не сказывали»⁴⁷. Видимо, тот же Д. Гневашев написал С.И. Дурново и короткую записку не просто с просьбой быть осторожным, но уже фактически с призывом к соблюдению глубокой конспирации: «Грамот впредь к подьячим ни х кому не пиши, а какая нужда, изволишь ко мне или АИ, или МИ, а то изволь млеком пресным»⁴⁸ (под инициалами скрываются имена братьев Башковских).

Сочетание частных письменных связей служилого человека «на приказе» с официальной корреспонденцией, по всей видимости, было обычным явлением и не только не вызывало

⁴⁴ «Что своему брату учинишь, такожде и сам примешь»: Грамотки и челобитные красноярскому воеводе С.И. Дурново. 1696–1698 гг. С. 195–196.

⁴⁵ Там же. С. 196.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ «Что своему брату учинишь, такожде и сам примешь»: Грамотки и челобитные красноярскому воеводе С.И. Дурново. 1696–1698 гг. С. 196.

⁴⁸ Там же.

неудовольствия властей, но и использовалось ими — таким образом частная переписка включалась в общегосударственные административные ресурсы. Так, воевода Арзамаса, стольник Т.С. Ларионов, получил послание из Москвы от служилого по московскому списку Я. Вышеславцева, брата своей жены и одновременно своего московского стряпчего. В письме Я. Вышеславцев, помимо хозяйственных дел, обсуждает с родственником и покровителем дела, связанные с его воеводством, и передает указания руководителей приказа, ведавшего определенными денежными сборами: «Прислал ты, Тимофей Семионовичь государь, Лазаря к Москве с отписками и велель писать ко мне. И отписки Лазарь подал, и против тех отписак указ послан к тебе. А цоловалники, которые из Арзамасу збежали, по се число на Москве не объявлялись, а будет они объяватца, и я против твоего письма буду за твоим делам, конешно, ходить, какъ за своим делам.

А что ты цоловалниковъ не зо государское дела, за свои прихоти кнутом биль, и тово тебе не хвалят: яра чинишь, то же бы у тебя учинилось, изождав посля очных ставакъ. Да и тово тебе в приказе не хвалят: дела великая, а ты по се число о том ни строки не пишешь, хотя бы одного человека роспросныя речи прислал; а будет и за чем нельзе, и ты бы о том велель писать, и то бы тебе писмо было свобода, однокошно⁴⁹ бы тебе о том писать, не замешкав, что у тебя зделаетца; хотя и не сыщешь цоловалников, а причиняють то дело тебе з головою в стачку, чтобы тебе в том деле, не замешкав отписками применясь против дела оправдания себе учинить. Да Ямскова приказу дворенин и дьяки не токма на тебя, и на меня дасадуют, что чаютъ того, что я к тебе не пишу а зборе государской козны, что многия де указы великого государя к тебе посылають, а ты ихъ ставишь в оплошку. Написана была грамата к тебе с великом осудом, да письмо твое ко мне поспешила, что ты чetyреста рублевъ не замешкав пришлешь. Да того ж приказу началныя люди велели мне к тебе писать, что послана де к тебе грамата великого государя, велено на темниковском воеводе и но

⁴⁹ Так в ркп.

подьячем доправить пеня, чтоб тебе, Тимофей Семионович, чесу не мешкав, послать в Темниковъ, чтоб застать подьячево Полуехта Ворохеева, до коихъ мечь он не уехал к Москве, и те деньги велеть даправить на нихъ без мочтания⁵⁰»⁵¹.

Нередко и сами власти пользовались, если так можно сказать, обоими инструментами управления — официальной и частной корреспонденцией. Во время волнений служилых людей в Красноярске и последовавшего за этим расследования деятельности воевод в 1696—1698 гг. красноярский воевода стольник С.И. Дурново обратился за поддержкой в «головной» для региона Сибирский приказ. Реакция власти в лице руководства приказа проявилась одновременно в двух формах — официальной и неофициальной. Последняя выразилась в частном письме к С.И. Дурново одного из руководителей приказа, думного дьяка А.А. Виниуса. В нем он сообщил своему подчиненному сначала об официальной реакции власти — посылке к нему грамоты из приказа с распоряжениями по ситуации в городе, которые С.И. Дурново и следовало исполнить: «А что изволил ты ко мне писать с посылщики своими краснояры о нестроеие тамошних и о бешенстве неких тутошних несмиранных голов, и по тем твоим отпискам каков великого государя указ послан, о том из грамоты великого государя, какова к тебе послана, выразишь»⁵². Затем думный дьяк высказал свою точку зрения на проблему (довольно критическую) и дал советы красноярскому воеводе, как ему действовать с московскими проверяющими и с протестующими: «А как к вам Данило Леонтьевич будет, всяко постарайся, чтоб то дело страхом и ласкою, и всякими мерами успокоить. А ты так с ними поступай, чтоб их к тому не возбудить. А как гораздо помыслить и осмотреть, и то дело учинилось причиною многих нападков. И хотя их есть многая неправда и, обуздався, вступили в непристойные дела, чего было никогда им делать не подобало, однако ж какая

⁵⁰ Так в ркп.

⁵¹ Источники по истории русского народно-разговорного языка XVII — начала XVIII века. М., 1964. С. 72.

⁵² «Что своему брату учинишь, такожде и сам примешь»: Грамотки и челобитные красноярскому воеводе С.И. Дурново. 1696—1698 гг. С. 194.

и то правда Миронова, что в росписи у него написано животов ево грабленных больши осмнатцати тысяч рублев, а воеводил только меньши месяца. А и розыскивал про дела брата своего родного без указа. Только те дела положены на Даниле Полянском, как он разсудит, так и окончат»⁵³. Публикатор документов Н.Д. Зольникова указывает в комментариях, что в словах А.А. Виниуса содержится ироничная насмешка над сибирскими градоначальниками — едущим в Сибирь воеводам законом запещалось везти с собой имущества более чем на 300 рублей⁵⁴.

Стряпчий М.С. Волчков, сыщик в Енисейске, в частном письме передавал своему знакомому, братскому воеводе С.С. Лисовскому, просьбу думного дьяка (А.А. Виниуса или Д.Л. Полянского): «Да велел отписать к тебе домной⁵⁵, чтоб ты над собою не учинил бедства: Бориска б де Серебренникова тотчас выбил ис Красноярска, я де ему не буду делать добра»⁵⁶.

Другим видом частной переписки в административной сфере была переписка должностных лиц между собой по делам службы в неофициальном порядке.

О письмах такого частноделового характера уже говорилось выше, в связи с участием служилых по отечеству в военных действиях. Достоинство подобной корреспонденции состояло в скорости передачи информации, а следовательно, в эффективности принятия решений. Эти же качества частноделовой переписки делали ее необходимой и в административной сфере.

Письма такого рода можно разделить на группы, которые отделялись друг от друга весьма тонкой гранью, представляя собой своего рода градиацию от более официальных к более частным.

Ближе всего к официальной переписке стоят послания руководителей ведомств или высших чиновников, которые обращались друг к другу напрямую, минуя приказное делопроизводство. Такие письма писали по сокращенному формulary, в частности, без титулатуры, обширной преамбулы

⁵³ «Что своему брату учинишь, такожде и сам примешь»: Грамотки и челобитные красноярскому воеводе С.И. Дурново. 1696–1698 гг. С. 194–195.

⁵⁴ Там же. С. 196.

⁵⁵ Так в ркп.

⁵⁶ Грамотки XVII — начала XVIII века. С. 161.

или подробного изложения предыдущего послания; они не требовали, в отличие от памятей, которыми сносились приказы, заверения дьяков и подьячих, обязательного составления черновика и копирования в приказные записные книги входящих и исходящих документов. На отсутствие черновиков указывают многочисленные исправления в таких письмах, абсолютно исключенные в случае официальной переписки, когда черновик оставался у отправителя, а адресат получал беловую копию. Кроме того, в этих письмах не требовалось подробного разъяснения сути дела, с которым корреспонденты были хорошо знакомы, достаточно было глухих упоминаний. С другой стороны, в отличие от обычных частных грамоток, в таких письмах корреспонденты обходились без этикетной длинной вступительной части, с пожеланиями здоровья и сообщением о себе. Следует отметить, что, как и похожая переписка во время военных действий, такая административная частноделовая переписка считалась вполне легитимной, не противоречившей принятым нормам служебной этики.

В подавляющем большинстве случаев частноделовые письма служили для более эффективной передачи обычной, рутинной информации в делах административного управления.

Например, дьяк Разрядного приказа Л.А. Домнин писал в августе 1678 г. из Подмосковья в Москву, главе приказа, думному дьяку В.Г. Семенову: «Василей Григорьевичь государь,

Известно тебе буди: великого государя очей бояря не видали и я видеть не сподобился ж, а что я прислань, и про то ему великому государю известно и велено мне обождать, и что, государь, впредь учнет делатца, известно тебе государю будеть.

Выходил, государь, ис хором постельничей думной Ивань Максимовичь Языковъ и сказывал великого государя указ, чтоб тебе вестно учинить, что указал онъ великий государь к троицкому объезду изготовить за постельным воском жилцовъ сто человекъ, для того что его великого государя походу будут смотреть полские послы.

Любимко Домнин челом бьет»⁵⁷.

⁵⁷ Грамотки XVII – начала XVIII века. С. 171.

Письмо было воспринято именно как официальное донесение, и на обороте его, в соответствии с приказной делопроизводственной практикой, зафиксирована помета (резолюция) В.Г. Семенова: «187-го августа въ 25 д[е]⁵⁸ великого государя грамоты в ближние города, которые около Москвы, велеть жилцов всехъ выслать к Москве для того походу, а в грамотахъ писать имянно, что то число им быть для по⁵⁹ ...»⁶⁰.

В сентябре 1689 г. думный дьяк В.Г. Семенов писал боярину Т.Н. Стрешневу, тогдашнему главе Разрядного приказа; письмо отправлено из Москвы в одно из подмосковных царских сел, куда Т.Н. Стрешнев сопровождал царя Петра Алексеевича. Из письма ясно, что руководство приказом по-прежнему находилось в руках В.Г. Семенова, который лаконично, по-деловому информировал начальника о текущих делах Разрядного приказа и даже указывал ему, какие шаги необходимо предпринять в связи с тем или иным делом: «Тихон Микитичь, государь, многолетно здравствуй. Извесно тебе, государю моему, буди.

Окольничей Иван Юрьевич Леонтьев с товарищи у великого государя царя и великого князя Иоанна Алексеевича всеа Великия и Малыя и Белья Росии самодержца руки были сентября 22-го числа.

Думному дворянину и печатнику Дементью Миничю Башмакову о переписке Посольского приказа, чтоб онъ переписывал без мотчанья, сказано не одиножды.

Гетман Иван Степановичъ с Москвы пошел сентября 21-го числа.

Против заручныхъ челобитень володимерская выписка, и сыщику стольнику Алексею Давыдову наказ, да две послушные грамоты — одна ко князь Перфилью Шаховскому, другая к Федору Владыкину о даче ему, Алексею, к сыскному делу подьячихъ и что надобно — послал к тебе государю моему с симъ писмомъ, а онъ Алексей на Москве объявился сентября 23-го числа.

⁵⁸ Далее лист оборван, утрачено 5–6 букв.

⁵⁹ Далее 12–13 букв не разобрано.

⁶⁰ Грамотки XVII — начала XVIII века. С. 171.

Да послал к тебе государю ис приказу дел с симъ ж письмомъ с розряднымъ подьячимъ с Васильемъ Баженовымъ по росписи, какова ниже сего.

З думнымъ дворяниномъ и печатникомъ з Дементьемъ Миничемъ велено быть дьяку Артемию Степанову.

В Стрелецкой приказ спрашиваютъ послушных грамот о стрельцахъ, которымъ быть в Батурине, и тому, государь, выписка послана к тебе наперед сего.

Смотренные списки большого полку у дьяка у Еремея Полянского, а он Еремей ныне в походе. Прикажи, государь, ево ис походу отпустить. Подьячей Кирила Фролов сказал мне, что ты, государь, велел ему быть к себе в поход. И с Москвы онъ приехалъ сентября въ 21-м числе.

Родивон Айгустов из Стрелецкого приказу в Розряд присланъ и о белгородской службе указ ему сказан. Прикажи, государь, ведомо учинить, на которой срокъ имъ стать в Белгороде.

А Офонасей Нелидов и Сава Айгустов из Ыноземского приказу в Разряд сентября по 23 число не присланы.

Иванъ Юрьевичъ с товарищи великимъ государемъ бьютъ челомъ в делахъ об отсроке, а полковникъ Иванъ Спешневъ о сыне, чтобы с нимъ быть на службе, и те челобитные послал к тебе государю моему.

Прикажи, государь, севской наказъ прислать.

Князь Петр Ивановичъ денег по се число дать ничего не приказал. Изволь, государь, к нему о том отписать.

А я по милости твоей, государя моего, побреду к себе в деревнишку сентября 24-го числа для празнества великому чудотворцу Сергию, а к Москве прибреду сего месяца 26-е число, естли восхошет Господь Богъ живу быть.

При сем тебе, государю моему, работникъ твой Васька Семенов челом бьетъ, не забудь меня сирого в милости своей, сентября 23-го дня.

Поднестъ боярину Тихону Никитичу»⁶¹.

Несмотря на неформальный характер таких записок, они считались полноценным официальным документом и при не-

⁶¹ Московская деловая и бытовая письменность XVII века. М., 1968. С. 36.

обходимости фиксировались в регистрационных книгах приказов. Например, такое же неофициальное письмо главы Разряда В.Г. Семенова было переписано в записную разрядную книгу «всяких дел» 1683/84 г. в череду других бумаг, относящихся к одной из придворных церемоний: «Да того ж числа в писме к боярину ж ко князю Никите Ивановичю⁶² с товарищи розрядного думного дьяка Василья Григорьевича Семенова писано:

Князь Никита Иванович, государь. Указали великие государи бояром, и окольниковым, и думным людем, которые ныне на Москве, опричь твоих товарищей, быть к себе великим государем в поход в село Алексеевское сентября 29 числа в 1 часу дня в цветном платье и на добрых лошадях, и для того послать к ним с ведомостью из Розряду подьячих»⁶³.

В некоторых случаях частноделовые письма, даже посланные с официальными курьерами, предполагали не только большую, чем официальная переписка, открытость, но и секретность содержания. Подобного рода послания, разумеется, не могли быть не только зафиксированы в канцеляриях, но и предъявлены публично. Эта переписка, несмотря на официальный статус корреспондентов и сугубо деловое содержание, ближе к собственно частным письмам.

Таково, например, письмо главы Посольского приказа боярина В.В. Голицына, написанное в июле 1682 г. в тревожной обстановке Хованщины, из Воздвиженского в Москву, своему заместителю, думному дьяку Е.И. Украинцеву: «Емельян Игнатьевич, здравствуй. Буди тебе ведомо: указали великие государи присланнымъ гетманскимъ быть к себе великимъ государемъ в село Воздвиженское июля ко 18-му числу, чтоб имъ стать в селе Воздвиженскомъ в пятомъ часу дни, а лошади под нихъ взять с конюшни, и о том посланъ нарочно стадной конюх, а с ними вели быть дьяку Василью Бобинину. Да пришли выписку, что имъ доведетца дать на приезде и на отпуске, и явку какъ ихъ явить. Да пришли с Васильемъ договоры свейские и последнее посольство окольникового Ивана Афона-

⁶² Одоевскому.

⁶³ Российский государственный архив древних актов (далее – РГАДА). Ф. 210. Оп. 6-а. Д. 21. Л. 79–80 об.

сьевича Прончищева, и отпускъ ево. Васка Голицын челомъ бьет.

Да стереги, для Бога, пристава, которой послан в Ыверской монастырь, чтоб письмо, которое онъ привезет, не попалось иным мимо нас в руки, зело то нужно. А добро б по доре⁶⁴ для стереженья послать от Москвы версть за 9 пристава, и те б писма привез к тебе, а ты ко мне пришьлешь. Да послал я к тебе государеву грамоту к Семену Воейкову, и ты тое грамоту пошли, не мешкавь, к нему Семену, а онъ в деревне белевской, от города версты с три. Да от себя пошлите к нему государеву грамоту, какъ был Степан Яновъ в Чернигове, такъ и ему быть. А Камынина отпустить к Москве, какъ он приедет. И о том се письмо держи тайно, чтоб никто не ведал. Поднести Емельяну Игнатъевичю Украинцову»⁶⁵.

Административный стиль был единым для представителей всех уровней служилого сословия. Частные письма использовались в служебной практике должностных лиц разного уровня, например, приказных подьячих, городских воевод, сыщиков и т.п. При этом надо отметить, что, в отличие от деловых записок представителей высших чинов, военных и приказных, частноделовые письма служилых людей среднего звена по своему характеру были ближе к частной переписке, чем к официальной. Несмотря на то что эти письма могли передаваться с официальными (но также и с частными) курьерами, не могло быть и речи о том, чтобы они фиксировались в каких-либо регистрационных документах приказов или приказных изб. Поэтому такие сообщения отличались гораздо большей свободой в передаче информации.

Генерал-поручик Г.И. Косагов писал в 1679 г. своему начальнику, руководившему строительством Изюмской черты, боярину кн. П.И. Хованскому с жалобой на нового воеводу Балыклеи О.М. Офросимова, который притеснял местное население. В резких выражениях боевой генерал, который в то же время был известен и своими дипломатическими успехами

⁶⁴ Так в ркп., по дороге?

⁶⁵ Московская деловая и бытовая письменность XVII века. С. 32.

в отношениях с казачеством⁶⁶, указывал начальнику на политическую недалекость и вредность деятельности О. М. Офросимова, не говоря уже о ее безнравственности: «Гневу на меня, раба своего, пожалуй, государь мой батько, не положи, что тебе государю письмом моим на Осипа Офросимова докучаю. Ей, государь, не смогучи терпеть, видя слезы людския, а от знатных людей казаков многих слов: великия де беды Осип людем делает, а его де не уймут; и то, государь, себе в великое оскорбление ставят.

Ни мало, государь, не унялся от дурости и от зарничества, как приехал от милости твоей попущен, и похвалы великие деет, и все ни во что ставит.

Если к людем больклейским милости твоей не будет, и от того плута свободы, истинно, государь, побредут многие розно.

Пишу к тебе, государю, ей, не ложное, а действия его и слов писать не смею, увидев очи твои, известно тебе учиню.

Видано, государь, людей и старея его, а еще другого такого затейного вы[мы]шленика к его потребству не видал. В том воля твоя, моего государя, как изволишь, а мне об нем болей тебе, государю, докучают, уже не чаю и покинуть.

А ныне, государь, и войта из города отогнал, а городской службы людей ко мне на Изюм не высылает, а расписаны у меня по четвертям. И пишет, смеючися, будто все люди в розъезде; а все, государь, то затейка его или обыкласть для его мамоны и лакомства натурального; а мне, государь, в деле указном чинит спону и мешкоту. А я, государь, к нему о том и не писал. Приказывано было то дело войту, и он войта отогнал, чтобы помешка делать»⁶⁷.

Илимский воевода московский дворянин Ф. Р. Качанов просил своего коллегу, братского воеводу С. С. Лисовского: «И буде тебе доведетца противь прошлого году въ якуцкой отпускъ хлебных запасов прислать в Ълимьской, и ты пожалуй

⁶⁶ Рогожин А. А. Думный дворянин генерал-поручик Г. И. Косагов // Вопросы истории. 2011. № 9. С. 132–133.

⁶⁷ Частная переписка князя Петра Ивановича Хованского, его семьи и родственников // Старина и новизна. Исторический сборник, издаваемый при Обществе ревнителей русского исторического просвещения в память императора Александра III. Кн. 10. М., 1905. С. 54–55.

по первому зимнему пути, чтоб тот запас из Ылимска перевезти за Ленской волокъ въ якуцкой отпускъ»⁶⁸. Дела службы обсуждались в письмах к С.С. Лисовскому и от других должностных лиц. Стряпчий М.С. Волчков, посланный сыщиком в Енисейск, сообщал ему: «А что ты пожаловал, отписку об окладах мне прислал, и тое отписку послал я к тебе без печати. Прикажи отписать иную отписку, не помешкав, с подьячими, которые к тебе посланы с сыкнова⁶⁹ двора на имя Ивана Истопникова⁷⁰, а не на мое имя, а то Богданъ мне сказал, прочетчи отписку: твое де имя не прилично»⁷¹.

Двое других сибирских воевод, тобольский, ближний стольник А. Нарышкин, и красноярский, стольник С.И. Дурново, также обменивались частными посланиями по делам службы. В одном из писем А. Нарышкин наставлял коллегу в связи с волнениями в Красноярске: «А сам изволь пожить с тамошними жители в совете, а воров и плутов и бунтовщиков унимай без боязни и указ им чини по указу великого государя и по наказу, каков тебе на Москве дан»⁷².

В отдаленном от центра крае корреспондентские связи между градоначальниками были особенно актуальны: используя частные каналы, чиновники получали информацию о распоряжениях, направленных коллегам из столицы, и получали таким образом более цельное и подробное представление о политике властей в Сибири. Очевидно, обмен сведениями о правительственных указах был обычным делом для сибирских воевод. Например, енисейский воевода стольник И.М. Римский-Корсаков писал воеводе Красноярска стольнику С.И. Дурново (во время расследования деятельности бывших красноярских воевод Башковских): «А что в государевых грамотах к тебе писано, пожалуй, о том ко мне яви. А ко мне государева грамота прислана, велено Алексея и Мирона Баш-

⁶⁸ Грамотки XVII – начала XVIII века. С. 158.

⁶⁹ Так в ркп.

⁷⁰ Истопников Иван Степанович, сын боярский, казачий пятидесятник.

⁷¹ Грамотки XVII – начала XVIII века. С. 161.

⁷² «Что своему брату учинишь, такожде и сам примешь»: Грамотки и челобитные красноярскому воеводе С.И. Дурново. 1696–1698 гг. С. 192.

ковских держать в Енисейску до указа, также и присланных из Красноярска велено держать в Енисейску за караулом»⁷³.

Стольник Ф.Г. Давыдов, посланный из Разряда с поручением в Трубчевск, отправил разрядному дьяку Ф.Л. Шаковитому частное письмо, в котором сообщал о ходе порученного дела. По содержанию оно соответствует обычной отписке, их отличает только форма (1680 г.): «Государю моему благодетелю Федору Левонтьевичю работникъ милости твоей Федька Давыдов челом бьет. Подай тебе Богъ государю моему многолетно здравствовать на веки. Челом, государь, бью за милость твою, что жалуешь о своем здравье велишь весно чинить. Впредь милости прошу: не отрини от милости во всяких моих хлопотах и волокитах. Рожь, государь, почели купить, только, государь Федор Леонтьевичь, чтоб государь указал купить в Трубческе сколько мошно, а к воеводе в Трубческъ прислана великого государя грамота из дворца, велено ему давать людей и житницы, как пришлют для покупки. О стругах, государь, я говорил здешними⁷⁴ людьми, и они хотят делать сами по розвытке, да и говорить, государь, стала не с кем, про то и тебе извесно и нельзя.

А как, государь, станут з городов присылать работникв⁷⁵ и как будут здесь наемать или сами делать, про то будет тебе извесно государю моему о всем. Ей, государь, я крепко опасен: стало коротко, Месоед малой, а только воеводы измешкают, к сроку присылать не станут или пришлют, да малым людей. А всево, государь, пуще опасаютца подрядчики подрежатца присыльных людей — как де пришлют против прошлого полковников, от тово все бегут и опасаютца. ...Умилосердися, государь Федор Леонтьевичь, онбары и житницы государевы не огорожены, и к вестям, государь, без огорода, конешна, страшно, и без вестей, государь, ей, ничево не зберем — ни дверей, ни лесниц, и о том я писал же. Умилосердися, государь, как ты о том изволишь даложить. За сем работник милости твоей Федька Давыдов челом бью»⁷⁶.

⁷³ «Что своему брату учинишь, такожде и сам примешь»: Грамотки и челобитные красноярскому воеводе С.И. Дурново. 1696—1698 гг. С. 193.

⁷⁴ Так в ркп., с здешними?

⁷⁵ Так в ркп.

⁷⁶ Грамотки XVII — начала XVIII века. С. 268—269.

Процитированное письмо демонстрирует еще одну функцию частноделовой переписки. Последняя не подменяла официальную корреспонденцию, а дополняла ее информацией, которую не всегда возможно было сделать публичной по разным причинам — например, чтобы не поставить в неудобное положение начальство или себя. Однако без этой информации невозможно было и принять адекватное решение в трудной ситуации, что прекрасно сознавали тогдашние управленцы. Для подобных деликатных ситуаций как раз и подходила частная переписка. В приведенном случае письмо предшествует официальному документу, который должен отправить в Разряд Ф. Давыдов. В грамотке он мог более или менее свободно сообщить начальнику о реальном положении дел в Трубчевске и дать время руководству приказа для принятия решения о том, как подать информацию официально.

Яркий пример переплетения личных и деловых отношений в осуществлении должностных полномочий представляет собой переписка двух воевод, стольников А.Н. Самарина и К.О. Хлопова (сохранились письма К.О. Хлопова к А.Н. Самарину). В 1675 г. назначенный воеводой в Царицын К.О. Хлопов направлялся к месту службы по Волге. На его пути лежали несколько приволжских городов, в которых он останавливался, чтобы пополнить запасы и сменить гребцов и провожатых, положенных ему по закону в соответствии с его чином. Путешествие по Волге было небезопасным, поэтому в письме из Казани К.О. Хлопов попросил своего хорошего знакомого и свойственника А.Н. Самарина не только предоставить ему означенное в подорожной грамоте число гребцов и провожатых, но и дополнительный эскорт (тем более что с воеводой путешествовала и его семья): «Приятель мой Андрей Никитич, умножи Господи лет живота твоего со всеми тобою одержимымы.

Молю, государь, и прошу, пожалуй въ слезном и въ дальнем нашем пути не покинь нас.

Против государева указу по подорожной нашей о гребцахъ и о кормъщике о восьми человеках и по отписке из Козани боярина и воеводы князь Юрьи Ивановича Ромодановского

о провожатых о шти человеках против козанских учини над нами милосердно без мотчанья.

Так же подай нам отеческую свою любовь и руки помощи и в скудостях наших вспоможение, пожалуй, государь мой, прибавь ещо провожатых до Саратова восьм человек — истинно, людишка залежали многие, помощи подать стало неким.

Дай своим приятством вечна хвалитца и в опчихъ благодетельских в домех любовь свою прославить, а сверхъ, государь, таво провожатых прибавошных что не пожалуешь, яз тому и рад, только пожалуй.

По сем всех благ желатель, а твоего приятства вечной неотступно искатель и о вышеписанномъ Кирилко многосогрешительной челом бьеть»⁷⁷.

По существу, необходимости в таком письме у К.О. Хлопова не было, поскольку гребцы и эскорт полагались ему по закону. Очевидно, К.О. Хлопов написал А.Н. Самарину, руководствуясь существовавшим обычаем подкреплять официальный документ (в данном случае подорожную) частным письмом. Единственным отступлением могла считаться просьба о дополнительном числе провожатых.

В письме К.О. Хлопов не только предупреждал коллегу о своем скором прибытии и о необходимости приготовить ему смену гребцов и провожатых, но и выказывал свое расположение и искал благосклонности самарского воеводы, что могло пригодиться им обоим в их последующей деятельности. Об этом К.О. Хлопов специально сделал приписку в конце послания: «И тебе благодетелю моему самим милостям вашим учинить мне добра нельзя, и яз посланным вашим людям дому твоего, которые посланы будут от лица милостей ваших для ваших дель, за наша пребывание въспоможение сугубственное учиним со усердным стораньем»⁷⁸.

Судя по следующему письму К.О. Хлопова, А.Н. Самарин распорядился дать ему только положенное число гребцов, но отказал в дополнительном сопровождении, которое было

⁷⁷ Источники по истории русского народно-разговорного языка XVII — начала XVIII века. С. 186.

⁷⁸ Там же.

предоставлено К.О. Хлопову воеводой Казани боярином кн. Ю.И. Ромодановским. Однако К.О. Хлопов еще надеялся на перемену решения, потому что вновь просил о прибавочных гребцах и эскорте, а также о том, чтобы А.Н. Самарин отправил из своей канцелярии распоряжение в Саратов о перемене гребцов и провожатых на следующей остановке К.О. Хлопова⁷⁹.

Новый отказ А.Н. Самарина вывел К.О. Хлопова из себя, и он направил самарскому воеводе развернутое послание, в котором гневные строки перемежались увещательными. В резких выражениях он укорял самарского воеводу за неисполнение своей просьбы, а также напоминал ему, что просьба его является как бы необязательным дополнением к непреложным обязанностям воеводы предоставить К.О. Хлопову сопровождение. Без всяких вежливых обращений (что демонстрировало отношение адресата к отправителю) К.О. Хлопов сразу перешел к делу: «Андрей Микитичь, не пожаловал ты, отеческой любви не показал, сверх государева указа для моей слезной посылки и для множественнаго моего прошенья в прибавку провожатых не дал, и в том воля милостей ваших. Пожалуй, государь мой, исполни мне государевъ указ противу посланных ис Казани гребцов и провожатых»⁸⁰.

Далее К.О. Хлопов, очевидно, понимая причины неуступчивости и обиды А.Н. Самарина, разъясняет коллеге правила рассылки грамот из Казанского дворца для следующих к местам службы воевод: «А в том на меня досады не держи, что ис Казанского дворца грамот государевыхъ к тебе на Самару и на Саратовъ не прислали, потому одна грамота государева посылаетца в Казань о гребцах и о провожатых, а на Самаре и на Саратове дают гребцов и провожатых против посланных ис Казани гребцовъ и провожатых»⁸¹.

К.О. Хлопов объявил А.Н. Самарину, что сознательно не воспользовался в полной мере своими связями, чтобы не унижить А.Н. Самарина — не обратился за помощью к воеводе

⁷⁹ Источники по истории русского народно-разговорного языка XVII — начала XVIII века. С. 186—187.

⁸⁰ Там же. С. 187.

⁸¹ Там же.

«головного» города региона, Казани, боярину кн. Ю.И. Ромодановскому: «А в Казани боярин и воевода князь Юрьи Иванович велел было к тебе в отписке написать с указом — дать тебе с Самары гребцов и провожатых против посланных козанскихх, и яз о том бил челом, чтоб тебе не велел в указ таво писать для того, чтоб не было тебе в досаду, и таво не велел писать, надеялся на твое приятие и на Михайлово»⁸². По всей видимости, распоряжение предоставить К.О. Хлопову сопровождение, направленное воеводе Самары не из центра, от руководителя Казанского приказа, а от другого воеводы, даже выше стоящего на иерархической лестнице, расценивалось в среде служилых людей как бесчестье.

Пытаясь воззвать к сочувствию и пониманию самарского воеводы, К.О. Хлопов напоминает ему об опасности путешествия по Нижней Волге и вновь напоминает, что его требование вполне законно: «Ведаешь ты, государь мой, и самъ, что бес провожатыхх не токмо наша братья, и всякого чину люди в понизовые города не ездять. Пожалуй, Андрей Никитичъ, учини надо мною милосердо, прикажи дать гребцов и провожатых против козанских, и ис Казани мне дали по государеву указу и по грамоте, а не собою»⁸³.

Как крайнее средство К.О. Хлопов использует угрозу обращения к «референтной» для А.Н. Самарина группе общих знакомых и покровителей: «А естли не пожалуешь и мне тут убыток учинитца малой, и на тебя буду со слезами писать к опчим своим благодетелем, хто нас жалуеть; моя была не вина, что я остерег тебя, в отписке с указом не велел написать»⁸⁴.

Как пример правильного отношения к ситуации К.О. Хлопов привел действия симбирского воеводы А.П. Головина, который предоставил провожатых даже без указа, и вновь призывал А.Н. Самарина следовать корпоративной этике, которую тот нарушал и за что мог быть осужден обществом: «Недруг над недругом и неприятель над неприятелем так не делаеть, что

⁸² Источники по истории русского народно-разговорного языка XVII — начала XVIII века. С. 187.

⁸³ Там же.

⁸⁴ Там же.

ты надо мною хочешь учинить. Пожалуй, Андрей Никитич, не учини меня в убытке и с собою в ссоре в малом таком деле. В Синбирске и указу о перемене нет, и тут меня Алексей Петрович жаловал ссужал и по малому знакомству, а ты было мне свой и приятель, также и в дом свой жаловал меня призывал, и нам было харашо и не ссариватца, жить в приятстве и всякого добра друг другу искать. И нанять, государь, мне и убытку всего мне три рубли. А что, государь, яз бес провожатых поеду и учинитца что дорогою, не было б тебе какова осуду»⁸⁵.

Интересно отметить, что К.О. Хлопов укоряет А.Н. Самарина за отказ предоставить даром услугу, которую, в общем-то, К.О. Хлопов мог легко приобрести сам, на свои средства. Очевидно, что суть этого дела не в том (или, по крайней мере, не только в том), что царицынский воевода хотел сэкономить деньги, а в том, что А.Н. Самарин нарушал неписанный закон обмена дарами в широком понимании слова. Этот обмен связывал группы служилых людей, объединенных родством, свойством, дружбой, отношениями покровительства, а также демонстрировал принадлежность к такой группе. Отказ оказать услугу расценивался как попрание принятых норм и осуждался обществом.

Вдогонку за предыдущим письмом раздосадованный и уверенный в своих правах К.О. Хлопов (который уже успел, видимо, прибыть в Самару) послал еще одно, в котором предлагал А.Н. Самарину удостовериться в справедливости его требования, ссылаясь на официальный документ, копию которого он был готов предоставить, а также свое официальное показание, написанное собственноручно: «Андрей Никитичь, будет не веришь, возьми у меня список зъ государевой грамоты за рукою моею, какова прислана ис Козанского дворца в Казань о посылке со мною провожатых и гребцовъ; сверхъ того возьми у меня скаску за моею ж рукою, яз тебе в честь челом бью и упросом у тебя прошю: умилосердись надо мною для все милостиваго Бога, прикажи дать противъ казанского отпуску»⁸⁶. В конце письма К.О. Хлопов вновь объясняет причину своей

⁸⁵ Источники по истории русского народно-разговорного языка XVII – начала XVIII века. С. 187.

⁸⁶ Там же. С. 187–188.

просьбы: «Пожалуй, государь мой, прикажи дат шесть человекъ, не стало б у меня и об убытке, что нанять, да воистинно нанять не добуду, а путь последней, каких нибудь людей пожалуй, только б гребцы были»⁸⁷.

По всей видимости, письма К.О. Хлопова возымели свое действие (возможно, к разрешению проблемы К.О. Хлопов с помощью переписки подключил и «покровителей»), но ситуация завершилась благополучно. В письме с дороги из Самары в Царицын К.О. Хлопов благодарил А.Н. Самарина за гостеприимство и извинялся за то, что не смог ответить на него как полагается — угощением и подарками: «А тебе благодетелю своему не побил челом — к себе на стружонко вечер кушать — за болезнью жены своей. Житье мое на сем свете болезненное и печальное и худое; что лучилось, то все было изготовил, чем тебе благодетелю своему побить челом, приспело печаль, а женнина скорбь — чуть не умерла, во всю ночь наплакался и приспех свой весь бросил»⁸⁸.

Уже из Царицына К.О. Хлопов написал А.Н. Самарину еще одно благожелательное письмо, в котором благодарил за предоставленных, наконец, в должном числе гребцов и провозатых, но, главное, за сохранение дружеских и семейных отношений: «Сугубством, государь, челом бью, что пожаловал дружбы своей со мною не розарвал, и впредь о том же просим: по прежней своей любви и по свойству буди к нам приятель и о своем здоровье пожалуй прикожи к нам на Царицын почесту писать, а мы о твоём здоровье слышети и любовь⁸⁹ твою к себе видети желатели повседневные»⁹⁰.

Интересно отметить, что все это противостояние происходило почти исключительно в письменной форме, посредством частной корреспонденции, и, благополучно завершившись, обещало продолжение отношений в той же форме частной переписки. В конце письма из Царицына К.О. Хлопов просил:

⁸⁷ Источники по истории русского народно-разговорного языка XVII — начала XVIII века. С. 188.

⁸⁸ Там же.

⁸⁹ Так в ркп.

⁹⁰ Там же. С. 188.

«По сем буди, государь мой, Богом храним во вся дни лет живота твоего с семьею и з детушки и со всем твоим благодатным домом, и пожалуй меня прости, а тебя Господь Богъ простит. И лучитца, государь, посланным от меня людишкам ехать мимо Самары к Москве, пожалуй буди к ним по письмам моим милосердь. Кирилко прежпомянутой челом бьет»⁹¹.

Нередко деловые связи по необходимости сохранялись между должностными лицами, одно из которых уже покинуло свой пост. Так, кн. И. Кольцов-Мосальский, очевидно, вступив в должность воеводы Архангельска или прибыв туда сыщиком, писал бывшему воеводе, боярину кн. П.И. Хованскому, с просьбой помочь разобраться с архангельским воеводским архивом, а также привлечь к этому отца П.И. Хованского, боярина кн. И.А. Меньшого Хованского, который, в свою очередь, был предшественником сына на воеводстве в этом городе: «Челом бью, государь, на твоём жалованье, что книги велел ведать. Да милости прошу, пожалуй, изволь к отцу отписать, тех же книг одной тетради не найду, а на мне спрашивают с великим притужанием. А иных книг спрашивают на мне ж, которая дела были при тебе ж, и я дал сказку, что у меня тех дел нету. А спрашивают дела Федора Мещеринова да Иванова дела Лапкова, да сотника, которой остался в измене. А Иван Лапков приставил к Ивану Писареву, что будто ты изволил вершить дела по лживой его Ивановой сказке и будто обвинен он Иван Лапков по лживой сказке, что подал Иван Писарев. А Иван Лапков в исковой челобитной имя твое прописал в дву местех»⁹².

Приказные люди, дьяки и подьячие, были частью служилого сословия, имея все его права, в том числе освобождение от тягла и право приобретать землю с крепостными. Они также несли главную государственную повинность своего сословия — военную, правда, исполняли ее не на поле брани, а в полковых канцеляриях — разрядных шатрах. Но главной деятельностью

⁹¹ Источники по истории русского народно-разговорного языка XVII — начала XVIII века. С. 188.

⁹² Частная переписка князя Петра Ивановича Хованского, его семьи и родственников. С. 53.

приказных была, естественно, управленческая — в столице и провинции. Служа в приказах и городских приказных избах, подьячие, как и другие служилые люди, не отделяли государственные дела от личных, вводя в частную переписку сюжеты своей службы.

Так, подьячий Торжокской приказной избы И. Богданов запрашивал своего сына Петра, подьячего Разрядного приказа, о пребывании в Москве своего коллеги, подьячего той же избы Петра Даниловича Посникова⁹³, отправленного в столицу с делами: «Да отпиши ко мне о Петре Постникове, что у него зделалось и в отдаче в казне отпись взял ли и зачем он на Москве живеть». В служебные дела плотно вплетались личные, семейные: «А нас невестка бранит, — продолжал И. Богданов, — для чево ты ему Васке двора не указал, у ково он Петръ ныне живеть, а тебя велми, что сказал Васка Корноухов да что Ульянушка послала косникъ к души, и тот косникъ до нас не дохаживал по сю грамотку»⁹⁴.

Таким образом, частная переписка служилых людей была активно включена в государственные коммуникационные и административные ресурсы. Она являлась составной частью и, можно сказать, одним из важнейших инструментов управленческой деятельности служилых людей по отечеству. В корреспонденции этого рода можно выделить две основные группы, различавшиеся статусом и ролью адресатов.

В первом случае посредством личных писем должностные лица обращались к знакомым или родственникам для решения через них своих служебных задач, нередко переплетавшихся с личными делами. Другим видом частной переписки в административной сфере была переписка должностных лиц между собой по делам службы в неофициальном порядке.

При этом в обоих случаях «личный» информационный поток шел параллельно с официальным. Такое сочетание частных письменных связей служилого человека на должности с его официальной корреспонденцией, по всей видимости, было

⁹³ Демидова Н.Ф. Служилая бюрократия в России XVII века (1625–1700). Биографический справочник. М., 2011. С. 451.

⁹⁴ Грамотки XVII — начала XVIII века. С. 173–174.

обычным явлением и не только не вызывало неудовольствия властей, но и использовалось ими: таким образом частная переписка интегрировалась в общегосударственный административный ресурс.

Вместе с тем следует подчеркнуть, что, несмотря на широкое бытование, частная переписка имела вспомогательный характер в отношении переписки официальной.

Литература

- Временник Московского императорского Общества Истории и Древностей Российских. Кн. 9. М.: Университетская типография, 1851. Смес. С. 1–29.
- Грамотки XVII – начала XVIII века. М.: Наука, 1969. 416 с.
- Демидова, Н.Ф. Служилая бюрократия в России XVII века (1625–1700). Биографический справочник. М.: Памятники исторической мысли, 2011. 720 с.
- Источники по истории русского народно-разговорного языка XVII – начала XVIII века. М.: Наука, 1964. 312 с.
- Московская деловая и бытовая письменность XVII века. М.: Наука, 1968. 343 с.
- Оглоблин, Н.Н. Бытовые черты XVII века // Русская старина. 1894. Т. LXXXI. Март. С. 228–229.
- Памятники русского народно-разговорного языка XVII столетия. (Из фонда А.И. Безобразова) / издание подг. С.И. Котков, Н.И. Тарабасова. М.: Наука, 1965. 162 с.
- Рогожин, А.А. Думный дворянин генерал-поручик Г.И. Косагов // Вопросы истории. 2011. № 9. С. 132–141.
- Частная переписка князя Петра Ивановича Хованского, его семьи и родственников // Старина и новизна. Исторический сборник, издаваемый при Обществе ревнителей русского исторического просвещения в память императора Александра III. Кн. 10. Отд. оттиск. М.: Синодальная типография, 1905. 182 с.
- Частные грамотки к донковскому воеводе Наз. Ив. Темиряеву (XVII ст.). Б/г, б/м. 11 с.
- «Что своему брату учинишь, также и сам примешь»: Грамотки и челобитные красноярскому воеводе С.И. Дурново. 1696–1698 гг. // Исторический архив. 1993. № 5. С. 191–196.
- Российский государственный архив древних актов. Ф. 210. Оп. 6-а. Д. 21. Л. 79–80 об.

А. В. Морохин (ИРИ РАН)

Представители российского епископата –
выходцы из Макарьевского
Желтоводского монастыря
середины – второй половины XVII в.

Аннотация: Статья посвящена изучению биографий церковно-политических деятелей середины – второй половины XVII столетия, начинавших свою карьеру в возрожденном после смуты Макарьевском Желтоводском монастыре. В центре внимания – фигуры четырех иерархов, разделявших идеи движения «ревнителей благочестия». Работа построена на комплексе источников, многие из которых впервые вводятся в научный оборот.

Ключевые слова: Макарьевский Желтоводский монастырь, ревнители благочестия, митрополит Корнилий, архиепископ Симеон, епископ Павел, архиепископ Иларион

A. V. Morokhin

Representatives of the Russian episcopate came
from the Makaryevsky Zheltovodsky monastery
in the middle –second half of the XVII century

Annotation: The article is devoted to the study of biographies of church and political figures of the mid-second half of the XVII century, who began their career in the Makaryev Zheltovodsk monastery, revived after the troubles. the focus is on the figures of four hierarchs who shared the ideas of the “zealots of piety” movement. The work is based on a complex of sources, many of which are being introduced into scientific circulation for the first time.

Keywords: Makaryevsky Zheltovodsky monastery, Zealots of piety, Metropolitan Cornelius, Archbishop Simeon, Bishop Paul, Archbishop Ilarion

После завершения Смутного времени в России, при активной поддержке, утвердившейся на российском престоле династии Романовых начинает складываться культ преподобного Макария Желтоводского и Унженского¹.

¹ Подробнее см.: Поньрко Н. В. Обновление Макариево Желтоводского монастыря и новые люди XVII в. – ревнители благочестия // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XLIII. Л., 1990. С. 58–69.

Происходит официальная канонизация святого, получают широкое распространение сочинения о чудодейственных способностях Макария – покровителя пленных и защитника от врагов. С покровительством Макария население связывало, в частности, победу над отрядами А. Лисовского в 1609 г. Кроме того, население Нижегородского Поволжья издавна почитало Макария и считало преподобного патроном ополчения К. Минина и князя Д.М. Пожарского². Военный лидер ополчения немало способствовал популяризации святого. В поместье Д.М. Пожарского Пурехе находилась икона Макария, от которой наблюдались «чюдеса и исцеленье многим людем»³. В 1620 г. происходит возрождение Макарьевского Желтоводского монастыря, разоренного татарами в 1439 г.⁴ Согласно «Сказанию о чудесах преподобного и богоносного отца нашего Макария, унженского чудотворца», крестьяне деревни Коряковской «преподобного отца Макария монастырь возградиша, в нем же церковь и келии устроиша и игумена и братию собраша и довольство по возможному определиша»⁵. Монастырь прославился строгостью распорядка, сохранением традиций русского аскетизма⁶. Кроме того, в обители было неплохое собрание рукописных и печатных книг⁷.

² *Поньрко Н.В.* Указ. соч. С. 63–64; *Воскобойник Н.В.* Сказание о чудесах преподобного Макария Желтоводского и Унженского в Смутное время // Мининские чтения. Материалы научной конференции, посвященной 380-летию освобождения Москвы земским ополчением под руководством Кузьмы Минина и Дмитрия Пожарского. Н. Новгород, 1992. С. 35–37.

³ Письма русских государей и других особ царского семейства. М., 1848. Т. 1. С. 27.

⁴ *Морохин А.В.* К вопросу о времени обновления Макарьевского Желтоводского монастыря // Творцы и герои. Источники и исследования по нижегородской истории. Н. Новгород, 2012. С. 64–66.

⁵ *Поньрко Н.В.* Указ. соч. С. 64.

⁶ Подробнее о Макарьевском Желтоводском монастыре см.: *Пискарев П.* Описание Троицкого Макарьево-Желтоводского второклассного мужского монастыря. Н. Новгород, 1846; *Титов А.А.* Троицкий Макарьевский Желтоводский монастырь. М., 1886; *Обитель на Желтых водах.* Н. Новгород, 2010.

⁷ О библиотеке монастыря см.: *Соколова Н.В.* Роль Макарьевского Желтоводского монастыря в хозяйственном и культурном развитии Нижегородского края в XVII – первой четверти XVIII в. // В памяти Отечества. Горький, 1989. С. 161–166.

Возрождение Макарьевского Желтоводского монастыря было одним из примеров начавшегося после окончания гражданской войны начала XVII в. нового монастырского строительства, которое приобретает широкий размах и объясняется стремлением русского общества до конца преодолеть тяжелые последствия Смуты. Все слои общества пытаются найти такие формы общественной и политической жизни, которые были бы максимально совместимы с нравственными христианскими идеалами и преохранили бы народ и государство от повторения ужасов гражданской войны.

Исследователи истории Русской Православной Церкви XVII в. уже давно обратили внимание на факт близкой связи движения «ревнителей древнего благочестия» или «боголюбцев» — сообщества духовных и светских лиц, заинтересованных богословскими вопросами и ратовавших за реформы в церковной сфере, с Макарьевским Желтоводским монастырем⁸. В данной работе речь пойдет о тех церковных иерархах — выходцах из Макарьевского Желтоводского монастыря, которые в середине — второй половине XVII в. разделяли идеи «ревнителей древнего благочестия» и сыграли важную роль в событиях духовной жизни российского общества второй половины XVII столетия. Это Корнилий, митрополит Казанский и Свияжский (1650–1656), Симеон, архиепископ Сибирский и Тобольский (1651–1664), Павел, епископ Коломенский (1652–1656) и Иларион, архиепископ, а затем митрополит Рязанский и Муромский (1657–1673). Сочувственное отношение

⁸ Подробнее о деятельности «ревнителей древнего благочестия» см.: *Каптерев Н.Ф.* Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов. Время патриаршества Иосифа. М., 1887. С. 95–145; *Он же.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. 1. СПб., 1909. С. 1–105; *Зеньковский С.А.* Русское старообрядчество. Духовные движения XVII века. М., 1995. С. 102–184; *Румянцева В.С.* Кружок Стефана Вонифантьева // Общество и государство феодальной России. М., 1975. С. 178–188; *Она же.* Народное антицерковное движение в России в XVII веке. М., 1986. С. 31–42; *Она же.* Стефан Вонифантьев и кружок ревнителей благочестия // Исторический лексикон. XVII век. М., 1998. С. 473–476; *Лавров А.С.* Новые данные о «ревнителях благочестия» // Исторический архив. 2008. № 1. С. 195–211; *Морохин А.В.* К истории ранней деятельности ревнителей древнего благочестия // Российская история. 2010. № 6. С. 115–120.

этих иерархов к проповедуемым «ревнителями древнего благочестия» в 1630–1650-е гг. идеям и их проведение в жизнь ярко проявилось в ходе деятельности вышеуказанных иерархов в разных регионах Российского государства.

* * *

Сведения о происхождении и начальной деятельности будущего казанского митрополита Корнилия не сохранились. Известно лишь то, что в 1647–1649 гг. он был игуменом Макарьевского Желтоводского монастыря⁹. Подробности деятельности Корнилия в качестве настоятеля обители на Желтых водах остаются неизвестными. Но дальнейшее возвышение этого иерарха было стремительным и, надо полагать, было непосредственно связано с активизацией деятельности «ревнителей древнего благочестия» при дворе царя Алексея Михайловича. Как известно, влияние «боголюбцев» на духовную жизнь русского общества во второй половине 40-х – начале 50-х гг. XVII в. особенно четко прослеживалось в замещении вакансий среди епископата, в монастырской администрации, в больших городских приходах. По сути, боголюбцы руководили всеми новыми назначениями на ключевые посты в русской церкви¹⁰. В этих условиях в 1649 г. Корнилий стал архимандритом московского Богоявленского монастыря, а уже в январе 1650 г. – митрополитом Казанским и Свяжским. Примечательно, что казанским владыкой Корнилий стал «по государеву указу»

⁹ Сохранились поминальные записи рода казанского митрополита Корнилия в синодике Макарьевского Желтоводского монастыря. См.: Нижегородский Государственный Историко-Архитектурный музей-заповедник (Далее – НГИИМЗ). № КР-104 (ГОМ № 13748). Л. 72–72 об.

¹⁰ Это видно из слов, сказанных Иваном Нероновым патриарху Никону на заседании московского духовенства в 1653 г.: «а которые боголюбцы посланы государем к блаженной памяти патриарху (Иосифу. – А.М.) чтобы ему поставить по государеву совету, овых в митрополиты, и во епископы, и во архиереи, иных в архимандриты, и игумены, и протопопы, а ты с государевым духовником (Стефаном Вонифантьевым. – А.М.) был в советах». (Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1875. Т. 1. С. 78; *Зеньковский С.А.* Русское старообрядчество. Духовные движения XVII в. М., 1995. С. 135–136).

и был выбран царем Алексеем Михайловичем из трех кандидатов на эту должность¹¹.

Уже через месяц после своего наречения митрополитом, 17 февраля 1650 г., «в мясопустную субботу», владыка прибыл в Казань¹². Источников, характеризующих деятельность Корнилия в Казанской епархии, сохранилось немного. Известны несколько ставленных грамот митрополита, датируемых 1652-м и 1653-м годами¹³. Немногие сохранившиеся источники свидетельствуют, что в Казани Корнилий действовал в духе традиций «ревнителей древнего благочестия», которые были направлены на очищение общества от «скверны» и на поднятие авторитета церкви в глазах верующих. Так, владыка вступил в конфликт с местным писцом Семеном Волинским, принудив того развестись «с незаконной четверо – брачною женой его»¹⁴. Кроме того, из письма сибирского архиепископа Симеона к царю Алексею Михайловичу начала 1650-х гг. следует, что у митрополита Корнилия имелась «государева указная грамота» для борьбы с церковными беспорядками, которая предписывала «пребеззаконные всякия дела ведать и унимать»¹⁵.

¹¹ *Филатов Н.Ф.* «Строельный летописец» Макарьев-Желтоводского монастыря XVII века // Материальная и духовная культура феодальной России. Горький, 1990. С. 7; *Аверосий.* История российской иерархии. Часть 1. М., 1807. С. 100; *Строев П.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви. СПб., 1877. С. 176, 288; *Горталов Н.* Краткие биографические сведения об иерархах Казанской епархии от учреждения ея до настоящего времени. (1555–1885 гг.). Казань, 1885. С. 9; *Богословский Г.* Краткий исторический очерк Казанской епархии с приложением биографических сведений о казанских архипастырях. Казань, 1892. С. 63; *Русский Биографический Словарь.* Т. 9. «Кнаппе – Кюхельбекер». СПб., 1903. С. 258; *Казанский сборник статей архиепископа Никанора (Каменского).* Казань, 1909. С. 479; Два доклада царю Алексею Михайловичу об избранных Освященным собором кандидатах на архиерейские кафедры // *ЧОИДР.* 1905. Кн. 3. С. 25. Подлинник см.: РГАДА. Ф. 153. Оп. 1. Д. 19. Л. 1; *Липаков Е.В.* Архипастыри Казанские. 1555–2007. Казань, 2007. С. 75–80.

¹² *Платон, арх.* Сборник древностей Казанской епархии и других приснопамятных обстоятельств. Казань, 1868. С. 77.

¹³ ОПИ ГИМ. Ф. 54. Оп. 1. № 838. Л. 8; НИОР РГБ. Ф. 303.1. К. 13. № 18. Л. 1; Центральный Архив Нижегородской Области (Далее – ЦАНО). Ф. 2013. Оп. 602. Д. 126. Л. 5.

¹⁴ *Покровский И.М.* Казанский архиерейский дом, его средства и штаты, преимущественно до 1764 года. Казань, 1906. С. 48, 71.

¹⁵ Литературные памятники Тобольского архиерейского дома. XVII век. Новосибирск, 2002. С. 299–300.

В своей епархии Корнилий обращал внимание и на те монастыри, которые появились в начале XVII в. и символизировали возрождение истинного православия после тяжелой Смуты. Одним из таких монастырей в Казанской епархии была Седмиозерская Богородицкая пустынь, основанная около 1615 г. монахом Евфимием, который «прежде на сем месте некоторое время вел уединенную жизнь, потом стеклось к нему небольшое число монашествующих», что и позволило основать церковь Вознесения Господня «иждивением доброхотных жителей града Казани». Сюда же был перенесен и чудотворный образ Смоленской Божией матери, некогда хранящийся в семье Евфимия. Прибыв в Казань, Корнилий «определил во оную пустыню перваго игумена Дионисия»¹⁶, которому он вручил деревянный посох первого казанского владыки Гурия. По другим данным, это событие произошло не в 1650-м, а в 1652 г. Митрополит дал благословение на строительство в монастыре нового каменного храма во имя Смоленской Божьей матери с трапезой и келарской¹⁷.

В середине XVII в. из Макарьева Желтоводского монастыря в Казанский уезд пришел иеромонах Исаяя, основавший под Свяжском Макарьевскую пустынь на месте, где, по преданию, останавливался в 1430-е гг. преподобный Макарий Желтоводский. В исследовательской литературе высказывалось предположение о том, что именно Корнилий и пригласил Исаяю, предоставив для новой обители земли Казанского Архиерейского дома¹⁸. К сожалению, сведений о ранней истории этого монастыря не сохранилось. В 1816 г. строитель пустыни иеромонах Иов сообщал, что в монастыре «ничего касательно до древности в архиве не имеется»¹⁹.

¹⁶ Национальный Архив Республики Татарстан (далее – НАРТ). Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 173. Л. 61.

¹⁷ Отдел рукописей и редких книг Научной библиотеки Казанского федерального университета (далее – ОРК КФУ). № 8398. Л. 8; См. также: *Знаменский П.В.* Описание Седмиозерной Богородицкой пустыни // Православный собеседник, 1869. № 11. С. 217, 219.

¹⁸ *Липаков Е.В.* Указ. соч. С. 75. Подробнее о монастыре см.: *Малов Е.* Свяжская подгородная Макарьевская пустынь. Казань, 1897.

¹⁹ НАРТ. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 173. Л. 21.

После своего назначения на Казанскую кафедру Корнилий, наряду с Новгородским митрополитом Никоном, становится одной из влиятельных фигур среди высшего российского духовенства. Казанский митрополит активно способствовал избранию Никона в патриархи и в дальнейшем, вплоть до своей смерти, продолжал оставаться заметной фигурой в окружении Никона²⁰. Весной 1652 г. Корнилий находился в Москве, 5 апреля участвовал во встрече мощей патриарха Иова, отпевал и причащал патриарха Иосифа, участвовал в раздаче оставшихся после умершего денежных средств²¹. Известно, что вопрос о преемнике патриарха Иосифа был решен узким кругом лиц, в состав которого входил и Корнилий. В отправленном в мае послании Никону царь Алексей Михайлович ясно дал понять, кого он хочет видеть патриархом: «...а ожидаем тебя великого святителя к выбору, а сего мужа три человека ведают: я да Казанской митрополит, да отец мой духовной, чай не в примере, а сказывают свят муж»²². Известно, что 18 апреля «после ранняя обедни» Корнилий посещал царя²³. Вполне возможно, что в этот день и было принято решение о Никоне как о будущем патриархе. Протопоп Аввакум Петров вспоминал, что боголюбцы во главе с митрополитом Корнилием «написав челобитную за руками, подали царю и царице — о духовнике Стефане, чтоб ему быть в патриархах. Он же не восхотел сам и указал на Никона митрополита»²⁴. Сам факт подачи такой челобитной вызывает сомнение у некоторых исследователей. Вместе с тем фигура Корнилия как одного из инициаторов вы-

²⁰ Подробнее об этом см.: *Лобачев С.В.* Патриарх Никон. СПб., 2003. С. 100, 105–108, 174–175; *Морохин А.В.* Казанский митрополит Корнилий и поставление на патриарший престол Никона в 1652 г. // Патриарх Никон: история и современность. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Саранск, 2007. С. 165–170.

²¹ Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской Империи Археологической экспедицией императорской Академии Наук (Далее — ААЭ.). СПб., 1836. Т. 4. № 57. С. 77, 80, 81, 82, 84.

²² Там же. С. 81.

²³ Выходы государей царей и великих князей Михаила Федоровича, Алексея Михайловича, Феодора Алексеевича, всея Руси самодержцев. М., 1844. С. 306.

²⁴ Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М., 1997. С. 79.

движения кандидатуры Никона в патриархи не вызывает сомнения²⁵. Неслучайно именно Корнилий в качестве «начального митрополита» и руководил церемонией наречения нового патриарха²⁶.

С началом военных действий России против Речи Посполитой в 1654 г. митрополит Корнилий сопровождал направленную с армией чудотворную икону Пречистой Богородицы Иверской и был главным духовным лицом, сопровождавшим царя в военной компании, и находился при царе в Вязьме и Смоленске²⁷.

Корнилий поддержал и церковные преобразования Никона. Об этом говорит его присутствие на церковных соборах 1654–1656 гг., кандидатуры участников которых были самым тщательным образом подобраны патриархом и царем²⁸. В 1654 г. казанский митрополит присутствовал на церковном соборе, на котором было принято решение «достойно и праведно» исправлять печатные богослужебные книги «по старым харатейным и греческим»²⁹. В начале 1656 г. Корнилий, участвуя в заседаниях церковного собора, подписался под «деянием», осудившим одного из лидеров раннего старообрядчества Ивана Неронова³⁰.

Одновременно с официальной поддержкой инициатив патриарха Корнилий воздержался от внедрения в своей епархии этих «новин», в результате чего троеперстное крестное знамение появится в Казанской митрополии только в 1658 г. Источники зафиксировали, что в этом году, «егда послан бысть в Казань Лаврентий митрополит на архиерейский престол

²⁵ Лобачев С.В. Патриарх Никон. СПб., 2003. С. 106–107.

²⁶ Дворцовые разряды (Далее – ДР). Т. 3. СПб., 1852. Стб. 322; Белокуров С.А. Чин избрания, наречения, благовестия, посвящения и шествия около города патриарха Никона. Список с настольной грамоты патриарху московскому Никону // Христианское чтение, 1882. № 7–8. С. 287–318.

²⁷ ДР. Т. 3. С. 410–411, 433, 441, 450; РГАДА. Ф. 27. Оп. 1. № 86. Л. 350, 367.

²⁸ Кожурин К.Я. Начало церковного раскола в России // Скрижаль. Акты соборов 1654, 1655, 1656 годов. СПб., 2013. С. 368.

²⁹ Там же. С. 256.

³⁰ Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1875. Т. 1. С. 124, 131; Скрижаль... С. 281, 319. См. также: ГИМ Синод. Собр. № 93. Л. 66–66 об.

и пришедши во град Казань по времени в соборной церкви стал граждан учить, чтобы тремя персты знаменали лице, как написано в Скрыжали, тогда владычного двора казначей Иона вслух всем предстоящим ту воскрича»³¹.

Перебравшись в Москву, а затем в Казань, Корнилий сохранял связи и с Нижним Новгородом. Об этом косвенно свидетельствует то обстоятельство, что всякий раз, проезжая через Нижний Новгород из Казани в Москву или из Москвы в Казань, владыка встречался с властями местного Вознесенского Печерского монастыря. Так, в 1651 г. архимандрит обители Стефан поднес Корнилию «икону окладную». Во время своего возвращения из Вязьмы митрополиту поднесли в Нижнем Новгороде икону Воскресения Христова. В другой раз у Корнилия «был у благословения архимарит Герасим да келар Авраимий с казначеем и с соборными старцы, поднесли образ Вознесения Христова окладной»³².

В последний свой приезд в Москву митрополит оставался в столице, как явствует из источников, до конца мая 1656 г. По крайней мере, известно, что 24 мая он проводил церковную службу в Вознесенском монастыре в память царевича Дмитрия³³. После этого митрополит отправился в Казань, где и скончался в разгар «морového поветрия» 17 августа 1656 г.³⁴ В Казанском Благовещенском соборе еще в 1724 г. хранился «покров з гроба Корнилия митрополита»³⁵, что может говорить о почитании владыки.

В Центральном архиве Нижегородской области хранится текст, известный как поучение казанского митрополита Корнилия³⁶. По наблюдениям И.Д. Сироткиной, этот текст почти

³¹ *Петров Н.И.* Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве. Вып. 1. М., 1892. С. 101; *Паскаль П.* Протопоп Аввакум и начало Раскола. М., 2011. С. 219–220, 345.

³² ЦАНО. Ф. 579. Оп. 589. Д. 239. Л. 1–1 об., 2 об.

³³ ГИМ. Синод. Собр. № 93. Л. 69–69 об.

³⁴ *Малов Е., протоиерей.* Древние грамоты и разные документы (Материалы для истории Казанской епархии) // Известия общества археологии, истории и этнографии при императорском Казанском университете. Т. XVIII. Вып. 1–3. Казань, 1902. С. 19.

³⁵ ОРРК КФУ. № 2092. Л. 32.

³⁶ ЦАНО. Ф. 2013. Оп. 602. Д. 126. Л. 2–4.

дословно совпадает с «Поучением» Ростовского и Ярославского архиепископа Феодосия (Бывальцева)³⁷.

* * *

Из ранней биографии архиепископа Сибирского и Тобольского Симеона (1651–1663) известно лишь то, что он был постриженником Макарьевского Желтоводского монастыря. «Инок Симеон» неоднократно упоминается в монастырском синодике середины XVII в. Здесь же находится и запись «рода архиепископа Симеона Сибирского»³⁸. Некоторые авторы отмечали, что будущий сибирский архиепископ был «родом из велико-новгородской епархии»³⁹. Другие исследователи называли Симеона нижегородцем по происхождению⁴⁰. Примечателен и тот факт, что Симеон, как и будущий рязанский владыка Иларион, были духовными детьми патриарха Никона⁴¹. Никон либо кто-то другой из влиятельных членов кружка «боголюбцев» способствовал продвижению Симеона по лестнице церковной иерархии. В 1649 г. он становится игуменом Боровского Пафнутьева монастыря⁴². Важно отметить, что этот монастырь пользовался вниманием первых Романовых, заботившихся о его благолепии и богатстве и неоднократно приезжавших в обитель на богомолье⁴³. Видимо, в период своего пребывания в Боровске Симеон познакомился и с царицей

³⁷ Благодарю за консультацию по этому вопросу сотрудника РГБ И.Д. Сироткину. Издание текста «Поучения» архиепископа Феодосия см.: Русский феодальный архив XIV – первой трети XVI в. М., 1987. С. 320–325.

³⁸ НГИАМЗ КР-212 (ГОМ № 14042). Л. 17 об., 19 об., 21, 39.

³⁹ *Абрамов Н.* Симеон, архиепископ Сибирский и Тобольский // Странник. 1867. № 8. С. 33. В пользу этого утверждения говорит традиция поставления в сибирские архиереи новгородцев. См.: *Буланин Д.М.* Симеон // Словарь книжников и книжности Древней Руси. XVII век. Часть 4. Дополнения. СПб., 2004. С. 552–553.

⁴⁰ *Мельников П.И.* Лысково (Из дорожных записок) // Нижегородские Губернские Ведомости. Часть неофициальная. 1861. № 52. С. 369.

⁴¹ Об этом пишет в записке о винах патриарха Никона подьяк Федор Трофимов. См.: Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1878. Т. 4. С. 288, 295.

⁴² *Амвросий.* История российской иерархии. Ч. 1. М., 1807. С. 110; *Строев П.* Списки иерархов и настоятелей монастырей российской церкви. СПб., 1877. Стб. 571.

⁴³ См.: ДР. Т. 3. Стб. 21, 382.

Марией Ильиничной, которая в дальнейшей покровительствовала ему⁴⁴. В Боровском Пафнутьеве монастыре Симеон проявил себя и как активный сторонник программы «ревнителей древнего благочестия». 15 февраля 1650 г. по челобитью игумена Симеона царь Алексей Михайлович дал грамоту, согласно которой во время бывающей при монастыре ярмарки «питейные дома ставились не ближе как в тысячи саженях мерных от монастыря»⁴⁵.

Деятельность игумена, надо полагать, была по достоинству оценена царем и другими «боголюбцами». 9 марта 1651 г. в московском Успенском соборе Симеон, в присутствии царя Алексея Михайловича, был рукоположен патриархом Иосифом в архиепископы Сибирские и Тобольские⁴⁶.

В отличие от других церковных иерархов — выходцев из Макарьевского Желтоводского монастыря деятельность Симеона в качестве сибирского архиерея достаточно подробно известна благодаря его многочисленным отпискам и челобитным в Москву, отложившихся в РГАДА⁴⁷. Это обстоятельство объясняет и интерес исследователей к его деятельности, проявившийся, в частности, в публикации письменного наследия владыки⁴⁸.

Приехав в Тобольск в декабре 1651 г.⁴⁹, Симеон начал действовать в духе традиций боголюбцев, что проявилось в нескольких направлениях деятельности архиепископа.

Во-первых, архиерей стал открывать в своей обширной епархии новые храмы и монастыри. Поскольку посвящение

⁴⁴ Это отношение царицы проявилось в январе 1652 г., когда Мария Ильинична прислала Симеону в Тобольск целый набор дорогих церковных украшений. См.: *Паскаль П.* Протопоп Аввакум и начало Раскола. М., 2011. С. 280. Примеч. 6.

⁴⁵ *Леонид (Кавелин), архим.* Историко-археологическое и статистическое описание Боровского Пафнутьева монастыря. 3-е изд. Казань, 1907. С. 116.

⁴⁶ Выходы государей царей и великих князей Михаила Федоровича, Алексея Михайловича, Федора Алексеевича всея Руси самодержцев (с 1632 по 1682 год). М., 1844. С. 239.

⁴⁷ РГАДА Ф. 214 (Сибирский приказ). Стб. 400.

⁴⁸ Литературные памятники Тобольского архиерейского дома. XVII век. Новосибирск, 2002. С. 289–321; *Ромодановская Е. К.* Эпистолярное наследие сибирских архиереев XVII в. // Ромодановская Е. К. Сибирь и литература. XVII век. Новосибирск, 2002. С. 330–336.

⁴⁹ ПСРЛ. Т. 36. М., 1987. С. 99, 153, 202, 268.

Симеона архиепископом состоялось «на память святых 40 мучеников севастиийских», приехав в Сибирь, новый владыка сразу же «во имя их (40 мучеников севастиийских. — А.М.)» воздвигнул церковь у себя на сених против новых хором⁵⁰. Разворачивает архиепископ и бурную деятельность по благоустройству Софийского дома, монастырей и церквей Сибири. В 1652 г. Симеон предложил учредить в Тобольске три новых собора, а затем «посвятил в Тоболску протопопов в Вознесенской собор и в Успенской девич монастырь, да в города в Томск, Енисейск и в Верхотурье по одному»⁵¹. В период управления сибирской епархией Симеона были построены новые церкви в Иркутске, Слободе Служной, Туруханской, Ялумдровске, Верхоленске, Якутске. Появляются в эти же годы и новые монастыри — Междугорский Ивановский с церковью, Кондинский Троицкий, Томский Алексеевский, Киренский Троицкий с двумя церквями, Якутский Спасский⁵². Важно отметить, что архиепископ территорию своей обширной епархии знал не понаслышке, сам «по городем ездил» и «ради церковного благочиния досматривал» земли⁵³.

Помимо открытия новых храмов и монастырей Симеон начинает и борьбу за моральный облик населения и духовенства. В челобитной на имя царя, направленной уже вскоре после приезда в Тобольск, в 1651 г., архиепископ жаловался, что «в Сибирской стране перед русскими месты гораздо беззакония умножилось, что девки и жонки без мужей и мужеской пол без жен живут и робят приживают беззаконством» и просил прислать соответствующие грамоты «чтоб в Сибире всяких чинов сибирские люди православных христиан неволею у себя не держали и девок и женок без мужей и мужеска полу без жен у себя по тому же бы не держали, чтоб те пребеззаконные дела вывелись, чтоб за такое многое пребеззаконие гнева Божия на себя не навести». В другом послании в Москву Симеон просил прислать в свою

⁵⁰ ПСРЛ. Т. 36. С. 157.

⁵¹ Там же. С. 100, 268, 324.

⁵² *Абрамов Н.* Симеон, архиепископ Сибирский и Тобольский // *Странник.* 1867. Август. С. 34–36; *Покровский Н.* Русские епархии в 16–19 вв., их открытие, состав и пределы. Т. 1. Казань, 1897. С. 520.

⁵³ *Оглоблин Н.Н.* Бытовые черты XVII века // *Русская Старина.* 1892. № 9. С. 142.

епархию священников, «которые б были искусны, и духовны, и не бражники», мотивируя свою просьбу тем, что «в сибирских городех...и в тех странах попы живут нечинно, пьют, бражничают и живут гораздо неопасно»⁵⁴.

Борьба за поднятие авторитета церкви в глазах верующих привела сибирского архиепископа к конфликту с представителями других конфессиональных сообществ, населявших регион. Так, проживавшие в Тобольске татары и бухарцы даже жаловались царю и патриарху Никону на преследования со стороны Симеона. Сам же Симеон объяснял свои действия тем, что «скаредному житию их терпети невозможно. Во святой великий пост православныя христьяня постятся, а у них, нечестивых, тогда бывают свадьбы и пиры большия, а живут оне с рускими смесно дворами, руские от них сквернятся всячески» и даже требовал отселить русское население от татар и бухарцев⁵⁵. Занимался Симеон и распространением христианства среди нерусских народов Сибири⁵⁶.

Уже с первых дней своего пребывания в Тобольске Симеон стал активно вводить в епархии единогласие — «с его приезду в Сибири учало быть единогласное пение, и псалтырь в церквах, зря на восток лицом говорить, и иные новоизданные церковные многие чины и поучения честь»⁵⁷. По прошению архиепископа была увеличена дача воска и ладана в церкви сибирской епархии, так как «единогласное пение против прежнего пения бывает протяжно»⁵⁸.

Архиерей начал борьбу и с языческими пережитками. Так, в 1653 г. Симеон жаловался в Москву, что в Сибири «умножилось всякого беззакония», в том числе «скоморошество и всяких игр бесовских и кулачново бою и на качелях качающца

⁵⁴ Литературные памятники Тобольского архиерейского дома. XVII век. Новосибирск, 2002. С. 299–300.

⁵⁵ Литературные памятники... С. 308.

⁵⁶ Историческое обозрение Сибири. Кн. 1. М., 1833. С. 190; *Филарет*. История русской церкви. Харьков, 1853. С. 79–80.

⁵⁷ ПСРЛ. Т. 36. М., 1987. С. 157; Древняя Российская Вивлиофика. 2-е изд. М., 1788. С. 181; *Паскаль П.* Указ. соч. С. 223.

⁵⁸ *Оглоблин Н. Н.* Обозрение столбцов и книг Сибирского приказа. (1592–1768). Ч. 3. М., 1900. С. 83.

и иных всяких неподобных дел умножилось много»⁵⁹. В ответ на челобитье архиепископа была дана грамота «о воспрещении всяких «бесовских игр» и «богомерзких дел»⁶⁰.

Управление сибирской епархией архиепископом Симеоном совпало с проведением церковной реформы патриархом Никоном. Присутствуя в Москве в 1654–1655 гг. на церковных соборах, Симеон не только поддержал церковные нововведения Никона, но и активно проводил новую церковную политику на месте, в Сибири. По свидетельству подьяка Федора Трофимова, архиепископ «велел по всем церквам службы служить против новых книг и... списовал со Службеников списки и разослал по всем церквам с великою грозю»⁶¹. Современники отмечали, что со времени проведения Симеоном нововведений Никона «быша в Сибири многое смятение»⁶².

В середине и второй половине XVII в. за прерогативы власти между светскими и духовными властями развернулась борьба, которая происходила и в Сибири. Вражда сибирских архиереев с воеводами была традиционной и продолжалась все XVII столетие. Основная причина этой вражды заключалась в том, что сибирский владыка не зависел от власти воевод и имел права «печалования» перед государем за нужды своей паствы и право непосредственных контактов с монархом. Это и было причиной постоянной борьбы архиереев с воеводами. Наивысшей точки это противостояние достигло при архиепископе Симеоне. Известны многочисленные жалобы Симеона на сибирских воевод, среди которых не было ни одного, с кем у владыки были бы нормальные отношения.

Борьба Симеона с воеводами началась почти сразу же после его прибытия в Тобольск. Симеон действовал в духе патриарха Никона, отстаивавшего приоритет духовной власти перед светской. В 1651 г. архиепископ жаловался царю: «И слух меня, богомолца твоего государева, дошел, что в сибирских городех

⁵⁹ Акты исторические, собранные и изданные археографическою комиссиею. Т. 4. СПб., 1842. С. 125.

⁶⁰ *Оглоблин Н.Н.* Обзорение столбцов и книг... Ч. 4. М., 1900. С. 27.

⁶¹ Материалы для истории раскола... Т. 4. С. 288.

⁶² *Андреев А.Н.* Очерки по источниковедению Сибири. Вып. 1. Л., 1960. С. 143.

твои государевы воеводы и приказные люди во всякие наши святительские церковные и духовные дела и в суды вступаютца и церковников». Сообщал Симеон и о том, что «им попом, и дьяконом, и дьяком, и пономарем и всяким церковным причетником... в Сибири от воевод и от приказных людей... обида и изгона великая»⁶³. В 1653 г. архиепископ жаловался царю на приказчика Прокопия Протопопова, избившего священника «за церковное единогласное пение»⁶⁴.

Приехав в 1654 г. в Тюмень, Симеон, как он впоследствии писал царю, застал у тюменского воеводы Н.И. Елдезина «со всем городом великий несвет и смятение» — в это время составлялась и отсылалась в Москву от городского населения вторая челобитная на воеводу. Воевода не отпускал челобитчиков, и они «били челом» Симеону, «чтобы их отпустить и Москве бити челом тебе, государю, о своих нуждах». Архиепископ, дабы «от такового смятения порухи бы никакие городу не учинилось», велел дать челобитчикам проезжие грамоты от своего имени⁶⁵. В данных событиях церковь в лице Симеона влиятельно вмешалась в конфликт горожан Тюмени с воеводой на стороне мира.

Сразу же враждебное отношение к архиепископу показал и тобольский воевода, князь А.И. Буйносов-Ростовский. Он открыто вмешивался в духовные дела, требовал, чтобы архиепископ извещал его «памятью» о каждом духовном деле и без «памятей» никого не смел бы брать к своему суду. Боясь воеводы, люди перестали обращаться к Симеону по духовным делам, при содействии и по подговорам князя на архиепископа писались «ложные составные челобитные». Страдало и простое духовенство: без видимой причины и «неведомо для чего» А.И. Буйносов-Ростовский приказал насильно брать в съезжую избу попов и дьяконов, которых по несколько дней держал на цепи. Кроме этого, воевода запретил пускать духо-

⁶³ Литературные памятники... С. 289–290.

⁶⁴ Оглоблин Н.Н. Бытовые черты... С. 142.

⁶⁵ Александров В.А., Покровский Н.Н. Власть и общество. Сибирь в XVII веке. Новосибирск, 1991. С. 106, 188.

венство «в город» и специально для этого поставил в городских воротах караулы — «чинить опришнину»⁶⁶.

В 1655 г. Симеон проклял и отлучил от церкви своего бывшего ближайшего помощника домового дьяка Ивана Струну, а священникам «в дом его со святынею и со святыми потребами приходить и от него никакова приношения в церковь принимать не велел»⁶⁷. Струна, играя на противоречиях между воеводой и архиепископом, обратился за помощью к воеводе. А. И. Буйносов-Ростовский отправил отписку патриарху Никону, в которой, как отмечал Симеон, писал «будто я государя патриарха указу не слушаю и грамоты ево ни во что ставлю». Это обвинение Струны, поддержанное воеводой, а также «всякие небылые дела», «воровские доводы» и «ложные челобитные» на Симеона — все это «вельми подвигнуло государя патриарха в гнев». Следствием этого явилось очень серьезное наказание: один год и четыре месяца архиепископ находился «в запрещении» — не служил церковные службы⁶⁸. Несмотря на то что после окончания срока «запрещения» Симеон остался архиепископом, его отношения с представителями светской власти оставались враждебными. Сменивший князя А. И. Буйносова-Ростовского на посту воеводы в 1659 г. князь И. А. Хилков действовал против владыки не менее рьяно. Он писал царю,

⁶⁶ *Оглоблин Н. Н.* Дело о самовольном приезде в Москву тобольского архиепископа Симеона в 1661 г. // *Русская старина*. 1893. № 10. С. 170–171.

⁶⁷ *Никольский В. К.* Сибирская ссылка протопопа Аввакума // *Ученые записки Института истории Российской Ассоциации научно-исследовательских общественных наук*. Т. 2. М., 1927. С. 150.

⁶⁸ Несколько предвзятым, на наш взгляд, кажется отношение патриарха Никона к Симеону. Несмотря на постоянные жалобы архиепископа на вмешательство светского управления в дела церкви, Никон обычно поддерживал противников сибирского архиепископа. Симеон жаловался, что еще в 1654 г., находясь на церковном соборе в Москве, архиерейские дети боярские, певчие дьяки и подьяки, видя его «безвременство» — полуопальное положение, «воровски затевали» на него «государевы и патриарши дела и оглашали не по делу напрасно». При этом Симеон, видимо, не получил и желаемой поддержки от патриарха. Надо полагать, Никон тогда по неизвестным причинам был настроен против своего духовного сына и сохранил это отношение и позднее. См.: *Никольский В. К.* Сибирская ссылка протопопа Аввакума // *Ученые записки Института истории Российской Ассоциации научно-исследовательских общественных наук*. Т. 2. М., 1927. С. 150.

что всячески стремится, несмотря на противодействие архиепископа, «оберегать» государевых «служилых и всяких чинов людей» от притеснений архиепископских «приказных и всяких дворовых людей», которые «придирались к своему взятку и по недружбе хотя кому отомстить взводили духовные дела» на подчиненных воеводы. И.А. Хилков явно намекал на необходимость контроля духовной власти со стороны светской. Это представление сибирского воеводы имело успех, видимо, под влиянием недавнего конфликта патриарха Никона с царем. В мае 1659 г. воевода передал архиепископу царскую грамоту, которая предписывала Симеону вершить духовные дела лишь после согласования с воеводой, «а без памятей-де, не сослався с боярином и воеводы со князем И.А. Хилковым с товарищи никаких людей в духовных делах не имать». Это было явным поражением духовной власти. Но архиепископ не мог примириться с новым положением вещей и пытался отстоять свое прежнее независимое положение. Отмечая неординарность ситуации, Симеон писал, что этим нововведением «тем де он... обесчестен». Архиепископ пытался доказать, что «памятьми с боярином и воеводами о духовных делах никакими мерами ссылатца нельзя, потому что де будет смута великая». Возникшая ситуация невольно заставляла духовного владыку обширной территории воскликнуть, что «живет де он в Сибири в великом безчестье и в наруганье». Несмотря на доводы Симеона и на его просьбы о пересмотре решения, Боярская Дума не изменила своего вердикта. Но это не повлияло на ситуацию в Сибири, где дело доходило до открытых столкновений архиерейских служителей с «государевыми людьми». 3 октября 1660 г. Боярская Дума даже постановила «писать к архиепископу с осудой»⁶⁹. Борьба Симеона с воеводой князем И.А. Хилковым обострилась до того, что в 1661 г. архиепископ самовольно, «без государеву указу», уехал из Тобольска в Москву «бить челом» на воеводу и искать защиты у царя. Этот неслыханный для XVII в. поступок был, пожалуй, самым ярким эпизодом борьбы Симеона с сибирскими воеводами.

⁶⁹ *Оглоблин Н. Н.* Дело... С. 175–180.

Около года владыка прожил в Москве, но не получил никакого удовлетворения своих жалоб. Несмотря на то что архиепископ добился аудиенции у царя Алексея Михайловича, он выслушал от него «гневное слово» за самовольный приезд и даже был вынужден писать особые оправдательные «статьи». Свой приезд Симеон объяснял тем, что «дом Пречистые Богородицы стал в последнем разорении и во всякой скудости, и многие обиды, и оглашон я к тебе, великому государю, не по делу... А вины я на себя никакие не знаю, ни ведаю... И мне от его боярского гонения неведомо где стало жить. И для многих церковных вин и ныне доложить стало неково: патриарха на Москве нет». Свое покровительство людям, притесняемым воеводами, Симеон объяснял тем, что «повелено нам, богомольцам твоим, беспомочным в напастях руку помощи подавать... А всякой епископ в своей области Христов на себе образ носит... Да я же де, богомолец твой, исперва был кроток и смирен... и себе единому внимал и ни до ково дела мне не было. А ныне, великий государь, молчаливым и кротким быть не в меру, и того же права и устройства держатися нельзя, потому что положено на нас бремя великое и место пастырское держим, идеже нам поручено, и посреди мира живем и бывает, государь, многим до нас дело, а нам до них, а всякому не угодить». Отрицая свое вмешательство в светские дела, Симеон при этом добавлял, что «о полезных [делах] ...человеческия жизни советовати нам довлеет и в нынешних [временах] во мнозе бо совете спасение бывает». Не добившись своего, архиепископ в январе 1662 г. был вынужден отправиться обратно в Сибирь⁷⁰.

Все время пребывания в ссылке в Тобольске покровительством Симеона пользовался знаменитый «огнепальный» протопоп Аввакум⁷¹. Архиепископ устроил его к «месту» — добился для опального Аввакума разрешения служить в кафедральном Софийском и в Вознесенском городских соборах⁷². Протопоп

⁷⁰ *Оглоблин Н. Н.* Дело... С. 180–184.

⁷¹ Подробнее о сибирской ссылке Аввакума Петрова см.: *Шашков А. Т.* Из истории сибирской ссылки протопопа Аввакума // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.): Сб. науч. трудов. Вып. 3. М., 2004. С. 43–74.

⁷² *Шашков А. Т.* Аввакум Петров // *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* Вып. 3. Ч. 1. СПб., 1992. С. 17; В редакции Б «Жития»

был не только постоянным советником архиепископа, но и его деятельным помощником. Так, в мае 1655 г. Аввакум в составе специальной комиссии был отправлен Симеоном в Киргинскую слободу «для сыску великого духовного и государева дела»⁷³. Даже после церковного собора 1654 г. архиепископ оставался в дружеских отношениях с опальным протопопом вплоть до его перевода сначала в Якутский острог, а затем в Даурию. Исходя из этого, можно предположить, что «запрещение» постигло Симеона не только за жестокое наказание Струны, но и за близкие отношения с находящимся в немилости Аввакумом⁷⁴.

Видимо, не выдержав долгой борьбы с тобольскими воеводами за пределы духовной и светской власти, Симеон, находясь в Москве на Вологодском подворье, добровольно оставил управление сибирской епархией «смирения ради своего» и «сошел на обещание» в Покровский Убожеский монастырь за Яузой⁷⁵. Известно, что о причинах оставления им архиепископии велось расследование, подробности которого не сохранились⁷⁶. Когда архиепископ после 1662 г. вернулся из Сибири, по источникам установить не удалось. По некото-

протопоп Аввакум так говорит о Симеоне: «тогда добр был, а ныне учинился отступник». (Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М., 1997. С. 162.)

⁷³ *Никольский В. К.* Указ. соч. С. 146–147.

⁷⁴ В исследовательской литературе бытуют разные мнения о причинах покровительства архиепископа Аввакуму. Так, В. А. Мякотин считал, что Симеон «сам втайне сочувствовавший тому протесту против новшеств, одним из деятелей которого выступил Аввакум, склонен был видеть в последнем не ссыльного, а неповинного страдальца». (*Мякотин В. А.* Протопоп Аввакум // Из истории русского общества. СПб., 1906. С. 31). По мнению В. С. Румянцевой, Симеон, возможно, от царя «получил какие-то негласные указания» о положении ссыльного протопопа (*Румянцева В. С.* Опенпальный Аввакум // Вопросы истории. 1972. № 11. С. 115). Высказывалось также предположение, что Симеон и Аввакум могли быть знакомы и по нижегородскому периоду своей жизни и деятельности (См.: *Поньрко Н. В.* Указ. соч. С. 66). Последнее, на наш взгляд, во многом и определило отношения Симеона и Аввакума. Кроме того, нельзя не согласиться с В. К. Никольским, что во время своего пребывания в Тобольске «Аввакум, видимо, еще не выкристаллизовался в того борца за единый «аз» старых книг, каким его обычно считают чуть ли не с пленок до самой смерти» (*Никольский В. К.* Указ. соч. С. 116).

⁷⁵ Древняя Российская Вивлиофика. 2-е изд. Ч. 3. М., 1788. С. 195; ПСРЛ. Т. 36. М., 1987. С. 99.

⁷⁶ Акты исторические. Т. 5. СПб., 1842. № 263. С. 480–481.

рым данным, в 1664 г. Симеон был назначен старшим справщиком книг на Печатном дворе в Чудове монастыре и занимал эту должность вплоть до 1667 г.⁷⁷ Данное обстоятельство позволяет предполагать образованность Симеона в «книжных и духовных делах»⁷⁸.

Период с конца 1660-х и до первой половины 1670-х гг. Симеон провел в Макарьевском Желтоводском монастыре. Видимо, в обители он планировал провести остаток своей жизни. В обители хранился сделанный в 1658 г. серебряный крест с надписью: «зделан сей животворящий крест по вере смиренного Симеона архиепископа Сибирского и Тобольского себе на моление в келию»⁷⁹. Сохранились сведения о том, что еще в 1665 г. для Симеона и для архиепископа Рязанского Илариона в монастыре строили «двои светлицы брусовыя»⁸⁰.

Свое отношение к Макарьевскому Желтоводскому монастырю Симеон наиболее ярко продемонстрировал в ходе осады обители отрядом разинцев во главе с М. Осиповым в 1670 г. Тогда Симеон вместе с архимандритом Пахомием молились о спасении обители в соборной церкви, ходили по стенам монастыря, «...укрепляюще братию, и люди... стояти крепко и надежно». На стены монастыря во время осады был принесен образ преподобного Макария. Когда многие монахи бежали из монастыря, в обители остались лишь Симеон и несколько монахов, которые готовы были «главы свои положить». Такое поведение было по достоинству оценено разинцами после захвата ими монастыря. Повстанцы, несмотря на то, что «велие озлобление сотвори», сохранили жизнь Симеону⁸¹.

⁷⁷ *Абрамов Н.* Указ. соч. С. 43.

⁷⁸ Именно Симеону исследователь Е.К. Ромодановская приписывает, например, переработку и создание отдельной редакции «Сказания о явлении казанской иконы Богородицы в Тобольске». См.: *Ромодановская Е. К.* Сказание о явлении казанской иконы Богородицы в Тобольске // Христианство и церковь в России феодального периода. Новосибирск, 1989. С. 48.

⁷⁹ *Макарий, арх.* Памятники церковных древностей. СПб., 1857. С. 340.

⁸⁰ Материалы для истории раскола... Т. 4. С. 295.

⁸¹ Латухинская степенная книга. 1676 год. М., 2012. С. 750–752; Материалы для истории возмущения Стеньки Разина. М., 1857. С. 262–268;

В 1675 г. патриарх Иоаким назначил специальную комиссию, которую возглавил Симеон, для освидетельствования мощей преподобного Макария в Унженском монастыре. Бывший сибирский архиепископ вел дело, руководствуясь чувством традиционно сложившегося соперничества между Унженским и Желтоводским монастырями, и решил его «в пользу» последнего: обнаруженные мощи не были признаны Макариевыми, их снова захоронили на прежнем месте, а настоятель Унженской обители был жестоко наказан⁸².

Известны и многочисленные вклады Симеона в Макарьевский Желтоводский монастырь. Так, в 1658 г. архиепископ дал в монастырь в качестве вклада серебряный ковчег⁸³. В 1688 г. он же дал обители вклад «церковною всякою утварию, книгами в монастырскую ж казну денгами и золотыми червонцами»⁸⁴. В 1694 гг. Симеон также делал вклады на поминование другого постриженника Макарьевской обители – первого нижегородского митрополита Филарета, с которым, видимо, был неплох знаком при жизни⁸⁵.

Однако намерение Симеона провести оставшиеся годы в Макарьевском Желтоводском монастыре так и не было реализовано. Судя по документам, он во второй половине 1670-х гг. вновь перебирается в Москву, где в марте 1676 г. Симеон получил поручение «книгопечатный двор ведать». Это

Кабанов А. Две версии осады Макарьевского Желтоводского монастыря разницами в октябре 1670 г. // Действия НГУАК. Н. Новгород, 1914. Т. XVII. Вып. 3. С. 3–6; *Степанов И. В.* Крестьянская война в России в 1670–1671 гг. Т. I. Л., 1966. С. 72–75; *Буганов В. И.* Разин и разницы. М., 1995. С. 299–300.

⁸² См.: *Пискарев П.* Описание Троицкого Макарьева Желтоводского второклассного мужского монастыря. Н. Новгород, 1846. С. 16; *Макарий.* Сказание о жизни и чудесах преподобного Макария, Желтоводского и Унженского чудотворца. М., 1851. С. 61–67; *Стафиловский И.* Краткое сказание о жизни и чудесах преподобного Макария, Желтоводского и Унженского чудотворца. СПб., 1891. С. 31–33; *Курдюмов М. Г.* Описание актов, хранящихся в архиве Императорской Археографической Комиссии // Летопись занятий Императорской Археографической Комиссии за 1906 год. Вып. 19. СПб., 1908. № 692. С. 278; *Голубинский Е. Е.* История канонизации святых в русской церкви. М., 1998. С. 124, примеч. 2.

⁸³ *Макарий, арх.* Памятники церковных древностей. СПб., 1857. С. 340.

⁸⁴ ЦАНО. Ф. 998. Оп. 588. Д. 829. Л. 1.

⁸⁵ Там же. Д. 349. Л. 1; Д. 367. Л. 1.

руководство Печатным двором продолжалось до 1686 г.⁸⁶ Также известно, что в марте 1678 г. Симеон присутствовал на церковном соборе и даже подписал определение о «совершении обряда шествия на осляти» патриарха в Москве⁸⁷. Сохранившиеся источники свидетельствуют о том, что скончался бывший сибирский архиепископ после 1694 г. Этим годом датируется челобитная Симеону, написанная священником церкви Рождества Христова и апостолов Петра и Павла в селе Покровском Петром, в которой последний просит вклад на восстановление сгоревшей церкви: «...пожалуй меня богомолца своего, поминаючи бы преосвященнейшаго митрополита иеросхимонаха Феодосия (бывшего нижегородского митрополита Филарета. — *А.М.*) и будь государь вкладчик в погорелую церковь... святыми книгами или чем тебе государь бы по сердцу»⁸⁸. По данным историка Н. Абрамова, скончался Симеон в Москве в Чудовом монастыре⁸⁹.

* * *

О личности и деятельности епископа Коломенского и Каширского Павла (1652–1654) сохранилось очень немного данных. Достоверно известно, что Павел был тесно связан с семьей лысковского священника Анании. По мнению С.А. Зеньковского, Анания мог быть и духовным наставником Павла⁹⁰. Родная сестра будущего коломенского епископа Ксения стала женой младшего сына Анании — Ивана, ставшего в дальнейшем суздальским владыкой Иларионом. Из «Жития» Илариона явствует, что и Павел и Ксения детьми «некоего священника»⁹¹. В историографии утвердилось мнение о том, что будущий коломенский епископ был сыном священника села Колыче-

⁸⁶ Поздеева И. В., Дадькин А. В., Пушков В. П. Московский печатный двор — факт и фактор русской культуры. Кн. 1. М., 2007. С. 132.

⁸⁷ ААЭ. Т. 4. СПб., 1836. № 223. С. 308–309.

⁸⁸ ЦАНО. Ф. 998. Оп. 588. Д. 793. Л. 1.

⁸⁹ Абрамов Н. Указ. соч. С. 43.

⁹⁰ Зеньковский С. А. Русское старообрядчество: Духовные движения XVII века. М., 1995. С. 21.

⁹¹ Житие преосвященнейшего Илариона, митрополита Суздальского, бывшего Флорищевой пустыни первого строителя. Казань, 1868. С. 4–5, 12.

ва⁹². В писцовой книге Д. В. Лодыгина 1621–1623 гг. в селе Колычеве указана деревянная церковь Николая Чудотворца, где священником был Никифор Романов а дьячком Ерофей Никитин⁹³. Вполне возможно, что Никифор Романов и был отцом Павла. Исследователь Д. А. Урушев выяснил, что Павел был постриженником Макарьевского Желтоводского монастыря. Об этом сообщает запись в списке «Просветителя» И. Волоцкого: «160 (1651 г.) года октября в 6 день принял ся черной поп Иосиф Желтоводского монастыря постриженник при игумене Павле, того ж монастыря постриженике»⁹⁴. Казначей старец Павел упоминается в «духовной изустной памяти» строителя Макарьевского Желтоводского монастыря Авраамия. В документе говорится, что в 1636 г. при казначее Павле для обители был «куплен колокол большой»⁹⁵. Должность монастырского казначея Павел занимал достаточно долго. По крайней мере, его имя фигурирует в указной грамоте 1646 г. о сдаче вотчины боярина Б. М. Лыкова – села Керженец, в Макарьевский Желтоводский монастырь на помин его души. 25 августа 1646 г. к казначею Павлу с этой грамотой был послан Иван Сомаров⁹⁶. Из этого следует, что казначеем Павел был десять лет.

Видимо, еще в «нижегородских пределах» Павел познакомился с Иваном Нероновым, который «многое время» жил в доме священника Анании и нашел в лице членов его семьи своих ближайших друзей и сторонников. В исследовательской

⁹² Мельников П. И. Отчет о современном состоянии раскола в Нижегородской губернии // Действия Нижегородской Губернской Ученой Архивной Комиссии. Т. 9. В память П. И. Мельникова. Н. Новгород, 1910. С. 5. Примечание 2; Паскаль П. Протопоп Аввакум и начало Раскола. М., 2011. С. 220. М. П. Погодин считал, что Павел происходил из села Лопатищи. См.: Погодин М. П. Замечание о родине патриарха Никона и его противников // Московитянин. 1854. Т. 5. № 17–20. С. 137–138.

⁹³ Материалы по истории Нижегородского края конца XVI – первой четверти XVII века. М., 2015. Ч. 1. С. 943–944.

⁹⁴ Урушев Д. А. К биографии епископа Павла Коломенского // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.): Сборник научных трудов. Вып. 3. М., 2004. С. 23.

⁹⁵ Духовная изустная память строителя Макарьево-Желтоводского монастыря Авраамия. (1640 года 5 апреля) // Временник МОИДР. 1850. Кн. 8. С. 47, 49.

⁹⁶ Акты Макарьевского Желтоводского монастыря // Нижегородские Губернские Ведомости. Часть неофициальная. 1902. № 8. С. 3.

литературе высказывалось мнение о том, что своим переездом в Москву Павел был обязан именно Неронову⁹⁷. В июле 1651 г. он стал игуменом Пафнутьево-Боровского монастыря, сменив на этой должности своего земляка, уже известного нам Симеона, ставшего сибирским архиереем. Однако сведений о деятельности Павла в качестве игумена почти не сохранилось: «Имя сего игумена упоминается в одной только грамоте под означенным 1652 годом. По сей грамоте производилось размежевание усадебных мест для градских жителей и монастырских крестьян, принадлежавших Покровскому Высокому монастырю»⁹⁸. Известны и копии двух челобитных игумена Павла «з братьею», связанные со спорными вопросами монастырской собственности, приписанной к Боровску⁹⁹. Д.А. Урушев обнаружил также в книге сбора печатных пошлин патриарха Иосифа за 1651/1652 г. запись, которая упоминает челобитную игумена Павла с братией о постриженнике монастыря иеродиаконе Иоакиме¹⁰⁰. Свидетельством сохранения связей Павла с Макарьевским Желтоводским монастырем служит и принятие им в обитель монаха Иоасафа, постриженника все того же Макарьевского монастыря¹⁰¹. Известно также, что Павел, как и все боголюбцы, был сторонником единогласного богослужения, о чем сохранилось свидетельство протопопа Аввакума.

После смерти патриарха Иосифа Павел наряду с митрополитом Корнилием и Никоном был одним из кандидатов на престол и участвовал в церемонии поставления Никона в патриархи¹⁰², что свидетельствует о том, что в церковной среде и среди боголюбцев Павел пользовался уважением. Это отношение проявилось в хиротонии Никоном 17 октября 1652 г. игумена Пафнутьева Боровского монастыря епископом Ко-

⁹⁷ Лобачев С.В. Указ. соч. С. 176.

⁹⁸ Леонид (Кавелин), архим. Историко-археологическое и статистическое описание Боровского Пафнутьева монастыря. 3-е. изд. Казань, 1907. С. 116.

⁹⁹ Урушев Д.А. Две челобитные из Боровска (новые материалы к биографии епископа Павла Коломенского). Эл. ресурс: URL: <http://txt.drevle.com/mirrors/drevlepravoslavie-2012.05.19/data/t00100001635.html>

¹⁰⁰ Урушев Д.А. Указ. соч. С. 27.

¹⁰¹ Там же. С. 27.

¹⁰² Белокуров С.А. Чин избрания... С. 299, 319.

ломенским и Каширским¹⁰³. Данный факт свидетельствовал и о том, что в 1652 г. Никон был расположен к Павлу.

Руководя Коломенской епархией, которая считалась «бедной и малой», Павел проявил себя строгим владыкой. Павел Алеппский оставил свидетельство о коломенском епископе как о человеке «суровом» и «нрава строптивого», который «распоряжается в воеводстве с властью, не допускающею прекословения»¹⁰⁴. О том, что епископ Павел действовал в традициях боголюбцев, свидетельствует и его конфликт с воеводой города Ефремова Д. Карповым, который судил попа Максима, присвоив себе тем самым полномочия архиерея. В итоге воевода в марте 1653 г. был отлучен Павлом от церкви¹⁰⁵. Из других мероприятий, осуществленных епископом, следует выделить и строительные работы в Коломне: Павел расширил трапезную в архиерейских палатах и устроил при ней зимнюю церковь во имя Покрова Богородицы. Помимо этого, епископ построил новое каменное здание для хранилища казны и «дивана» — управления епархией¹⁰⁶.

В начале 1653 г. патриарх Никон начал проведение церковных реформ, разослав по храмам и монастырям «память», в которой говорилось о том, что «не подобает во церкви метания творити на колену, но в пояс бы вам творити поклоны, еще же и трема персты бы есте крестились»¹⁰⁷. Инициатива патриарха не нашла понимания у Ивана Неронова и ряда других «боголюбцев», которые направили царю грамоту «о сложении перст и о поклонех». Под документом стояла подпись и епископа Павла. Царь передал грамоту самому Никону, который незамедлительно расправился со своими противниками: Неронов, протопопы Логгин, Аввакум и Даниил были арестованы, а затем сосланы в различные монастыри и регионы страны. Одна-

¹⁰³ Строев П. Списки иерархов и настоятелей монастырей российской церкви. СПб., 1877. Стб. 1031.

¹⁰⁴ Павел Алеппский. Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века. М., 1897. Вып. 2. С. 153.

¹⁰⁵ Урушев Д. А. Указ. соч. С. 29–30.

¹⁰⁶ Павел Алеппский. Указ. соч. С. 150–151.

¹⁰⁷ Житие протопопа Аввакума... С. 65.

ко епископа Коломенского в те дни патриарх не тронул, хотя поведение Павла вряд ли могло понравиться Никону.

В начале 1654 г.¹⁰⁸ патриарх собрал церковный собор об исправлении богослужебных книг и обрядов. Собор постановил исправлять печатные богослужебные книги «по старым харатейным греческим». Павел оказался единственным архиереем, отказавшимся подписаться под решениями собора 1654 г. о церковной реформе. В его подписи под соборным деянием отмечено: «Смиранный епископ Павел коломенский и коширский, а что говорил на святем соборе о поклонех и тот устав харатеиной во оправдание положил зде, а другой писмяной»¹⁰⁹. По словам Павла Алеппского, коломенский епископ заявил на соборе: «С того времени, как мы сделались христианами и получили правую веру по наследству от отцов и дедов благочестивых, мы держались этих обрядов и этой веры и теперь не согласны принять новую веру»¹¹⁰. Вскоре после этого состоялось низложение Павла, точная дата которого остается неизвестной. П. Паскаль справедливо отмечал, что «Никон отделался от него (Павла. — А.М.) с такой быстротой и так таинственно, даже без малейшего намека на суд над ним, что окружающие могли только констатировать его исчезновение»¹¹¹. Известно, что Никон писал письмо к константинопольскому патриарху Паисию, видимо, желая оправдаться за свои жестокие действия. Дьякон Федор Иванов сообщал об этом: «На епископа же коломенского Павла, новаго исповедника, и на казаньского протопопа Иоанна Неронова писал Никон тогда ко греческим патриархом ложныя басни, оправдую сам себя, а на них клеветца, яко диавол, бутто они составили свои новыя молитвы и чины церковныя и теми людей развращают, и от соборныя церкви отделяются»¹¹².

¹⁰⁸ По наблюдению митрополита Макария (Булгакова), собор состоялся в период между 27 февраля и 2 мая 1654 г. См.: *Макарий (Булгаков), митр.* История русской церкви. М., 1996. Кн. 7. С. 402. Примеч. 79.

¹⁰⁹ Цит. по: *Лобачев С. В.* Указ. соч. С. 176.

¹¹⁰ *Павел Алеппский.* Указ. соч. С. 154.

¹¹¹ *Паскаль П.* Указ. соч. С. 298.

¹¹² *Титова Л. В.* Послание дьякона Федора сыну Максиму // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы). Новосибирск, 1989. С. 101.

Вселенский патриарх же поверил Никону и поддержал его действия в отношении Павла¹¹³. В исследовательской литературе высказывалось предположение, что Павел был жестоко наказан патриархом за то, что заступился перед Никоном за Ивана Неронова¹¹⁴. По крайней мере, известно, что Павел переписывался с Нероновым в период его ссылки в Спасо-Каменном монастыре¹¹⁵. Сам бывший настоятель Казанского собора из ссылки пытался заступиться за Павла и 2 мая 1654 г. написал прошение царице Марии Ильиничне, прося помиловать «отца епископа Павла и братию»¹¹⁶. Однако этот документ остался без ответа. Позднее на церковном соборе 1666 г. Никону ставили в вину то, что он Павла «сам един низверже кроме всякого поместного собора... его же из мантии обнажи жестоце и на дальняя заточения предаде...»¹¹⁷.

Последний период жизни Павла, связанный с его пребыванием в ссылке, известен лишь по поздним источникам, большая часть которых вышла из старообрядческой среды. Принято считать, что Павел был сослан на Онежское озеро в Палостровский Рождественский монастырь. Условия содержания здесь были крайне тяжелыми. Как свидетельствовал Павел Алеппский, «умереть лучше было бы для него (епископа Павла. — *А.М.*), чем жить там, по причине великого стеснения и жалкой жизни, постоянного мрака, голода и совершенного отсутствия хлеба; оттуда ему невозможно убежать и спастись»¹¹⁸. По преданию, в Палеостровском монастыре Павел провел полтора года, и все это время «ясным гласом и светлую душою древлецерковного благочестия светлость свободно проповедающе»¹¹⁹. Активная проповедническая деятельность Павла стала известна патриарху

¹¹³ Грамота константинопольского патриарха Паисия I к московскому патриарху Никону // Христианское чтение. 1881. № 5–6. С. 548–552.

¹¹⁴ Лобачев С. В. Указ. соч. С. 176.

¹¹⁵ Бубнов Н. Ю. Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в. СПб., 1995. С. 53.

¹¹⁶ Материалы для истории раскола... М., 1875. Т. 1. С. 79–80.

¹¹⁷ Гиббенет Н. Историческое исследование дела патриарха Никона. Часть 2. СПб., 1884. С. 1096.

¹¹⁸ Павел Алеппский. Указ. соч. С. 154.

¹¹⁹ Денисов С. Виноград российский, или Описание пострадавших в России за древлецерковное благочестие. СПб., 1906. Л. 15.

и послужила причиной его перевода в конце 1655 г. в Новгородский Хутынский монастырь, под строгий надзор архимандрита Евфимия (Барашко). Здесь Павел «начал уродствовати Христа ради»¹²⁰. Остаются невыясненными и обстоятельства смерти Павла. Этот факт отмечался уже на церковном соборе 1666 г.: «от зверей ли снесен, или в воде утопе»¹²¹. Протопоп Аввакум считал, что Павла Никон «огнем сжег в новгородских пределах»¹²². По сведениям поздних старообрядческих авторов, бывший коломенский епископ погиб в Новгороде, другие книжники были уверены, что Павел был перевезен в Пустозерск «и тамо сожгоша в срубе за древнее благочестие»¹²³.

* * *

Выходцем из Макарьевского Желтоводского монастыря был и Иларион, архиепископ, а затем митрополит Рязанской и Муромский (1657–1673)¹²⁴. Известный деятель раннего старообрядчества диакон Федор Иванов в одном из своих сочинений сообщал, что ранее Иларион «поп бысть на Лыскове селе под Нижним, и овдове, и пострижесе, и бысть игуменом у Макария на Желтых песках»¹²⁵. Протопоп Аввакум Петров

¹²⁰ Титова Л.В. Указ. соч. С. 102.

¹²¹ Гиббенет Н. Указ. соч. С. 1096.

¹²² Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М., 1997. С. 80, 200.

¹²³ Бубнов Н.Ю. Памятники старообрядческой письменности. СПб., 2006. С. 372. См. также: Белокуров С.А. Сказание о Павле Коломенском // ЧОИДР. 1905. Кн. 2. С. 41; Брежневский Д.Н. Житие Корнилия Выговского в Пахомиевской редакции (тексты) // Древнерусская книжность: По материалам Пушкинского дома. Л., 1985. С. 81; Денисов С. Виноград российский, или Описание пострадавших в России за древлецерковное благочестие. СПб., 1906. Л. 15; Розов Н.Н. Старообрядческое сочинение о расколе русской православной церкви, написанное в духе народного раешника // Общество, сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990. С. 71.

¹²⁴ О нем см.: Воздвиженский Т. Историческое обозрение Рязанской иерархии. М., 1820. С. 136–140; Филарет, арх. Рязанские иерархи // Христианское чтение. 1859. № 5. С. 381–382; Титов А.А. Материалы для истории русской церкви. Рязанские иерархи // Чтения в обществе любителей духовного просвещения. 1891. Кн. 1. Отд. 3. С. 37–41; Поньрко Н.В. Иларион // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII век). Ч. 2. М., 1994. С. 40–42.

¹²⁵ Титова Л.В. Послание дьякона Федора сыну Максиму // Христианство и церковь в России феодального периода. Новосибирск, 1989. С. 106.

называет Илариона, своего друга юности, «Яковлевич, попенок», т.е. сын священника Якова¹²⁶. Эти сведения подтверждаются и поминальной записью рода Илариона, где среди прочих его родственников указан и «священник Иаков»¹²⁷. Кормовая книга Макарьевского Желтоводского монастыря указывает точную дату пострига Илариона — 8 ноября 1648 г.¹²⁸ Примечательно, что после принятия Иларионом пострига священником в Лыскове оставался его родной брат Алексей Яковлев. Церковь, в которой служил священник, была «ево строение, попа Олексея»¹²⁹. Протопоп Аввакум отмечал, что в период своего пребывания в «нижегородских пределах» Иларион «добро жил», был человеком, разделявшим взгляды «ревнителей древнего благочестия». Так, в «Книге бесед» протопоп вспоминал: «А ты, милая голова, нарочит бывал и бесов молитвою прогонял. Помнишь, камением в тебя бросали на Лыскове том у мужика тово, как я к тебе приезжал»¹³⁰. В дальнейшем, после начала проведения реформ патриархом Никоном, пути Аввакума и Илариона разошлись. Неслучайно именно Иларион, будучи уже рязанским владыкой, видимо, на правах бывшего друга уговаривал вернувшегося в 1664 г. из ссылки Аввакума принять никоновские «новины». Тогда же протопоп «говорил наедине о сложении перстов, и о трегубой аллилуии, и о прочих догматах» с рязанским владыкой¹³¹. Аввакум признавался, что поддерживал связь с Иларионом «древнее ради любви с ним» и много «болезновал» о его душе¹³².

Видимо, в период своего пребывания в Лыскове а затем и в Макарьевском Желтоводском монастыре Иларион по-

¹²⁶ Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М., 1997. С. 220.

¹²⁷ НГИИМЗ.КР-212 (ГОМ № 14042). Л. 37.

¹²⁸ *Титов А.* Троицкий Желтоводский монастырь у старого Макария (1435–1887). М., 1887. С. 9.

¹²⁹ Акты хозяйства боярина Б.И. Морозова. Ч. 2. М.; Л., 1945. № 455. С. 138.

¹³⁰ Житие протопопа Аввакума... С. 144, 221.

¹³¹ Материалы для истории раскола за первое время его существования. Т. 1. М., 1875. С. 199.

¹³² *Демкова Н.С.* Сочинения протопопа Аввакума и публицистическая литература раннего старообрядчества. СПб., 1998. С. 85.

знакомился и с одним из лидеров «ревнителей древнего благочестия» — Иваном Нероновым. В пользу этого знакомства говорит тот факт, что в 1656—1657 гг., в разгар конфликта Никона с Нероновым, последний посещал подворье Илариона в Москве и, видимо, собирал там своих единомышленников¹³³. И хотя рязанский архиерей не преминул сообщить о приезде Неронова патриарху, сам факт пребывания опального протопопа Казанского собора на подворье Илариона говорит о том, что они были хорошо знакомы, и это знакомство могло состояться в нижегородский период жизни Илариона.

После пострижения начинается стремительный взлет церковной карьеры Илариона. Уже через год он становится настоятелем Макарьевского Желтоводского монастыря в сане игумена. Подробности деятельности Илариона в Макарьевском Желтоводском монастыре приводит Латухинская степенная книга: «При сем игумене Иларионе создана и освящена трапеза каменная, в ней же церковь во имя Пресвятыя Богородицы честнаго Ея Успения во 162 (1654) году»¹³⁴. При Иларионе в монастыре была также возведена и новая каменная колокольня. 15 мая 1656 г. игумен распорядился перелить новый колокол за 529 рублей, а через год по приказу Илариона был отлит новый колокол весом в 73 пуда¹³⁵. Начало каменного строительства в Макарьевском Желтоводском монастыре, безусловно, проявило Илариона как деятельного и энергичного руководителя. Организаторские способности Иларион проявил и во время начавшегося летом 1654 г. «морового поветрия». В те дни от эпидемии скончался брат Илариона, лысковский священник Алексей Яковлев. После этого игумен Макарьевского Желтоводского монастыря «х той церкви призвал безместного священника Ивана Зиновьева да дьякона Мартемьяна Романова да дьячка церковного Корнила Лукиянова по приказу и по духовной брата своего попа Олексея...»¹³⁶.

¹³³ Материалы для истории раскола... Т. 1. С. 159.

¹³⁴ Латухинская степенная книга... С. 714—715.

¹³⁵ *Филатов Н.Ф.* Три века Макарьевско-Нижегородской ярмарки. Н. Новгород, 2003. С. 36.

¹³⁶ Акты хозяйства боярина Б.И. Морозова. Ч. 2. М.; Л., 1945. С. 138.

В начале 1656 г. Иларион присутствовал в Москве на церковном соборе, рассматривавшем вопрос об исправлении церковных книг. Игумен принял сторону патриарха Никона, подписавшись под соборным деянием о проклятии Ивана Неронова¹³⁷. Видимо, после этого церковной карьере Илариона начинает активно содействовать и патриарх Никон. Документы фиксируют поставление Илариона архимандритом Нижегородского Печерского монастыря 1656-м годом¹³⁸. Сохранившиеся источники позволяют уточнить время этого поставления. В актах Макарьевского Желтоводского монастыря сохранилось упоминание о том, что в 1656 г. «мая в 19 день игумен Ларион платил за половину заточных конных служивых людей... за полтретья человека, по сороку рублей за человека, итого сто рублей»¹³⁹. Вкладная книга Печерского монастыря зафиксировала под 6-м июля 1656 г., уже «при архимандрите Иларионе», вклад священника села Бурцова Федора Онанина¹⁴⁰. Началом июля 1656 г. датируется и другой документ – донесение монаха Печерского монастыря Поликарпа, в котором Иларион уже фигурирует как архимандрит¹⁴¹. Таким образом, перевод Илариона из Макарьевского Желтоводского в Печерский монастырь Нижнего Новгорода можно датировать второй половиной мая – началом июля 1656 г.

Архимандрит Печерского монастыря являлся фактическим руководителем духовенства всей нижегородской округи вплоть до учреждения здесь в 1672 г. митрополии. Поэтому перевод Илариона в Нижний Новгород явно означал его «повышение по службе». Но пребывание Илариона в Нижнем Новгороде и в Печерском монастыре фактически не отразилось в источниках. Известны его «вписи», датированные 1-м февраля 1657 г. «по родителях своих, по 30 именех», за которые Иларион дал «матерь вишневова сукна, нашивка шолк гвоздишной, подклад-

¹³⁷ Материалы для истории раскола... Т. 1. С. 138.

¹³⁸ Пудалов Б.М. Хронологический указатель властей Печерского монастыря // Город славы и верности России. Н. Новгород, 1996. С. 37.

¹³⁹ Акты Макарьевского Желтоводского монастыря // Действия НГУАК. Т. 6. Н. Новгород, 1905. С. 190.

¹⁴⁰ Вкладная книга Нижегородского Печерского монастыря. М., 1898. С. 24.

¹⁴¹ Архив СПб.ИИ РАН. Колл. 250 (Нижегородские акты). № 77. Л. 1.

ка киндяк таушной, подпушон покормью, за 10 рублей»¹⁴². В том же 1657 г. по указу патриарха Никона Илариона вновь переводят настоятелем в Макарьевский Желтоводский монастырь, но уже в сане архимандрита¹⁴³. В июне все того же 1657 г. Иларион был хиротонисан архиепископом Рязанским и Муромским¹⁴⁴.

Новое назначение Илариона можно объяснить желанием патриарха Никона укрепить позиции при помощи своих надежных сторонников, что было для него очень важно в связи с деятельностью лиц, недовольных введением патриархом «новин». Кандидатура Илариона возникла, надо полагать, отнюдь не случайно: выше уже отмечалось, что он был духовным сыном Никона и имел репутацию его любимца¹⁴⁵. Кроме того, Рязанская епархия считалась одной из самых обширных¹⁴⁶ и позволяла Илариону продемонстрировать свои незаурядные организаторские способности. Уже в ставленной грамоте патриарх Никон подчеркнул роль в борьбе с язычеством предшественника Илариона по управлению рязанской епархией — владыки Мисаила¹⁴⁷, видимо, давая тем самым понять новому архиерею, что ждет от него не менее активных действий. Неслучайно Иларион стал известен как один из наиболее активных поборников церковной реформы Никона. Современные исследователи деятельности Илариона отмечают, что в целом «возложенные на него (Илариона. — А. М.) патриархом функции были выполнены»¹⁴⁸. Из немногих источников, характеризующих деятельность Илариона в этот период, известна гра-

¹⁴² Вкладная книга Нижегородского Печерского монастыря... С. 28; Титов А. А. Акты Нижегородского Печерского Вознесенского монастыря. М., 1898. С. 242; См. также: Добротворский С. Описание Печерского Нижегородского первоклассного монастыря // Нижегородские Губернские Ведомости, часть неофициальная. 1849. № 42. С. 466.

¹⁴³ ЦАНО. Ф. 579. Оп. 589. Д. 295. Л. 1.

¹⁴⁴ Пискарев А. Н. Древние грамоты и акты Рязанского края. СПб., 1854. № 31. С. 79–84.

¹⁴⁵ Паскаль П. Указ. соч. С. 440.

¹⁴⁶ Покровский И. М. Русские епархии в XVI–XIX вв., их открытие, состав и пределы. Т. 1. Казань, 1897. С. 211.

¹⁴⁷ О Мисаиле см.: Дубасов И. И. Рязанский архиепископ Мисаил // Исторический вестник, 1889. № 10. С. 108–121.

¹⁴⁸ Головина Н. В. Источники по истории Рязанско-Муромской епископии XIV–XVII вв.: дисс. ... канд. ист. наук. Рязань, 2012. С. 118.

мота владыки в Шацк к Воину Каллиниковичу о том, чтобы он давал казначею приставов для приведения попов и дьяконов к послушанию¹⁴⁹. Сохранились данные и о том, что Иларион продолжал свои активные строительные работы и в Рязани. В 1658 г. он построил «каменные покои» в своем Архиерейском доме. Были возведены «каменные палаты», в которых разместились Духовный и Казенный церковные приказы «с сеньми и чуланами на верху»¹⁵⁰.

В период управления Рязанской епархией Иларион получил известность и как активный борец со старообрядчеством. Неслучайно протопоп Аввакум Петров писал о нем: «Столько христиан прижег и пригубил злым царю наговором»¹⁵¹. О рязанском архиерее как об одном из активных противников старой веры писали и другие старообрядческие писатели. Так, дьякон Федор Иванов называл его наряду с Павлом Крутицким и Иоакимом архимандритом Чудова монастыря теми, кто «зельне цареву душу возмушаху и на кровопролитие христианское поучаху его присно, и в прелести Никонове укрепляху его, чести ради и славы века сего»¹⁵². Осенью 1665 г. Иларион сообщал в отписке в Приказ Тайных дел о массовом распространении старообрядчества «в Володимерском уезде близ Вязников на озерах на Ухре да на Кшаре»¹⁵³. Итогом доноса стал массовый «сыск» сторонников старой веры, предпринятый в 1665–1666 гг. в районе Шуи, Вязников, Гороховца, Муромы, Костромы и Нижнего Новгорода, в ходе которого было арестовано около 100 человек и более 20 погибло¹⁵⁴.

Убежденный грекофил, Иларион имел репутацию одного из самых образованных иерархов своего времени, стремился к образованности и даже занимался изучением греческого языка

¹⁴⁹ Головина Н. В. Указ. соч. С. 118.

¹⁵⁰ Воздвиженский Т. Указ. соч. С. 134.

¹⁵¹ Житие протопопа Аввакума... С. 221.

¹⁵² Титова Л. В. Послание дьякона Федора сыну Максиму // Христианство и церковь в России феодального периода. Новосибирск, 1989. С. 100.

¹⁵³ Народное антицерковное движение в России XVII века. Документы Приказа Тайных Дел о раскольниках. 1665–1667 гг. / сост. В. С. Румянцева. М., 1986. С. 51–54.

¹⁵⁴ Румянцева В. С. Народное антицерковное движение в России в XVII веке. М., 1986. С. 146–171.

под руководством известного справщика Печатного двора Дιονисия Грека¹⁵⁵. Это стремление к повышению уровня своего образования проявилось у Илариона в его близких отношениях с Симеоном Полоцким, с которым он находился в переписке. Симеон Полоцкий даже позволял себе оказывать покровительство лицам, искавшим благосклонности Илариона и, по наблюдению И. Татарского, даже являлся автором духовного завешания рязанского архиерея¹⁵⁶.

Иларион выдвинулся на арену российской политической жизни во многом благодаря «делу Никона», безоговорочно встав на сторону царя Алексея Михайловича. Все тот же протопоп Аввакум Петров характеризовал рязанского владыку как человека, которому благоволит царь¹⁵⁷. Неслучайно именно Иларион встречал прибывших на церковный собор 1666/1667 гг. вселенских патриархов у Москвы, говорил им торжественную речь и наряду с Павлом Крутицким выступал у них в качестве «толмача»¹⁵⁸.

Поддержка Алексея Михайловича в его конфликте с Никоном означала резкое изменение отношения рязанского архиепископа к своему бывшему покровителю. Еще в 1662 г. Иларион вместе с другими архиереями подали царю отписку о недействительности клятвы Никона, наложенной на крутицкого митрополита Питирима. Рязанский архиерей считал, что эта клятва «противна божественных писаний», но в то же время избегал резких выражений в адрес Никона, лишь слегка укоряя его в том, что он «отступи своего престола и власти, и тою же силою паки хошет на других епископов, имущих своя престолы, власть имети»¹⁵⁹. Вместе с тем сам факт оставления Никоном патриаршества лишал его какого-либо права на вмешательство

¹⁵⁵ Демкова Н.С. Сочинения протопопа Аввакума и публицистическая литература раннего старообрядчества. СПб., 1998. С. 18.

¹⁵⁶ Татарский И. Симеон Полоцкий (Его жизнь и деятельность). М., 1886. С. 101–102.

¹⁵⁷ Житие протопопа Аввакума... С. 221.

¹⁵⁸ Макарий (Булгаков). История русской церкви. М., 1996. Кн. 7. С. 260, 339.

¹⁵⁹ Полознев Д.Ф. Письма русских архиереев царю Алексею Михайловичу (1662 г.). (К истории внутрицерковной борьбы в связи с «делом Никона») // Проблемы истории и культуры. Ростов, 1993. С. 80.

в дела церкви. Позднее Иларион стал одним из наиболее ярких противников бывшего патриарха и в ходе следствия и суда над Никоном наиболее резко выступал против него¹⁶⁰. Именно Иларион «чол» бывшему патриарху «писание о нем» о лишении сана¹⁶¹. По словам автора «Жития», рязанский архиепископ в ходе этой процедуры начал «лаяти его (Никона. — А.М.) и испущати всякия злоковарственныя своя словеса, нарицая его убийцею, блудником и хищником, и иными всякими безчестными лаятельными словесы»¹⁶².

На том же соборе 14 января 1667 г. Иларион вместе с митрополитом Павлом Крутицким отказался подписать постановление о Никоне из-за несогласия с формулировкой о превосходстве царской власти над властью патриарха. Однако вскоре, 19 января, и Иларион, и Павел просили прощения у царя и собора за свою смелость и поставили свои подписи под актом о низложении Никона¹⁶³. Оба написали: «На извержение Никоново, по священным правилом бывшее (содеявшееся), подписал»¹⁶⁴. Но в результате их демонстрации формулировка приговора была изменена в том смысле, что царь имеет преимущества в делах светских, а патриарх — в церковных¹⁶⁵. В итоге инцидент с отказом подписать акт о Никоне не имел для рязанского владыки серьезных последствий. Больше того, 13 июня 1669 г. Иларион был посвящен в митрополиты «и клобук белой на него надели после обедни»¹⁶⁶.

Макарьевский Желтоводский монастырь продолжал занимать особое место в деятельности Илариона. Известны его многочисленные вклады в обитель. Так, в 1659 и 1673 гг. Иларион

¹⁶⁰ Шушерин И. Житие святейшего патриарха Никона. СПб., 1784. С. 110, 114.

¹⁶¹ Дополнения к актам историческим. Т. 5. СПб., 1853. № 26. С. 100.

¹⁶² Шушерин И. Указ. соч. С. 125.

¹⁶³ Подробнее см.: *Каптерев Н.Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. 2. Сергиев Посад, 1912. С. 227–251.

¹⁶⁴ Цит. по: *Севастьянова С.К.* Материалы к «Летописи жизни и литературной деятельности патриарха Никона». СПб., 2003. С. 247.

¹⁶⁵ *Поньрко Н.В.* Иларион // *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* Вып. 3 (XVII в.). Часть 2. СПб., 1993. С. 41.

¹⁶⁶ Дополнения к актам историческим. Т. 5. СПб., 1853. № 26. С. 142. Жалованную грамоту Илариону «на митрополичье достоинство и саккос» см.: *Пискарев А.Н.* Указ. соч. № 36. С. 92–96.

пожертвовал на церковное строение три тысячи рублей, ризницу, утварь и иконы, построил «по обещанию» и своей «келейной казной» архиерейские кельи и каменную надвратную церковь Михаила Архангела¹⁶⁷. Давал владыка вклады в монастырь и книгами. Так, например, известна книга «Творения Дионисия Ареопагита с толкованием», данная в обитель по распоряжению Илариона «ради вечного помяновения по душе его и сродник»¹⁶⁸. В 1658 г. рязанский архиепископ освятил в монастыре Троицкий собор, а в 1661 г. организовал поездку в обитель известного иконописца Симона Ушакова для создания иконы Макария Унженского и Желтоводского, которая опять же была написана «по обещанию» владыки¹⁶⁹. Сохранялись и неформальные контакты Илариона с братией монастыря. Так, в ноябре 1665 г., пользуясь сведениями, представленными ему «макарьевскими старцами», Иларион «за своею рукою» подал в Приказ Тайных дел извет на «раскольников» Вязниковской слободы, которые «многих людей прельщают и прельщенные от них многия люди и з детми в лесу с ними живут»¹⁷⁰. В 1665–1666 гг. Иларион, «болезнующий о святей обители», добился закрытия кабаков в Лыскове, в результате деятельности которых Макарьевский монастырь терял доходы. В 1667 г. рязанский владыка вновь смог уговорить царя Алексея Михайловича дать указ о сборе пошлин с ярмарки в пользу монастыря¹⁷¹.

С середины 1660-х гг. Иларион, видимо, все чаще стал задумываться об уходе на покой и о своем возвращении в Макарьевский Желтоводский монастырь. В 1673 г. Иларион по указу царя Алексея Михайловича «по его прошению был отпущен с Москвы на обещание свое во святую сию обитель чудо-

¹⁶⁷ Титов А. А. Указ. соч. С. 4–5; Пискарев П. Указ. соч. С. 13; Филатов Н. Ф. Три века... С. 39.

¹⁶⁸ Соколова Н. В. Роль Макарьевского Желтоводского монастыря в хозяйственном и культурном развитии Нижегородского края в XVII – первой четверти XVIII в. // В памяти Отечества. Горький, 1989. С. 163.

¹⁶⁹ Филатов Н. Ф. Три века... С. 62.

¹⁷⁰ РГАДА. Ф. 27. Оп. 1. № 258. Ч. 6. Л. 37. Подробнее об этом см.: Румянцева В. С. Народное антицерковное движение в России в XVII веке. М., 1986. С. 146–152 и далее.

¹⁷¹ Пискарев П. Указ. соч. С. 14–15; ЦАНО. Ф. 998. Оп. 588. Д. 78. Л. 1–2 об.; Д. 79. Л. 2–5.

творца Макария, водяным путем». По дороге, в начале июня 1673 г. Иларион «како доплыл до престольного своего града архиерейского – Переславля Рязанского, и ту, благоволением Божиим, постиже его скорбь велия», у владыки «отнялся язык и очи смежишася и ничем не владел, а потому он и посхимился». 6 июня 1673 г. Иларион скончался, «идучи на обещание в Макарьев монастырь Чудотворца», и 16 июня того же года был похоронен в Рязани¹⁷².

* * *

Сохранившиеся сведения о деятельности представителей российского епископата второй половины XVII в. – выходцев из Макарьева Желтоводского монастыря, позволяют выделить несколько черт, характерных для движения «ревнителей древнего благочестия». Во-первых, это стремительная церковная карьера, которую во многом можно объяснить не только поддержкой идей «боголюбцев» при дворе царя Алексея Михайловича, но и неординарными личными качествами и активным желанием самих иерархов добиться серьезных изменений в положении церкви, авторитет которой в ходе событий Смуты был серьезно подорван. Во-вторых, это частые конфликтные ситуации с представителями власти светской, которые и иллюстрируют попытки вышеуказанных церковно-политических деятелей поднять авторитет церкви в глазах общества. Несмотря на неоднозначное отношение к политике патриарха Никона, подавляющее большинство иерархов, за исключением епископа Павла Коломенского, поддержало церковные реформы, в которых, надо полагать, они также видели возможность изменить положение церкви. Кроме того, следует отметить и то обстоятельство, что определенным идеалом церковного устройства для иерархов, видимо, продолжал оставаться Макарьевский Желтоводский монастырь – обитель, отличающаяся строгим уставом, с которой не только был связан начальный период пребывания в монашестве Корнилия, Симеона, Павла

¹⁷² *Титов А.* Троицкий Желтоводский монастырь... С. 31; *Воздвиженский Т.* Указ. соч. С. 136; *Диттель И.Ф.* Святыня, древности и достопримечательности города Рязани // ЧОИДР. 1859. Кн. 3. С. 117.

и Илариона, но и место, где они впервые смогли приобщиться к книжной культуре.

Литература

- Абрамов, Н.* Симеон, архиепископ Сибирский и Тобольский // Странник, 1867. № 8. С. 33–45.
- Акты исторические, собранные и изданные археографическою комиссиею. Т. 4. СПб.: Типография II Отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1842. 604 с.
- Акты исторические, собранные и изданные археографическою комиссиею. Т. 5. СПб.: Типография II Отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1842. 580 с.
- Акты Макарьевского Желтоводского монастыря // Нижегородские Губернские Ведомости, часть неофициальная, 1902. № 8. С. 3–5.
- Акты Макарьевского Желтоводского монастыря // Действия НГУАК. Т. 6. Нижний Новгород, 1905. С. 190–206.
- Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской Империи Археографической экспедицией императорской Академии Наук. СПб.: Типография II Отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1836. Т. 4. 654 с.
- Акты хозяйства боярина Б.И. Морозова Ч. 2. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1945. 210 с.
- Александров, В.А., Покровский, Н.Н.* Власть и общество. Сибирь в XVII веке. Новосибирск: «Наука», 1991. 401 с.
- Амвросий.* История российской иерархии. Часть 1. М.: Синодальная типография, 1807. 658 с.
- Андреев, А.Н.* Очерки по источниковедению Сибири. Вып. 1. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1960. 280 с.
- Белокуров, С.А.* Сказание о Павле Коломенском // ЧОИДР, 1905. Кн. 2. С. 31–52.
- Белокуров, С.А.* Чин избрания, наречения, благовестия, посвящения и шествия около города патриарха Никона. Список с настольной грамоты патриарху московскому Никону // Христианское чтение. 1882. № 7–8. С. 287–318.
- Богословский, Г.* Краткий исторический очерк Казанской епархии с приложением биографических сведений о казанских архипастырях. Казань: Типо-литография М.А. Чирковой, 1892. 155 с.
- Брецинский, Д.Н.* Житие Корнилия Выговского в Пахомиевской редакции (тексты) // Древнерусская книжность: По материалам Пушкинского дома. Л.: Наука, 1985. С. 62–107.
- Бубнов, Н.Ю.* Памятники старообрядческой письменности. СПб.: «Русская симфония», 2006. 320 с.
- Бубнов, Н.Ю.* Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в. СПб.: Библиотека Академии наук, 1995. 435 с.
- Буганов, В.И.* Разин и разницы. М.: Наука, 1995. 367 с.

- Буланин, Д. М.* Симеон // Словарь книжников и книжности Древней Руси. XVII век. Часть 4. Дополнения. СПб., 2004. С. 552–553.
- Вкладная книга Нижегородского Печерского монастыря. М.: Университетская типография, 1898. 93 с.
- Воздвиженский, Т.* Историческое обозрение Рязанской иерархии. М.: Типография С. Селивановского, 1820. 351 с.
- Воскобойник, Н. В.* Сказание о чудесах преподобного Макария Желтоводского и Унженского в Смутное время // Мининские чтения. Материалы научной конференции, посвященной 380-летию освобождения Москвы земским ополчением под руководством Кузьмы Минина и Дмитрия Пожарского. Н. Новгород, 1992. С. 35–37.
- Выходы государей царей и великих князей Михаила Федоровича, Алексея Михайловича, Феодора Алексеевича, всея Руси самодержцев. М.: Типография А. Семена, 1844. 817 с.
- Головина, Н. В.* Источники по истории Рязанско-Муромской епископии XIV–XVII вв.: дис. ... канд. ист. наук. Рязань: Б/и, 2012. 226 с.
- Голубинский, Е. Е.* История канонизации святых в русской церкви. М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, Общество любителей церковной истории, 1998. 597 с.
- Горталов, Н.* Краткие биографические сведения об иерархах Казанской епархии от учреждения ея до настоящего времени. (1555–1885 гг.) Казань: Типография Императорского университета, 1885. 36 с.
- Грамота константинопольского патриарха Паисия I к московскому патриарху Никону // Христианское чтение. 1881. № 5–6. С. 548–552.
- Гиббенет, Н.* Историческое исследование дела патриарха Никона. Часть 2. СПб.: Типография Министерства Внутренних Дел, 1884. 1124 с.
- Два доклада царю Алексею Михайловичу об избранных Освященным собором кандидатах на архиерейские кафедры // ЧОИДР, 1905. Кн. 3. С. 25–26.
- Дворцовые разряды. Т. 3. СПб.: Типография II Отделения Собственной Е. И. В. Канцелярии, 1852. 841 с.
- Демкова, Н. С.* Сочинения протопопа Аввакума и публицистическая литература раннего старообрядчества. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 1998. 329 с.
- Денисов, С.* Виноград российский, или Описание пострадавших в России за древлецерковное благочестие. СПб.: Типография Г. Лисснера и Д. Собко, 1906. 135 с.
- Диттель, И. Ф.* Святыня, древности и достопримечательности города Рязани // ЧОИДР, 1859. Кн. 3. С. 105–140.
- Добротворский, С.* Описание Печерского Нижегородского первоклассного монастыря // Нижегородские Губернские Ведомости, часть неофициальная. 1849. № 42. С. 466–467.
- Дополнения к актам историческим, собранные и изданные Археографической комиссией. Т. 5. СПб.: Типография Э. Праца, 1853. 540 с.
- Древняя Российская Вивлиофика. 2-е изд. Часть 3. М.: Типография Кампании Типографической, 1788. 476 с.

- Дубасов, И. И.* Рязанский архиепископ Мисаил // Исторический вестник, 1889. № 10. С. 108–121.
- Духовная изустная память строителя Макарьево-Желтоводского монастыря Аврамия. (1640 года 5 апреля) // Временник МОИДР, 1850. Кн. 8. С. 43–50.
- Житие преосвященнейшего Илариона, митрополита Суздальского, бывшего Флорищевой пустыни первого строителя. Казань: Университетская типография, 1868. 160 с.
- Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М.: ЗАО «Сварог и К», 1997. 493 с.
- Зеньковский, С. А.* Русское старообрядчество. Духовные движения XVII века. М.: «Церковь», 1995. 528 с.
- Знаменский, П. В.* Описание Седмиозерной Богородицкой пустыни // Православный собеседник, 1869. № 11. С. 212–252.
- Историческое обозрение Сибири. Кн. 1. М.: Типография И. Н. Скороходова, 1833. 326 с.
- Кабанов, А.* Две версии осады Макарьево-Желтоводского монастыря разницами в октябре 1670 г. // Действия НГУАК. Н. Новгород, 1914. Т. XVII. Вып. 3. С. 3–6.
- Казанский сборник статей архиепископа Никанора (Каменского). Казань: Церковное историко-археологическое общество, 1909. 841 с.
- Каптерев, Н. Ф.* Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов. Время патриаршества Иосифа. М.: Университетская типография, 1887. 175 с.
- Каптерев, Н. Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. 1. Сергиев Посад: Типография Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1909. 525 с.; Т. 2. Сергиев Посад: Типография Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1912. 547 с.
- Кожурин, К. Я.* Начало церковного раскола в России // Скрижаль. Акты соборов 1654, 1655, 1656 годов. СПб., 2013. С. 343–393.
- Курдюмов, М. Г.* Описание актов, хранящихся в архиве Императорской Археографической Комиссии // Летопись занятий Императорской Археографической Комиссии за 1906 год. Вып. 19. СПб., 1908. С. 1–410.
- Лавров, А. С.* Новые данные о «ревнителях благочестия» // Исторический Архив. 2008. № 1. С. 195–211.
- Латухинская степенная книга. 1676 год. М.: Языки славянской культуры, 2012. 878 с.
- Леонид (Кавелин), архим.* Историко-археологическое и статистическое описание Боровского Пафнутьево монастыря. 3-е изд. Казань: Типография Казанской Амвросиевской пустыни, 1907. 235 с.
- Липаков, Е. В.* Архипастыри Казанские. 1555–2007. Казань: Центр информационных технологий, 2007. 300 с.
- Литературные памятники Тобольского архиерейского дома. XVII век. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. 440 с.
- Лобачев, С. В.* Патриарх Никон. СПб.: «Искусство – СПб», 2003. 416 с.
- Макарий (Булгаков), митр.* История русской церкви. Кн. 7. М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. 671 с.

- Макарий, арх.* Памятники церковных древностей. СПб.: Синодальная типография, 1857. 514 с.
- Макарий.* Сказание о жизни и чудесах преподобного Макария, Желтоводского и Унженского чудотворца. М.: типография В. Готье, 1851. 70 с.
- Малов Е., протоиерей.* Древние грамоты и разные документы (Материалы для истории Казанской епархии) // Известия общества археологии, истории и этнографии при императорском Казанском университете. Т. XVIII. Вып. 1–3. Казань, 1902. С. 3–50.
- Малов, Е.* Свяжская подгородная Макарьевская пустынь. Казань: Типоли-тография М.А. Чирковой, 1897. 42 с.
- Материалы для истории возмущения Стеньки Разина. М.: Типография Л. Степановой, 1857. 269 с.
- Материалы для истории раскола за первое время его существования. Т. 1. М.: Типография Т. Рис, 1875. 496 с.
- Материалы для истории раскола за первое время его существования. Т. 4. М.: Типография Э. Лиснер и Ю. Роман, 1878. 315 с.
- Материалы по истории Нижегородского края конца XVI – первой четверти XVII века. Часть 1. М.: Древнехранилище, 2015. 1036 с.
- Мельников, П.И.* Лысково (Из дорожных записок) // Нижегородские Губернские Ведомости. Часть неофициальная. 1861. № 52. С. 367–370.
- Мельников, П.И.* Отчет о современном состоянии раскола в Нижегородской губернии // Действия Нижегородской Губернской Ученой Архивной Комиссии. Т. 9. В память П.И. Мельникова. Н. Новгород, 1910. С. 3–259.
- Морохин, А.В.* К вопросу о времени обновления Макарьевского Желтоводского монастыря // Творцы и герои. Источники и исследования по нижегородской истории. Н. Новгород, 2012. С. 64–66.
- Морохин, А.В.* К истории ранней деятельности ревнителей древнего благочестия // Российская история. 2010. № 6. С. 115–120.
- Морохин, А.В.* Казанский митрополит Корнилий и поставление на патриарший престол Никона в 1652 г. // Патриарх Никон: история и современность. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Саранск, 2007. С. 165–170.
- Мякотин, В.А.* Протопоп Аввакум // Из истории русского общества. СПб., 1906. С. 3–300.
- Народное антицерковное движение в России XVII века. Документы Приказа Тайных Дел о раскольниках. 1665–1667 гг. Сост. В.С. Румянцева. М.: Институт Истории СССР АН СССР, 1986. 240 с.
- Никольский, В.К.* Сибирская ссылка протопопа Аввакума // Ученые записки Института истории Российской Ассоциации научно-исследовательских общественных наук. Т. 2. М., 1927. С. 137–167.
- Обитель на Желтых водах. Н. Новгород: ФИВ, 2010. 496 с.
- Оглоблин, Н.Н.* Бытовые черты XVII века // Русская Старина. 1892. № 9. С. 141–142.
- Оглоблин, Н.Н.* Дело о самовольном приезде в Москву тобольского архиепископа Симеона в 1661 г. // Русская старина. 1893. № 10. С. 170–171.

- Оглоблин, Н. Н.* Обзорение столбцов и книг Сибирского приказа (1592–1768). Часть 3. М.: Императорское общество истории и древностей российских при Московском университете, 1900. 400 с.; Часть 4. М.: Императорское общество истории и древностей российских при Московском университете, 1900. 288 с.
- Павел Алепский.* Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века. Вып. 2. М.: Императорское общество истории и древностей российских при Московском университете, 1897. 202 с.
- Паскаль, П.* Протопоп Аввакум и начало Раскола. М.: Знак, 2011. 680 с.
- Петров, Н. И.* Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве. Вып. 1. М.: Университетская типография, 1891. 329 с.
- Пискарев, А. Н.* Древние грамоты и акты Рязанского края. СПб.: издание книгопродавца В. А. Терскова, 1854. 171 с.
- Пискарев, П.* Описание Троицкого Макарьево-Желтоводского второклассного мужеского монастыря. Н. Новгород: Типография Губернского правления, 1846. 53 с.
- Письма русских государей и других особ царского семейства. Т. 1. М.: Университетская типография, 1848. 365 с.
- Платон, арх.* Сборник древностей Казанской епархии и других приснопамятных обстоятельств. Казань: Университетская типография, 1868. 230 с.
- Погодин, М. П.* Замечание о родине патриарха Никона и его противников // Московитянин. 1854. Т. 5. № 17–20. С. 137–138.
- Поздеева, И. В., Дадыкин, А. В., Пушков, В. П.* Московский печатный двор – факт и фактор русской культуры. Кн. 1. М.: Наука, 2007. 398 с.
- Покровский, И. М.* Казанский архиерейский дом, его средства и штаты, преимущественно до 1764 года. Казань: Центральная типография, 1906. 803 с.
- Покровский, И. М.* Русские епархии в 16–19 вв., их открытие, состав и пределы. Т. 1. Казань: Типолитография Императорского университета, 1897. 599 с.
- Понырко, Н. В.* Иларион // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3. (XVII век). Ч. 2. М., 1994. С. 40–42.
- Понырко, Н. В.* Обновление Макариева Желтоводского монастыря и новые люди XVII в. ревнители благочестия // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XLIII. Л., 1990. С. 58–69.
- Полное собрание русских летописей. Т. 36. М.: Наука, 1987. 384 с.
- Полознев, Д. Ф.* Письма русских архиереев царю Алексею Михайловичу (1662 г.). (К истории внутрицерковной борьбы в связи с «делом Никона») // Проблемы истории и культуры. Ростов, 1993. С. 61–80.
- Пудалов, Б. М.* Хронологический указатель властей Печерского монастыря. // Город славы и верности России. Н. Новгород, 1996. С. 36–39.
- Розов, Н. Н.* Старообрядческое сочинение о расколе русской православной церкви, написанное в духе народного раешника // Общество, сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990. С. 67–74.

- Ромодановская, Е.К.* Эпистолярное наследие сибирских архиереев XVII в. // Ромодановская Е.К. Сибирь и литература. XVII век. Новосибирск, 2002. С. 330–336.
- Ромодановская, Е.К.* Сказание о явлении казанской иконы Богородицы в Тобольске // Христианство и церковь в России феодального периода. Новосибирск, 1989. С. 45–58.
- Румянцева, В.С.* Кружок Стефана Вонифантьева // Общество и государство феодальной России. М., 1975. С. 178–188.
- Румянцева, В.С.* Народное антицерковное движение в России в XVII веке. М.: Наука, 1986. 262 с.
- Румянцева, В.С.* Огнепальный Аввакум // Вопросы истории. 1972. № 11. С. 111–125.
- Румянцева, В.С.* Стефан Вонифантьев и кружок ревнителей благочестия // Исторический лексикон. XVII век. М., 1998. С. 473–476.
- Русский феодальный архив XIV – первой трети XVI в. М.: Институт истории СССР, 1987. 121 с.
- Севастьянова, С.К.* Материалы к «Летописи жизни и литературной деятельности патриарха Никона». СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. 520 с.
- Соколова, Н.В.* Роль Макарьевского Желтоводского монастыря в хозяйственном и культурном развитии Нижегородского края в XVII – первой четверти XVIII в. // В памяти Отечества. Горький, 1989. С. 161–166.
- Стафиловский, И.* Краткое сказание о жизни и чудесах преподобного Макария, Желтоводского и Унженского чудотворца. СПб.: Типография С.А. Алянчикова, 1891. 16 с.
- Степанов, И.В.* Крестьянская война в России в 1670–1671 гг. Т. I. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1966. 371 с.
- Строев, П.М.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви. СПб.: Издание Археографической комиссии, 1877. 1064 с.
- Татарский, И.* Симеон Полоцкий (Его жизнь и деятельность). М.: Типография М.Г. Волчанинова, 1886. 343 с.
- Титов, А.А.* Акты Нижегородского Печерского Вознесенского монастыря. М.: типография А.И. Снегиревой, 1898. 366 с.
- Титов, А.А.* Материалы для истории русской церкви. Рязанские иерархи // Чтения в обществе любителей духовного просвещения. 1891. Кн. 1. Отд. 3. С. 30–52.
- Титов, А.* Троицкий Желтоводский монастырь у старого Макария (1435–1887). М.: А.Н. Дьячков, 1887. 42 с.
- Титов, А.А.* Троицкий Макарьевский Желтоводский монастырь. М.: Типография «Московского листка», 1886. 23 с.
- Титова, Л.В.* Послание дьякона Федора сыну Максиму // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы). Новосибирск, 1989. С. 87–135.
- Урушев, Д.А.* К биографии епископа Павла Коломенского // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.): Сборник научных трудов. Вып. 3. М., 2004. С. 21–42.
- Филарет.* История русской церкви. Том 4. Харьков: Университетская типография, 1853. 300 с.

- Филарет, арх.* Рязанские иерархи // Христианское чтение. 1859. № 5. С. 358–359.
- Филатов, Н.Ф.* «Строельный летописец» Макарьев-Желтоводского монастыря XVII века // Материальная и духовная культура феодальной России. Горький, 1990. С. 68–73.
- Филатов, Н.Ф.* Три века Макарьевско-Нижегородской ярмарки. Н. Новгород: Книги, 2003. 509 с.
- Шашков, А.Т.* Аввакум Петров // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3. Ч. 1. СПб., 1992. С. 16–30.
- Шашков А.Т.* Из истории сибирской ссылки протопопа Аввакума // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.): Сборник научных трудов. Вып. 3. М., 2004. С. 43–74.
- Шушерин, И.* Житие святейшего патриарха Никона. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1784. 223 с.

Д. В. Лисейцев (ИРИ РАН)

Богомольные поездки членов государева двора в 1629–1626 гг.

Аннотация: В статье рассматривается комплекс челобитных членов Государева двора царя Михаила Федоровича о временном отпуске со службы на богомолье. Анализ количества прошений за 1626–1629 гг., побудительных причин, сроков и объектов паломничества позволяет сделать вывод о том, что религиозная сторона играла в жизни придворных царя Михаила Федоровича заметную, но не основную роль.

Ключевые слова: Московское государство XVII в., Государев двор, обетные богомолья

D. V. Liseytcsev

Pilgrimage trips of members of the Tsar's court in 1626–1629

Annotation: This article examines the complex of petitions for temporary leave from worship on a pilgrimage written by members of the Tsar's court of Tsar Mikhail Fedorovich. The analysis of such factors as the number of petitions for 1626–1629, motivating reasons, terms and objects of pilgrimage allows us to conclude that the religious side played a noticeable, but not the main role in the life of the courtiers of Tsar Mikhail Fedorovich.

Keywords: The Tsardom of Muscovy in the XVII century, The Tsar's court, Votive pilgrims

В Российском государственном архиве древних актов в собрании 210 фонда («Разрядный приказ») среди столбцов Московского стола сохранилось любопытное по своему содержанию дело, получившее при составлении описи порядковый номер 56. В опубликованной в 1899 г. 11-й книге «Описания документов и бумаг, хранящихся в МАМЮ» содержание этого дела охарактеризовано крайне обобщенно: «Документы о служилых людях московских чинов»; отдельного упоминания удостоена только та часть дела, где описывается «перевезение в Москву тела царицынского воеводы Акинфова, убитого при

самозванце “Ивашке”»¹. Между тем столь глухо описанное архивное дело, представляющее собой расклеенный столбец Разрядного приказа, содержит в себе массу других любопытных сведений. Наибольший интерес данный столбец представляет не столько набором отдельных (хотя, бесспорно, важных и любопытных) фактов, сколько своим комплексным характером.

Столбец включает в себя 472 челобитные членов Государева двора в чинах от выборных дворян до стольников, поданные царю Михаилу с конца апреля 1626 г. по сентябрь 1629 г. Все они объединены общей для челобитчиков целью – добиться временного отпуска со службы. Иногда просьба о разрешении мотивировалась особенными, экстраординарными обстоятельствами. Примером может служить, например, обозначенное в «Описании бумаг и документов МАМЮ» прошение братьев А.Ф. и И.Ф. Акинфовых отпустить одного из них в Царицын для сопровождения в Москву тела их отца, убитого там двумя десятилетиями ранее; кн. И. Лобанов-Ростовский обращался к царю с просьбой о поездке в Козельский уезд на похороны зятя, кн. И. Туренина, которого «в деревнишке холопи зарезали»². Но чаще всего члены Государева двора ссылались на свою бедность, обыкновенно объяснявшуюся их неотлучным пребыванием в столице, вследствие чего поместья приходили в запустение, а «людишки» бежали от своих помещиков. Поэтому просьбу об отпуске на ограниченный срок («в твоё государское жалованья в поместьица недели на три или на четыре») челобитчик обычно мотивировал своим бедственным положением («для моей бедности и розорения»)³.

В отдельную группу могут быть выделены челобитные, в которых нужда на время покинуть службу обосновывалась необходимостью отправиться на богомолье. От общего числа поданных на имя царя Михаила Федоровича прошений они составляют примерно пятую часть (93 челобитных). Как пра-

¹ Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском архиве министерства юстиции. Кн. 11. М.; СПб, 1899. С. 25–26.

² РГАДА. Ф. 210. «Разрядный приказ». Оп. 9. «Столбцы Московского стола». Д. 56. Л. 112, 129.

³ См., например: там же. Л. 108.

вило, они были индивидуальными, но в нескольких случаях прошения подавали и от имени двоих — четверых челобитчиков. В общей сложности соответствующие просьбы исходили от 97 человек (44 из них имели чин московских дворян, 14 были стольниками, 7 — стряпчими, 5 — дьяками, 2 — провинциальными выборными детьми боярскими, 1 — думным дьяком). Чины 24 челобитчиков точно определить не удастся ввиду того, что в своих прошениях они не называли отчество, в то время как при дворе служили их однородцы-тезки. В подавляющем большинстве случаев челобитчики не злоупотребляли столь уважительной причиной временно покинуть Государев двор — лишь дьяк Никита Леонтьев за обозначенный промежуток времени просился на богомолье три раза, а Григорий Акинфов — дважды. Судя по приказным пометам на оборотах челобитных, ни одному из челобитчиков в его прошении не было отказано.

Побудительная причина отправления на богомолье в большинстве челобитных никак не обозначена: челобитчик просто сообщал, что он «обрекса» совершить паломничество в ту или иную обитель. Но нередким было и определение причины, побудившей просителя к подобному проявлению благочестия. Чаще всего это была болезнь челобитчика. Характер хвори или увечья при этом уточняются редко, обыкновенно использовались нейтральные формулировки («для мои болезни», «по греху своему заболел и обрекса в своей болезни быть у соловецких чудотворцов»). Указание на конкретное заболевание или травму — относительная редкость. Михаил Новосильцев, например, в челобитной сообщил: «Была надо мною скорбь, отнелася нога». Князь Федор Волконский также жаловался на сходную беду: «По грехом... у меня ноги больны». В таких случаях не исключена была и проверка состояния здоровья челобитчика. Иван Есипов, в частности, в своем прошении указал, что он «от ран болен, и в Розряде осматриван». Четыре челобитчика указывали на проблемы со зрением («лежу болен, очми мало ...вижю», «скорбен очми», «болят очи»). Один из просителей, кн. Лев Волконский, жаловался на кардиологическое заболевание: «был болен сердечною болезнью, и обещался... ити к соловецким чудотворцом помолитца, и от тово... та

болезнь стала быти лехче»⁴. Собственную болезнь как причину паломничества указали в общей сложности 19 челобитчиков.

Иногда основанием для похода в монастырь становилась болезнь не самого просителя, а его родственников. Василий Ляпунов, например, дал обет помолиться «Николе Чюдотворцу Радонецкому» (Николо-Радовицкий монастырь на территории нынешнего Егорьевского района Московской области) из-за болезни супруги: «Женишка, государь, моя лежала больна при смерти». Петра Корсакова к посещению далеких от Москвы Тихвинского и Александро-Свирского монастырей подвигло письмо тестя Василия Аврамова, лежащего «на смертной постеле». Иван Огарёв в Костромской Ипатьевский монастырь просился для прощания с умиравшим там отцом, постриженником этой обители. Братья Беклемишевы по такой же причине били челом об отпуске в Коломенский Голутвин монастырь. Феодосий Философов основанием для посещения Кирилло-Белозерского монастыря назвал тяжелую болезнь пребывавшего там брата⁵.

Иногда причины посещения монастыря были и вовсе скорбными — в 13 случаях поводом к тому становились похороны родственников. У Федора Бояшева утонул сын, которого следовало погрести в родовой усыпальнице в Димитриевском Кашинском монастыре. Для похорон ребенка во Владимирский Рождественский монастырь просил отпуска Петр Апраксин, а в Макарьев Калязинский — Никита Беглецов. Ивану Дашкову необходимо было отправиться в Троице-Сергиев монастырь «похоронить тела зятя своего князя Ивана Голицына». Богдану Голохвостову предстояло отвезти тело скончавшегося в Казани дяди, завещавшего погрести себя в Звенигороде. Постник Кологривов согласно обету должен был доставить тело покойного брата в Псковский Печерский монастырь; Никита Вышеславцев обещал похоронить мать в Новгородском Николо-Вяжищском монастыре. Похороны родственника стали причиной поездки в Пафнутиев Боровский монастырь дьяка Никиты Леонтьева.

⁴ РГАДА. Ф. 210. «Разрядный приказ». Оп. 9. «Столбцы Московского стола». Д. 56. Л. 97, 124, 155, 183, 201, 217, 362, 385.

⁵ Там же. Л. 41, 162, 176, 185, 191, 322.

В тот же монастырь на погребение влиятельного при дворе боярина кн. Даниила Ивановича Мезецкого просились князья Никита, Роман, Андрей, Григорий и Фома Мезецкие, а также Василий и Иван Безобразовы. В Ростовский Борисоглебский монастырь для похорон брата, кн. Федота Пронского, просил отпуска Федор Неелов; похоронить брата в Калязинский монастырь отпустили Ивана Урусова⁶.

В нескольких случаях челобитчики называют иные причины, побудившие их дать обет совершить паломничество. Афанасий Осипович Прончищев, например, мотивировал желание отправиться на богомолье тревогой за жизнь отца, находившегося годом ранее во главе посольства в Крыму: «Как был... отец мой на вашей государеве службе в Крыме, нужи злыя и беды многия терпел, и я... в то время обещался чюдотворцу Николе Зараскому и Гостунскому помолитца и чюдотворной образ их видеть»⁷. Два челобитчика, козельский сын боярский Андрей Шепелев и московский дворянин Меньшой Стрешнев, решили выполнить обеты, данные во время нахождения в литовском плену в Смутное время. Шепелев, в частности, писал в челобитной: «В прошлом... во 125-м году был я... в полону в Литве, и будучи... я в полону, обещался к соловетцким чюдотворцам помолитца»⁸. Иван Давыдов обет посетить Никольский монастырь в Белёве дал во время службы в далеком Кольском остроге⁹. К даче обетов членов Государева двора побуждало и пребывание на воеводской службе в Сибири. Три челобитчика, просившиеся на богомолье в 1629 г. (Андрей Волохов, кн. Лев Волконский и Воин Корсаков), в поданных царю прошениях сообщали о том, что соответствующее обещание «поклониться чюдотворцам» они дали во время службы за Уралом¹⁰.

Сибирская служба, похоже, серьезно тревожила души «холопов государевых». Как было отмечено, ни одна просьба об отпуске на богомолье царем не была отклонена. Но в одном

⁶ РГАДА. Ф. 210. «Разрядный приказ». Оп. 9. «Столбцы Московского стола». Д. 56. Л. 67, 104, 127, 178, 248, 250, 256, 264, 307–309, 359, 427.

⁷ Там же. Л. 81.

⁸ Там же. Л. 270, 364.

⁹ Там же. Л. 343.

¹⁰ Там же. Л. 356, 385, 452.

случае, помимо сухой и стандартной приказной пометы вроде «Государь пожаловал, велел его отпустить на время с сроком», мы сталкиваемся с довольно эмоциональным ответом, исходящим, надо полагать, от самого царя Михаила. Речь идет о челобитной дьяка Емельяна Евсевьева, попросившегося в июле 1627 г. на богомолье в Макарьев Унженский монастырь. Челобитчик писал, что его «постигла... болезнь великая». На просьбу дьяка последовала резолюция: «Государь пожаловал: будет вправду обещался для болезни, велел отпустить. А будет затеял, не хотя быть у дела, бойся от Бога наказания. А срок быти у дела к Оспеневу дни»¹¹. Обращение к служебной биографии дьяка Емельяна Евсевьева позволяет объяснить резкость царского ответа. Дьяк был назначен на службу в Тобольск (соответствующий наказ был вручен ему 13 августа 1627 г., за два дня до Успения). Надо полагать, что перспектива на два года отправиться на службу в Сибирь испугала Емельяна Евсевьева настолько, что он решил симулировать «болезнь великую» и избежать назначения в Тобольск с помощью паломничества в отдаленный монастырь. Уловка не удалась – на службу в Сибирь дьяку все же пришлось отправиться, причем его оставили в Тобольске на третий год до перемены воеводы¹².

Пример Емельяна Евсевьева указывает на то, что поездки на богомолье не всегда случались от одного лишь благочестия. Порой челобитчики стремились совместить «душеполезное» с приятным, причем далеко не всегда пытались скрыть свои «приземленные» намерения от государя. В прошении об отпуске к Макарию Желтоводскому Степана Караулова содержится и просьба «в деревнишке побывати в Муром». В тот же монастырь, а заодно и «в деревнишку» был отпущен Федор Плещеев. Совместить поездку в монастырь с посещением поместий и вотчин собирались Семен Молвянинов (просившийся в Спасо-Ефимьев монастырь в Суздале), Андрей Волохов (давший обет побывать на Соловках) и Петр Безобразов (бив-

¹¹ РГАДА. Ф. 210. Оп. 9. Д. 56. Л. 184, 184 об.

¹² См.: *Веселовский С. Б.* Дьяки и подьячие XV–XVII вв. М., 1975. С. 169; *Демидова Н. Ф.* Служилая бюрократия в России XVII в. 1625–1700. Биографический справочник. М., 2011. С. 181.

ший челом о разрешении помолиться в Брянском Свенском монастыре). Дьяк Никита Леонтьев в 1627 г. тоже не скрывал своих намерений после паломничества к Николу Можайскому и Пафнутию Боровскому навестить в Калужском уезде большую («при смерти») замужнюю дочь. Дочь, к счастью, не умерла, и через два года дьяк Леонтьев вновь бил челом о поездке к святому Пафнутию, после которого собирался погостить у дочери с зятем¹³.

Впрочем, о желании сочетать богомолье с пребыванием в вотчинах челобитчики могли и умалчивать. Однако выбор думным дьяком Иваном Грамотиным и стряпчим Никитой Доможировым объектом паломничества Макарьева Желтоводского монастыря близ Нижнего Новгорода позволяет выдвинуть именно такое предположение: и Грамотин, и Доможировы владели вотчинами в Нижегородском уезде. Равным образом, Василий Тихменев, отправившись на богомолье в Макарьев Унженский монастырь, вряд ли объехал стороной родовые владения Тихменевых в Ярославском уезде¹⁴.

Большая часть монастырей, избранных для богомольных поездок членами Государева двора, располагались относительно недалеко от столицы. К их числу относятся Анофриев Звенигородский, Богородичный Ванижский Тверской, Борисоглебский Ростовский, Бундырев Алексинский, Воскресенский Новоторжский, Высоцкий Серпуховской, Галицкий Переславль-Залесский, Голутвинский Коломенский, Дмитриевский Кашинский, Исифо-Волоцкий, Макарьев Калязинский, Николо-Белёвский, Николо-Радовицкий, Пафнутиев Боровский, Рождественский Владимирский, Спасо-Ефимьев Суздальский, Спасо-Ярославский, Троице-Сергиев и Троицкий Белопесоцкий Каширский монастыри. Кроме того, челобитчики давали обет поклониться наиболее почитаемым образам святых: иконам св. Николая Зарайского, Можайско-

¹³ РГАДА. Ф. 210. Оп. 9. Д. 56. Л. 103, 212, 220, 306, 356, 424, 437.

¹⁴ Там же. Л. 20, 25, 286. См. также: *Козляков В. Н.* Московское и уездное дворянство поколения Смуты // *Российская история.* 2012. № 5. С. 74, 77; *Материалы по истории Нижегородского края конца XVI – первой четверти XVII века.* Ч. 2. М., 2015. С. 32.

го, Черниговского (в Оболенске) и Бородинского (в Троице-Сергиеве монастыре), а также образам Богоматери Рышковской (близ Боровска). В эти обители и храмы, расположенные на расстоянии одного – трех дней пути от столицы, просились на богомолье более 40 челобитчиков; на исполнение обета им могло потребоваться около недели. Но, разумеется, далеко не всегда выбор объекта паломничества определялся близостью обители к месту службы или поместьям челобитчиков – 55 из них определили целью расположенные на значительном расстоянии от Москвы Брянский Свенский, Кирилло-Белозерский, Макарьев Желтоводский, Макарьев Унженский, Николо-Вязицкий, Псково-Печерский, Соловецкий, Тихвинский Успенский, Троицкий Александро-Свирский, Костромской Ипатьевский монастыри¹⁵.

«Рейтинг популярности» монастырей и церквей у паломников по количеству поданных челобитных выглядит следующим образом. Безусловным лидером среди русских обителей выглядит Соловецкий монастырь, куда стремились попасть для поклонения чудотворцам податели 21 челобитной. 15 человек желали помолиться в Макарьеве Желтоводском монастыре, по восемь – в Макарьеве Унженском монастыре и церкви св. Николая в Зарайске, по пять – в Кирилло-Белозерском и Пафнутиево-Боровском монастырях, по три – в Троице-Сергиеве монастыре и церкви св. Николая в Можайске. В прочие обители и храмы просилось на богомолье лишь по одному-два челобитчика. На первый взгляд кажется странным скромное место в этом перечне Троице-Сергиева монастыря. Однако следует учитывать, что туда ежегодно совершал поездки царь Михаил Федорович, которого сопровождали и члены Государева двора. Поэтому необходимости проситься в индивидуальное богомолье к мощам преподобного Сергия у них не было.

Для поездок на богомолье чаще выбирали весну (30 случаев) или лето (35 челобитий); прошений с пометами от осенних и зим-

¹⁵ Правда, следует учитывать, что некоторые монастыри (в частности, Псково-Печерский и Ипатьевский Костромской) были выбраны не самими паломниками, а определены волей их заболевших или умерших родственников.

них месяцев заметно меньше (в общей сложности их зафиксировано 27). Выбор времени паломничества мог быть определен как соображениями комфортности поездки, так и совпадением с активной фазой сельскохозяйственного цикла (как отмечалось выше, нередко поездка в монастырь сочеталась с визитом в расположенные рядом поместья и вотчины). Впрочем, приказная помета на челобитной, датирующая разрешение на поездку, вовсе не означает того, что челобитчик отправлялся в монастырь незамедлительно. М.И. Новосильцев разрешение отправиться на Соловки получил 18 февраля 1627 г. Однако один из его сыновей, И.М. Новосильцев, испросил позволения поехать в тот же монастырь вместе с отцом лишь через три недели, 13 марта, а другой — В.М. Новосильцев — 3 мая¹⁶. Следовательно, получив разрешение покинуть службу на исходе зимы, челобитчик вполне мог отправиться в путь ближе к концу весны, когда успевали просохнуть дороги. С другой стороны, иногда члены Государева двора старались покинуть Москву зимой. Т. Собакин, получивший разрешение поехать на Соловки 5 марта 1627 г., мотивировал свою просьбу соображениями удобства зимней дороги: «чтоб мне... до Вологды доволочись с саным путем»¹⁷.

Поездки на богомолье не были для членов Государева двора единственной формой проявления благочестия. В анализируемом столбце Разрядного приказа сохранились 10 челобитных, податели которых просили разрешения отлучиться в свои вотчины для освящения построенных (или обновленных) ими храмов. Московский дворянин Ф.М. Бояшев в сельце Ивановском близ Бежецкого Верха вместо разоренного в Смуту литовцами храма построил новый — во имя Воскресения Христова в приделе Параскевы Пятницы; разрешение покинуть Москву для присутствия при освящении храма он получил 30 апреля 1626 г. По всей вероятности, к мученице Параскеве Пятнице Бояшев испытывал особое почтение: через полтора года, 7 сентября 1627 г., он вновь бил челом об отпуске ради освящения построенного им (взамен сгоревшего в 1624/25 г.) хра-

¹⁶ РГАДА. Ф. 210. Оп. 9. Д. 56. Л. 124, 133, 155.

¹⁷ Там же. Л. 128.

ма в честь этой святой в сельце Байкове¹⁸. Среди построенных придворными царя Михаила храмов была также воздвигнутая А. О. Прончищевым церковь Успения Богородицы в Тарусском уезде (просьба об отпуске удовлетворена 14 августа 1627 г., накануне Успеньева дня, в который челобитчик собирался освятить храм)¹⁹. И. И. Голенищев-Кутузов, находясь на воеводстве в Сургуте (в 1620–1622 гг.), дал обет построить храм в честь Преображения Господня. Во исполнение обета он построил церковь в своей вотчине в Костромском уезде, куда был отпущен для освящения храма 28 сентября 1628 г.²⁰

Наиболее чтимым у русских православных, как солидарно утверждали иностранные путешественники, был святой Николай²¹. Этот тезис находит подтверждение и в материалах анализируемого дела. Коломенский вотчинник И. С. Беклемишев 30 июля 1626 г. испросил позволения отбыть из столицы для освящения храма святого Николая Угодника, оскверненного запорожскими казаками в 1618 г., во время похода на Москву. Николаю Угоднику были посвящены храмы, построенные Ф. С. Плещеевым в Муромском уезде (челобитная от 4 мая 1627 г.) и Б. П. Шереметевым в селе Никольском Ярославского уезда (челобитная от 1 октября 1628 г.)²². В честь традиционно чтимых на Руси святых апостолов Петра и Павла братья М. М. и Ф. М. Бутурлины с благословения патриарха Филарета Никитича возвели храм в переславль-залесской вотчине (отпущены на освящение 7 сентября 1627 г.). И. И. Пушкин в подмосковной вотчине отстроил храм святого Георгия Победоносца (челобитная от 2 июля 1629 г.); И. Ю. Нелединский 11 сентября

¹⁸ РГАДА. Ф. 210. Оп. 9. Д. 56. Л. 7, 224.

¹⁹ Там же. Л. 209.

²⁰ Там же. Л. 335; Барсуков А. П. Списки городских воевод и других лиц воеводского управления Московского государства XVII столетия по напечатанным правительственным актам. М., 2010. С. 261.

²¹ См.: Горсей Дж. Записки о России. XVI – начало XVII в. М., 1990. С. 54; Дневник Марины Мнишек. СПб., 1995. С. 38; Маржерет Ж. Состояние Российской империи. Ж. Маржерет в документах и исследованиях: (Тексты, комментарии, статьи). М., 2007. С. 127; Буссов К. Московская хроника 1584–1613 гг. // Хроники Смутного времени. М., 1998. С. 11, 119.

²² РГАДА. Ф. 210. Оп. 9. Д. 56. Л. 43, 160, 334.

1629 г. был отпущен на освящение построенного им храма святого Димитрия Солунского на Бежецкий Верх²³.

Святые, в честь которых были построены названные выше церкви, были широко почитаемы на Руси и ранее. Святой же Михаил Малеин, небесный покровитель царя Михаила Федоровича, популярность приобретать начал лишь при первом венценосце из рода Романовых. Однако и в его честь был построен один из храмов — его основателем стал стольник кн. И.П. Пронский (отпущен ради освящения храма в честь государева ангела 21 сентября 1626 г.). Не исключено, что строительство храма в честь святого Михаила князьями Пронскими преследовало целью вернуть себе государеву милость. Отец челобитчика, кн. П.И. Пронский, в 1613 г. был одним из претендентов на царский венец и вскоре по воцарении Михаила Федоровича был отправлен на воеводство в далекий Архангельск. В 1617 г., проявив малодушие во время польского наступления на Москву, он без приказа оставил Вязьму и за это в цепях был доставлен в столицу, высечен кнутом и отправлен в ссылку в Сибирь. Полностью восстановить доверие царя Михаила он так и не смог — царь предпочитал держать его на воеводствах в окраинных городах, а в бояре кн. П.И. Пронский был пожалован только после смерти Михаила Федоровича. Однако в 1624—1626 гг. отношение царя к опальному семейству временно потеплело (сын, И.П. Пронский, присутствовал на первой свадьбе царя Михаила, в 1624 г., а отец, П.И. Пронский, — на второй, в 1626 г.). Не исключено поэтому, что строительство князьями Пронскими церкви во имя государева ангела было попыткой реабилитироваться в глазах утверждающейся на российском престоле династии²⁴.

Подведем итог. При дворе царя Михаила Федоровича в чинах стольников, стряпчих, московских дворян и дьяков в 1626—1629 гг. служило около 1200 человек²⁵. На службе в Москве

²³ РГАДА. Ф. 210. Оп. 9. Д. 56. Л. 223, 417, 462.

²⁴ Там же. Л. 95; Повесть о Земском соборе 1613 года // Вопросы истории. 1985. № 5. С. 90—94; Новый летописец // Хроники Смутного времени. М., 1998. С. 394; Барсуков А.П. Указ. соч. С. 635.

²⁵ Правящая элита Русского государства IX — начала XVIII в.: Очерки истории. СПб., 2006. С. 324, 328, 330; Лисейцев Д.В. Приказная система

одновременно находилась примерно половина из них. Другая половина была в отпуске и проживала в своих имениях; обе половины периодически сменяли друг друга при дворе. За три с половиной года, с апреля 1626 г. по сентябрь 1629 г., просьбы об отпуске со службы подали приблизительно 500 человек. Получается, что из числа находящихся на службе об отпуске просило в течение года от 100 до 150 человек, т.е. приблизительно каждый пятый²⁶. При этом количество прошений об отпусках в богомолье тоже не было постоянным. В 1626/27 гг. таковых было подано 40 (т.е. поводом для оставления службы обетное путешествие выбрал примерно каждый четвертый). В 1627/28 г. на богомолье попросилось 22 человека (каждый пятый), а в 1628/29 г. — 16 (каждый восьмой). Данная статистика позволяет сделать вывод о том, что религиозная сторона играла в жизни членов Государева двора царя Михаила Федоровича заметную, но далеко не основную роль.

Приложение 1

Обетные богомолья членов Государева двора в 1626–1629 гг.

Место паломничества	Паломник	Дата и лист
ц-вь св. Николая Зарайского	Григорий Ржевский	Ок. 14.05.1626 (2) ²⁷
Спасо-Ефимьев Суздальский м-рь	кн. Иван Ромодановский	14.05.1626 (14)
Макарьев Желтоводский м-рь	Алексей Афанасьевич Плещеев	30.05.1626 (17)

Московского государства в эпоху Смуты. М.; Тула, 2009. С. 515.

²⁶ В 1626/27 г. прошения об отпуске подали приблизительно 150 человек, в 1627/28 г. — 100, в 1628/29 г. — 130. Заметное превышение количества просьб об отпусках в 1626/27 и 1628/29 гг. над количеством челобитий, поданных в 1627/28 г., объясняется двумя крупными московскими пожарами — 3 мая 1626 г. и 3 апреля 1629 г. («на Святой неделе в пятницу») (РГАДА. Ф. 210. Оп. 9. Д. 56. Л. 337, 433). У многих членов Государева двора в этих пожарах сгорело имущество, и они били челом об отпуске в вотчины и поместья «для своих животишков».

²⁷ В круглых скобках здесь и далее приводится номер листа в деле.

Макарьев Унженский м-рь	Василий Тихменев	8.06.1626 (20)
Макарьев Желтоводский м-рь	д.д. Иван [Тарасьевич] ²⁸ Грамотин	Июль 1626 г. (25)
Николо-Радовицкий м-рь	Иван Ржевский	18.07.1626 (29)
Кирилло-Белозерский м-рь	Иван Крюков	28.07.1626 (35)
Макарьев Унженский м-рь	м.д. Баим [Федорович] Болтин	29.07.1626 (44)
Свенский Брянский м-рь	м.д. Андрей [Романович] Безобразов	5.08.1626 (40)
Успенский Тихвинский м-рь, Александро-Свирский м-рь	м.д. Петр [Степанович] Корсаков	7.08.1626 (41)
Высоцкий Серпуховский м-рь	м.д. Семен Игнатьевич Колтовский	9.08.1626 (46)
Макарьев Желтоводский м-рь	ст. Степан [Васильевич] Телепнев	13.08.1626 (47)
Димитриевский Кашинский м-рь	м.д. Федор [Михайлович] Бояшев	29.08.1626 (67)
ц-вь св. Николая Зарайского	м.д. Афанасий [Осипович] Прончищев	11.09.1626 (81)
Кирилло-Белозерский м-рь	ст. кн. Григорий [Семенович] Куракин	14.09.1626 (77)
Богородичный Кузьмин м-рь	м.д. Григорий Петрович Акинфов	21.09.1626 (92)
Макарьев Желтоводский м-рь	ст. кн. Иван [Петрович] Пронский	21.09.1626 (95)
ц-вь св. Николая Зарайского	кн. Федор Волконский	1.10.1626 (97)
Макарьев Желтоводский м-рь	м.д. Степан [Осипович] Караулов	7.10.1626 (103)
Троице-Сергиев м-рь	Иван Дашков	12.10.1626 (104)
Макарьев Унженский м-рь	д. Федор [Никитич] Апраксин	18.12.1626 (116)

²⁸ В квадратных скобках здесь и далее приводятся отчества челобитчиков, не названные в документе и восстановленные по другим источникам.

Кирилло-Белозерский м-рь	Кн. Федор Щербатый	29.01.1627 (122)
Соловецкий м-рь	м.д. Михаил [Игнатьевич] Новосильцев	18.02.1627 (124)
Макарьев Желтоводский м-рь	Иван Зюзин	19.02.1627 (125)
Анофриев Звенигородский м-рь	стр. Богдан [Алексеевич] Голохвастов	18–26.02.1627 (127)
Соловецкий м-рь	ст. Тимофей [Алексеевич] Собакин	5.03.1627 (128)
Соловецкий м-рь	в.д. Иванис [Федорович] Болтин	11.03.1627 (132)
Соловецкий м-рь	ст. Иван Михайлович Новосильцев	13.03.1627 (133)
Соловецкий м-рь	м.д. Василий Федорович Янов	15.03.1627 (136)
Соловецкий м-рь	кн. Иван Барятинский	17.03.1627 (135)
Соловецкий м-рь, Макарьев Желтоводский м-рь, Макарьев Унженский м-рь	м.д. Фома [Иванович] Квашнин	19.03.1627 (137)
Соловецкий м-рь	ст. Василий [Иванович] Нагой	21.03.1627 (139)
Соловецкий м-рь	Никифор Плещеев	17.04.1627 (146)
Соловецкий м-рь	м.д. Иван Полуектович Колычев	17.04.1627 (149)
ц-вь св. Николая Зарайского	Иван Есипов	3.05.1627 (155)
Соловецкий м-рь	ст. Владимир Михайлов Новосильцев	3.05.1627 (156)
ц-вь св. Николая Зарайского	м.д. Андрей [Васильевич] Вольнский	9.05.1627 (161)
Костромской Ипатьевский м-рь	м.д. Иван Нелюбов Огарев	12.05.1627 (162)
Соловецкий м-рь	кн. Андрей Масальский	12.05.1627 (163)
ц-вь Богоявления в Костроме (Феодоровская икона Божьей матери)	м.д. Григорий Петрович Акинфов	29.05.1627 (168)

Соловецкий м-рь	м.д. Григорий [Несмеянов] Зловидов	31.05.1627 (172)
Никола-Радовицкий м-рь	стр. Василий [Григорьевич] Ляпунов	6.06.1627 (176)
Макарьев Желтоводский м-рь	м.д. кн. Борис [Андреевич] Хилков	13.06.1627 (177)
Владимирский Рождественский м-рь	м.д. Петр [Никитич] Апраксин	15.06.1627 (178)
Спасо-Ярославский м-рь	м.д. Петр [Гаврилович] Чириков	9.07.1627 (183)
Макарьев Унженский м-рь	д. Емельян Евсевьев	9.07.1627 (184)
Коломенский Голутвин м-рь	стр. Яков [Семенович] Беклемишев	10.07.1627 (185)
Коломенский Голутвин м-рь	м.д. Иван Семенович Беклемишев	22.07.1627 (191)
Макарьев Унженский м-рь	Софон Иванович Зубов	29.07.1627 (196)
Соловецкий м-рь	м.д. Василий [Васильевич] Шарапов	3.08.1627 (201)
ц-вь св. Николая Можайского, Пафнутиев-Боровский м-рь	д. Никита Леонтьев	15.08.1627 (212)
Макарьев Желтоводский м-рь	ст. Дмитрий [Григорьевич] Очин-Плещеев	24.08.1627 (217)
Макарьев Желтоводский м-рь	Федор Плещеев	30.08.1627 (220)
Кирилло-Белозерский м-рь	ст. Федор [Григорьевич] Очин-Плещеев	7.09.1627 (226)
ц-вь св. Николая Зарайского	Иван Измайлов	11.09.1627 (227)
Троицкий Белопесочный м-рь	Александр [Данилович] Леонтьев	4.11.1627 (241)
Макарьев Калязинский м-рь	м.д. Никита [Наумович] Беглецов	2.01.1628 (248)
Псковский Печерский м-рь	м.д. Постник [Петрович] Кологривов	5.01.1628 (250)

Макарьев Желтоводский м-рь	м.д. Иван [Иванович] Старого-Милюков	7.01.1628 (249)
Николо-Вяжицкий м-рь	м.д. Никита [Васильевич] Вышеславцев	29.01.1628 (256)
ц-вь Николая Можайского, Пафнутиев-Боровский м-рь, Иосифо-Волоцкий м-рь, Бундырев Алексинский м-рь	м.д. Гаврило [Иванович] Бобрищев-Пушкин	14.02.1628 (259)
Пафнутиев-Боровский м-рь	д. Никита Леонтьев	26.02.1628 (264)
ц-вь св. Николая Зарайского	ст. Роман [Федорович] Боборыкин	5.03.1628 (266)
Соловецкий м-рь	м.д. Иван Юрьевич Нелединский	7.03.1628 (268)
Соловецкий м-рь	в.д. Андрей [Лыкин] Шепелев	12.03.1628 (270)
Соловецкий м-рь	м.д. Федор [Михайлович] Извольский, ст. Тимофей [Иванович] Стрешнев, стр. Сила [Макарьевич] Бахтеев, Кузьма [Максимович] Ушаков	22.05.1628 (283)
Макарьев Желтоводский м-рь	стр. Никита Борисович Доможиров	25.05.1628 (286)
Соловецкий м-рь	м.д. Борис [Тимофеевич] Овцын	7.06.1628 (296)
Троице-Сергиев м-рь (икона св. Николы Бородинского), Спасо-Ефимиев Суздальский м-рь	стр. Семен [Яковлевич] Молвянинов	8.07.1628 (306)
Пафнутиев-Боровский м-рь	м.д. кн. Никита [Михайлович] Мезецкий, м.д. кн. Роман [Михайлович] Мезецкий, м.д. кн. Андрей [Дмитриевич] Мезецкий	Конец июля – начало августа 1628 г. (307)

Пафнутиев-Боровский м-рь	ст. кн. Григорий [Васильевич] Мезецкий ст. кн. Фома [Дмитриевич] Мезецкий	Конец июля – начало августа 1628 г. (308)
Пафнугтьев-Боровский м-рь	Василий Безобразов, Иван Безобразов	Конец июля – начало августа 1628 г. ²⁹ (309)
ц-вь св. Николая Зарайского	м.д. Никифор Истомина Сунбулов	4–8.08.1628 (317)
Успенский Ванижский м-рь	м.д. Григорий [Меньшого] Волинский	8.08.1628 (318)
Кирилло-Белозерский м-рь	стр. Федосий [Афанасьевич] Философов	19.08.1628 (322)
Воскресенский Новоторжский м-рь	м.д. Иван Степанович Урусов	3.09.1628 (326)
Николо-Белёвский м-рь	Иван Давыдов	7.12.1628 (343)
Спасо-Ярославский м-рь	д. Иван [Федорович] Варганов	26.12.1628– 10.01.1629 (346)
Соловецкий м-рь	м.д. Андрей [Афанасьевич] Волохов	27.02.1629 (356)
ц-вь Николая Можайского	Иван Чичерин	4.03.1629 (357)
Троице-Сергиев м-рь	д. Василий Яковлев	5.03.1629 (358)
Борисоглебский Ростовский м-рь	м.д. Федор [Петрович] Неелов	8.03.1629 (359)
Макарьев Желтоводский м-рь	м.д. Леонтий [Салтанов] Шейдяков	16.04.1629 (362)
Соловецкий м-рь	м.д. Меньшой [Афанасьевич] Стрешнев	25.04.1629 (364)
Соловецкий м-рь	кн. Лев Волконский	19.05.1629 (385)

²⁹ Князя Мезецкие и Безобразовы били челом об отпуске для участия в похоронах боярина кн. Д.И. Мезецкого, который 27 июля 1627 г. был еще жив и руководил Пушкарским приказом. 22 августа 1627 г. это ведомство возглавлял уже боярин М.Б. Шейн (см.: *Лисейцев Д. В., Рогожин Н. М., Эскин Ю. М.* Приказы Московского государства XVI–XVII вв. Словарь-справочник. М.; СПб., 2015. С. 148). Следующие челобитные столбца датированы началом августа 1627 г. По всей вероятности, кн. Д.И. Мезецкий умер в конце июля – начале августа 1627 г., хотя Боярская книга 1627 г. относит его кончину к более позднему времени – 1628/29 г. (см.: Боярская книга 1627 г. / под ред. В.И. Буганова. Сост. М.П. Лукичев, Н.М. Рогожин. М., 1986. С. 21).

ц-вь Успения в Рыжкове (Боровский уезд), ц-вь св. Николая (Оболенск)	кн. Алексей Долгорукий	6.06.1629 (398)
Галицкий Переславль-Залесский м-рь	Иван Бутурлин	29.06.1629 (413)
Макарьев Калязинский м-рь	Иван Урусов	18.07.1629 (427)
Свенский Брянский м-рь	м.д. Петр [Матвеевич] Безобразов	27.07.1629 (424)
Пафнутиев-Боровский м-рь	д. Никита Леонтьев	9.08.1629 (437)
Макарьев Унженский м-рь	м.д. Воин [Лукиянович] Корсаков	30.08.1629 (452)
ц-вь Успения в Рыжкове (Боровский уезд), ц-вь св. Николая (Оболенск)	м.д. кн. Богдан [Федорович] Долгорукий	8–10.09.1629 ³⁰ (457)
Макарьев Унженский м-рь	м.д. [Иван Петрович] Хомяков-Языков	? ³¹ (472)

в.д. — выборный дворянин;
 д. — дьяк;
 д.д. — думный дьяк;
 кн. — князь;
 м.д. — московский дворянин;

м-рь — монастырь;
 св. — святой;
 ст. — стольник;
 стр. — стряпчий;
 ц-вь — церковь.

Приложение 2

1626 г., около 30 июля. Челобитная московского дворянина Ивана Семеновича Беклемишева об отпуске его в коломенскую вотчину для освящения построенного им, взамен оскверненного запорожскими казаками, храма святого Николая

«Царю государю и великому князю Михаилу Федоровичю всеа Руси бьет челом холоп твой Ивашка Семенов сын Беклемишев. Вотчинка, государь, у меня, у холопа твоего, в Коломен-

³⁰ Датируется по пометам на соседних листах столбца.

³¹ Последняя челобитная в деле сохранилась лишь фрагментарно, прочесть удается лишь фамилию челобитчика и название монастыря; помета на обороте челобитной не сохранилась.

скам уезде, и в той, государь, вотчинке у меня, у холопа твоего, ваша государьская богамоля, храм Никола Чюдотворец. И как, государь, шел Саодашной с черкасы, и черькасы, государь, тот храм розарили без аstatку, и осквернили, и тот, государь, храм Николы Чюдотворца, ваша государьская богамоля, по се места разорен стаит и не свещен. Милосердый государь царь и великий князь Михайла Федорович всеа Руси, пожалуй меня, холопа³², вели, государь, меня отпустить тот храм Николы Чюдотворца, ваша государьская богамоля, строить и осветить. Царь, государь, смилуйся, пожалуй³³.

(РГАДА. Ф. 210. Оп. 9. Д. 56. Л. 43)

Литература

- Барсуков, А.П.* Списки городских воевод и других лиц воеводского управления Московского государства XVII столетия по напечатанным правительственным актам. М.: Кучково поле, 2010. 688 с.
- Боярская книга 1627 г. / под ред. В.И. Буганова. Сост. М.П. Лукичѳв, Н.М. Рогожин. М.: Институт истории СССР АН СССР, 1986. 208 с.
- Буссов, К.* Московская хроника 1584–1613 гг. // Хроники Смутного времени. М.: Фонд Сергея Дубова, 1998. С. 9–162.
- Веселовский, С.Б.* Дьяки и подьячие XV–XVII вв. М.: Наука, 1975. 608 с.
- Горсей, Дж.* Записки о России. XVI – начало XVII в. М.: Издательство МГУ, 1990. 287 с.
- Демидова, Н.Ф.* Служилая бюрократия в России XVII в. 1625–1700. Биографический справочник. М.: Памятники исторической мысли, 2011. 720 с.
- Дневник Марины Мнишек. СПб.: Дмитрий Буланин, 1995. 199 с.
- Козляков, В.Н.* Московское и уездное дворянство поколения Смуты // Российская история. 2012. № 5. С. 64–81.
- Лисейцев, Д.В.* Приказная система Московского государства в эпоху Смуты. М.; Тула: Гриф и К°, 2009. 788 с.
- Лисейцев, Д.В., Рогожин, Н.М., Эскин, Ю.М.* Приказы Московского государства XVI–XVII вв. Словарь-справочник. М.; СПб.: Институт российской истории РАН; Российский государственный архив древних актов; Центр гуманитарных инициатив, 2015. 303 с.

³² Слово *своего* пропущено.

³³ На обороте помета: «Государь пожаловал, велел его отпустить для освящения церкви с сроком. 134-го июля в 30 день дьяком думному Федору Лихачеву да Михаилу Данилову. Государь царь и великий князь Михайло Федорович всеа Руси пожаловал, велел его отпустить для освящения церкви с сроком. Дьяк Василей Волков. Записать 3 недели».

- Маржерет, Ж.* Состояние Российской империи. Ж. Маржерет в документах и исследованиях: (Тексты, комментарии, статьи). М.: Языки славянских культур, 2007. 552 с.
- Материалы по истории Нижегородского края конца XVI – первой четверти XVII века. Ч. 2. М.: Древлехранилище, 2015. 959 с.
- Новый летописец // Хроники Смутного времени. М.: Фонд Сергея Дубова, 1998. С. 263–410.
- Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском архиве министерства юстиции. Кн. 11. СПб.; М., 1899. 592 с.
- Повесть о Земском соборе 1613 года // Вопросы истории. 1985. № 5. С. 90–94.
- Правящая элита Русского государства IX – начала XVIII в.: Очерки истории. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. 547 с.

В.Б. Перхавко (ИРИ РАН)

Книжники из торговой среды Москвы XVI–XVII веков

***Аннотация:** Главное наблюдение сделано на основе привлечения и анализа письменных материалов, свидетельствующих об отношении торговых людей к книжности в качестве авторов, составителей и переписчиков памятников письменности. Эти материалы говорят о том, что к литературному сочинительству в XVI–XVII вв. были причастны не только представители белого и черного духовенства, но и светские люди, в том числе из торговой среды. Наряду с созданием текстов «хожений» они участвовали в составлении других памятников древнерусской литературы.*

***Ключевые слова:** торговые люди, купцы, древнерусская культура, город, Средневековье, хожения*

V.B. Perkhavko

Scribes from the Trading Environment of Moscow of the 16th – 17th Centuries

***Annotation:** The main observation made on the basis of attracting and analyzing written materials testifying to the attitude of the of Moscow to books as authors, drafters and scribes of written monuments. These materials indicate that to literary writing in the XVI–XVII centuries. Not only representatives of the white and black clergy were involved, but also secular people, including those from the trading environment. Along with the creation of texts of pilgrim way, they participated in the compilation of other monuments of ancient russian literature.*

***Keywords:** Trading people, Merchants, Ancient russian culture, Town, Middle ages, Pilgrimages*

Культурный уровень средневекового русского купечества до сих пор остается недостаточно изученным как в отечественной, так и в зарубежной историографии. Основное внимание исследователи уделяют его социальному статусу и профессиональным занятиям. Между тем представляется немаловажным определить место и роль торговых людей в развитии русской культуры эпохи Средневековья и раннего Нового времени. Рассмотрим данную проблему на основе привлечения и анализа письменных материалов, свидетельствующих об от-

ношении торговых людей Москвы XVI–XVII вв. к книжности в качестве авторов, составителей и переписчиков памятников письменности.

1. Купеческие хождения

Еще с IX–XIII вв. древнерусские гости посещали далекие страны Европы и Азии, добирались даже до Северной Африки. Их деловые поездки, связанные порой с выполнением дипломатических поручений, в эпоху Средневековья проходили порой мимо православных святынь Царьграда и Афона, Палестины и Египта¹. И, будучи людьми любознательными и религиозными, живя не только торговыми заботами, они, очевидно, находили время для их посещения. Но мало кто из них изложил свои впечатления на бумаге. Нередко паломничества по святым местам совершались по обету, в связи с кончиной близкого человека, для искупления земных грехов². Жанр купеческих хождений (хождений) зародился в XV в. под воздействием знакомства торговых людей с описаниями путешествий по святым местам паломников из среды духовенства (прежде всего монашества)³. Некоторые из них делали путевые заметки, другие же надеялись на свою память.

Московские купцы XVI–XVII вв., выезжавшие в страны Востока, часто выполняли поручения Казенного и Посольского приказов. Казна поручала им продавать ценные казенные товары (прежде всего, пушнину) и делать закупки для царского двора. Кроме того, внешнеполитическое ведомство средневековой России использовало их в качестве дипломатических агентов, гонцов и информаторов. После возвращения купцов из заморских странствий в Посольском приказе на основе их опроса составлялись отчеты с описаниями дальних стран – «скаска». Наряду с более ранними материалами эти «скаска» затем использовались

¹ См.: Перхавко В. Б. Русские купцы на Святой земле // Вестник церковной истории. 2016. № 3/4 (43/44). С. 284–301.

² Житнев С. Ю. История русского православного паломничества в X–XVII веках. М., 2007.

³ В первую очередь «Хождение игумена Даниила» (начало XII в.).

и самими путешественниками, и редакторами-книжниками при составлении хождений. Таким образом, отчеты и дневниковые записи купцов-путешественников в первую очередь оседали в архивах Казенного и Посольского приказов, где с них могли делать копии, являвшиеся основой для создания произведений своеобразного литературного жанра — хожений (хождений).

Описания поездок московских торговых людей эпохи Средневековья в Палестину и на Синай, совершавшиеся на протяжении нескольких столетий, недостаточно изучены в социально-профессиональном плане в отечественной и зарубежной историографии. Речь идет о трех дошедших до нас купеческих хожениях второй половины XVI — первой половины XVII в.: Хожении Василия Познякава (1558—1561 гг.); Хожении Трифона Коробейникова по святым местам Востока (конец XVI в.); Хожении купца Федота Котова в Персию.

Какие личные впечатления от посещения Святой земли и других стран Востока остались у выходцев из купеческой среды? Что было общего и чем отличались от аналогичных сочинений, составленных представителями духовенства, хожения русских купцов XVI—XVII столетий?

Поскольку маршрут из Руси в Царьград был хорошо известен многим купцам, торговавшим с Византией, а затем с Турцией, авторы хождений XVI—XVII вв. и приложившие руку к их созданию редакторы-компиляторы не считали необходимым описывать его, начиная свое повествование обычно с плавания по Средиземному морю (Трифон Коробейников) либо даже с берегов Палестины (Василий Позняков).

«Хожение Василия Познякава».

Московские власти использовали представителей купечества для закупки необходимых казне товаров, привлекали их к государственной службе. Происходивший из Смоленска, купец-москвич Василий Позняков (другие варианты написания его фамилии в источниках: Поздняков, Поздяков) в 1558 г. по поручению Ивана IV направился из Москвы как участник посольства с деньгами и грамотой для православного духовенства Синай. Его странствия по святым местам длились до 1561 г. и проходили через Царьград, Александрию, Каир,

монастыри Синайской горы, Иерусалим. По пути на Восток на территории Великого княжества Литовского у Познякова отобрали ценные товары (240 соболиных шкурок) и часть денег (300 золотых монет), но он продолжил путешествие. Отличавшийся наблюдательностью купец составил интересное описание своей поездки, воспользовавшись, по наблюдениям литературоведов, не только собственными впечатлениями, но и книжными заимствованиями⁴. С. Ю. Житенев даже озаглавил главу, посвященную ему, «Царское посольство во главе с купцом Василием Позняковым»⁵.

«Хожение Василия Познякова», дошедшее до нас в 9 списках XVI–XVII вв., композиционно состоит из 2 частей: в 1-й описываются Каир и святыни Синая, а 2-я озаглавлена «Сказание о святем граде Иеросалиме, где ходил Господь наш Иисус Христос»⁶. Прослеживается текстологическая связь его «Хожения» с греческим проскинитарием (путеводителем для паломников по святым местам Востока) «Поклоненье святого града Иерусалима», переведенным, согласно гипотезе А. А. Решетовой, на русский язык в 1531 г.⁷ В начальной части «Хожения Василия Познякова» повествование ведется от третьего лица: «А приход их — первое, пришли во Египет к папе и Патриарху Иакиму Александрийскому»⁸. Это лишь одно из свидетельств литературного редактирования описания путешествия, проделанного, возможно, в Посольском приказе. Но в «Хоже-

⁴ Хождение купца Василия Познякова по Святым местам Востока / под ред. Х. М. Лопарева // Православный палестинский сборник (далее — ППС). СПб., 1887. Т. 6. Вып. 3; Голубцова М. А. К вопросу об источниках древнерусских хождений в св. землю // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских (далее — ЧОИДР). 1911. Кн. 4. С. 1–78; Адрианова-Перетц В. П. Путешествия XVI в. // История русской литературы. М.; Л., 1945. Т. 2. Ч. 1. С. 512–514; Белоброва О. А. Позняков Василий // Словарь книжников и книжности Древней Руси (далее — СкиКДР). Л., 1989. Вып. 2. Ч. 2: Л–Я. С. 296–297; Библиотека литературы Древней Руси (далее — БЛДР). Т. 10. СПб., 2000. С. 48–93 (текст), 569–578 (комментарии); Seemann K. D. Die altrussische Wallfahrtsliteratur. S. 281–288, 436, 451.

⁵ Житенев С. Ю. Указ. соч. С. 309–320.

⁶ См. последнее издание этого хождения: БЛДР. СПб., 2000. Т. 10. С. 48–93.

⁷ Решетова А. А. Древнерусская паломническая литература XVI–XVII веков (история и поэтика). Рязань, 2006.

⁸ БЛДР. Т. 10. С. 48.

нии Василия Познякава» отложились и его личные впечатления от посещения Святой земли.

Вот одно из библейских мест Палестины, которое привлекло внимание купца-дипломата и паломника. У южной стены Старого города Иерусалима, между Мусорными (Навозными) и Сионскими воротами, на месте холма Офел (сам холм был скрыт еще во времена царя Соломона) расположена древнейшая часть Иерусалима – Город Давида, который был построен на террасах при первых иудейских царях. Именно там находятся Силоамская купель и источник Гихон (его именуют также Эйн Рогель), расположенный в русле ручья Кедрон. Поскольку, по преданию, Богородица приходила сюда стирать, источник Гихон известен еще как «Фонтан Марии». Он струится в пещере, разделенной на два грота, в которые ведут последовательно 15, а затем еще 17 ступеней. Сегодня над Силоамским прудом возвышается минарет мечети, возведенной на месте древнего христианского храма. Повествуя о Силоамской купели, откуда в Иерусалим привозили и продавали питьевую воду, Позняков обратил внимание на проблему водообеспечения одного из самых древних городов мира. Бедные его жители употребляли только дождевую воду, которую собирали с плоских крыш домов по желобам в каменные колодцы⁹. О стоялой и даже гнилой воде Палестины не раз упоминали Н.В. Берг, П.А. Вяземский, А.Н. Муравьев и другие русские люди, путешествовавшие по Святой земле гораздо позже, в XIX в.¹⁰ Как и в XV в. Василий-гость, автор хождения в Малую Азию и на Ближний Восток, дотошный счетовод Позняков в «Сказании о святом граде Иеросалиме», приводит точные размеры Храма Гроба Господня (120×50 сажень), указывает число лампад, паникадил, ступеней, столбов, сравнивает ариан и абиссинцев, плясавших с бубнами во время службы, с русскими скоморохами и называет их (как, впрочем, и несториан, армян, коптов, маронитов)

⁹ БЛДР. Т. 10. С. 88; ЧОИДР. 1884. Кн. 1. С. 30.

¹⁰ См.: Святые места вблизи и издали. Путевые заметки русских писателей I половины XIX в. / сост. К. Ургузова. М., 1995. С. 190, 273; *Берг Н.В.* Иерусалим. М., 1997. С. 78.

еретиками¹¹. Примечательно, что гость Василий, посетивший Святую землю столетием раньше, в отличие от Познякава, не обличал их в еретических обрядах.

В «старом Египте» (так именовали тогда на Руси Каир) на Познякава и его спутников произвела впечатление «большая церковь святыи страстотерпец Георгий, монастырь девич», где «на левой руки написан образ Георгий чудотворец, за решеткою меденою» (согласно «Хожению Трифона Коробейникова», икона великомученика Георгия находилась с правой стороны). Как отметил далее Позняков, «многа же чудеса и исцеления бывають от того образа, и исцеляет бо турок и арапов и латынян, не токмо христиан единех, но всех невозбранно»¹². Другими христианскими храмами в Каире в то время владели «еретики ковити (копты. — В.П.)»: «А в церквах у них образы и алтари есть. А крещения у них нет; обрезаютца по старому закону»¹³. Среди немногочисленного тогда населения Каира Позняков упоминает и цыган.

Из Каира Позняков и его спутники отправились верхом на верблюдах (по двое), уплатив за провоз по золотой монете с каждого человека. На одного верблюда навьючивали также взятые в дорогу продукты и воду в кожаных мехах, весившие не менее 10 пудов, и около трех пудов хлеба. Арабы кормили верблюдов, которые могли обойтись без воды целых три дня, сухими бобами¹⁴. Путь участников царского посольства к Синайской горе (горе Моисея) лежал мимо побережья Красного («Чермного») моря. Позняков так описал Синайскую гору: «Гора же та вельми высока, облака небесная ходять по воздуху ниже горы и трутца по горы. А ветер на горе велик вельми и студь велика добре». Побывав на Синае, Позняков сравнивал орнаментированный пол храма Преображения, вымощенный белым и синим мрамором, с узорчатой камкой (шелковой тканью). Этот храм разрешалось посещать только в новой либо чистой одежде, вымыв ноги и сняв сапоги и «попучи» (башма-

¹¹ ЧОИДР. 1884. Кн. 1. С. 21–23; БЛДР. Т. 10. С. 70, 72.

¹² Там же. С. 8.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 9.

ки). Входить туда можно было босыми либо в суконных чулках (данное свидетельство присутствует и в более позднем «Хожении Трифона Коробейникова»)¹⁵. В Синайском монастыре Позняков насчитал 25 церквей и приделов, 300 каменных келий и 90 монахов, в большой церкви — 12 каменных столбов и 50 паникадил. По 200 арабов, выходцев из тех 400 семей, которых Юстиниан расселил вокруг монастыря, ежедневно приходили к стенам, требуя от иноков дань продуктами (пшеничной мукой, солью, маслом, луком). Если же получали отказ, старцев, выходявших за монастырские стены, арабские подростки забрасывали камнями¹⁶.

В Синайском монастыре внимание Познякова привлекли также водопровод, с помощью которого по каменным трубам доставлялась вода для полива виноградника, и сам монастырский «сад же бе велми хорош и велик, и много в нем винограду, (миндалю, добавляет Трифон Коробейников), и груш, и яблук; груш же мы не видели таковых великих и сладких ни в котором царстве»¹⁷.

Напротив Синайской горы расположена гора св. Екатерины, где паломники давно уже поклонялись мощам великомученицы Екатерины. Выйдя с фонарем за четыре часа до рассвета, Позняков и его спутники к полудню добрались пешком до вершины легендарной горы Моисея. Над входом в придел Неопалимой Купины Преображенской церкви в монастыре св. Екатерины на Синае, согласно информации Познякова, было помещено резное изображение 12 важнейших христианских праздников, где «вставляван рыбей зуб»¹⁸. Вообще-то, «рыбим зубом» на Руси издавна называли моржовую кость. Но в данном случае речь идет, быть может, об инкрустации из слоновой кости.

Далее путникам потребовалось три дня, чтобы добраться на верблюдах в небольшой портовый город на Красном море — Раифу, в трех месяцах морского пути от которой на-

¹⁵ ЧОИДР. 1884. Кн. 1. С. 12; Записки русских путешественников XVI—XVII вв. С. 61.

¹⁶ Там же. С. 13.

¹⁷ Там же. С. 14.

¹⁸ Там же. С. 12.

ходилась Индия. Там Позняков и его спутники сделали еще пару наблюдений торгового характера: «Корабли же в Раифе на Чермном море деланы без железного гвоздя, шиты веревками финиковыми; а осмаливаны серою горячею, а не смолою; а гвоздия железного потому в караблех нет, что в мори камени магниту много, и горы все магнит камень, и железо из корабле к себе привлекает. Видехом же на Чермном море в корабли привезли из Ындеи гости 2 вола индейских черны, а промежу рог сядет человек, а в длину рог 5 пядей, а около его 3 пяди» (эта информация практически дословно была заимствована позже при составлении «Хождения Трифона Коробейникова») ¹⁹.

Позняков во время дальнего путешествия не только познал много нового для себя, но и информировал Александрийского патриарха Иоакима об особенностях церковной службы в Русской православной церкви: «... У нашего государя в Московском царстве святых церквей безчисленно много, а пение в них божественное по вся дни не во едино время, но вся часы. Есть, господине, церквы ружьные, что поют в них в перьвом часу утренью божественную литургию, а в ыных утренью с полунощи, а литургию на третьем часу дни, а в ыных утренью пред зарею, а литургию на четвертом часу дни и на пятом, а вечерню потому же рано и поздно» ²⁰. Беседа в Каире с патриархом Александрийским, гости из Москвы сообщили ему, что русский царь запрещает евреям въезжать в Россию и торговать там.

В «Хождение Василия Познякава» включены апокрифические рассказы (в одном из них повествуется о чуде с александрийским патриархом Иоакимом) и легенды, частично восходящие к библейским сюжетам (например, о деяниях пророка Моисея и о пророке Илье) и услышанные участниками царского посольства на Святой земле. К сожалению, в сохранившихся списках «Хождения Василия Познякава» отсутствует концовка его сочинения.

¹⁹ ЧОИДР. 1884. Кн. 1. С. 15–16; Записки русских путешественников XVI–XVII вв. С. 66.

²⁰ БЛДР. Т. 10. С. 50.

В марте 1571 г. для московского купца Семена Борзунова оформили царскую грамоту турецкому султану Селиму II для беспрепятственного пропуска на Афон и Синай. Выхал туда он вместе с посланником Андреем Кузьминским в апреле того же года и добирался через Стамбул. В Кремле Борзунов получил наказную память и роспись милостыни, которую он должен был раздать православным иерархам и монастырям²¹. К сожалению, он не составил описание своих странствий по святым местам Царьграда, Афона и Синая.

«Хождение Трифона Коробейникова».

Еще одному московскому торговому человеку Трифону Коробейникову приписывается «Хождение», содержащее описания христианских реликвий Царьграда, Афона, Палестины, Сирии, Египта, частично заимствованные из «Хождения Василия Познякава»²². В архивохранилищах России насчитывается около 400 списков «Хождения Трифона Коробейникова»²³. «Трифона Коробейникова, московского купца, с товарищи, путешествие во Иерусалим, Египет и к Синайской горе в 1583 г.», выпущенное «для пользы общества» в Санкт-Петербурге в 1783 г. В.Г. Рубаном, выдержало к 1888 г. свыше 30 переизданий, выходявших массовыми тиражами²⁴. Так, на протяжении трех столетий это паломническое сочинение стало любимой книгой русских читателей.

И.Е. Забелин, опубликовав в 1884 г. текст хождения Василия Познякава, пришел к выводу, что именно оно лежит

²¹ Россия и греческий мир в XVI веке: В 2 т. / отв. ред. С.М. Каштанов; Подгот. к публ. С.М. Каштанова, Л.В. Столяровой, Б.Л. Фонкича. Т. 1. М., 2004. № 141–143. С. 289–293, 315.

²² Автором использованы следующие издания текстов этого хождения: Второе хождение Трифона Коробейникова, с предисл. С.О. Долгова // ЧОИДР. 1887. Кн. 1. С. 1–18; Хождение Трифона Коробейникова / под ред. Х.М. Лопарева // ППС. 1889. Т. 9. Вып. 27; Записки русских путешественников XVI–XVII вв. / сост., подг. текстов, коммент. Н.Н. Прокофьева, Л.И. Алехиной (Серия «Сокровища древнерусской литературы»). М., 1988. С. 23–67.

²³ Белоброва О.А. Коробейников Трифон // СКИКДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 490–491; Житенев С.Ю. Указ. соч. С. 321–330.

²⁴ Федорова И.В. «Хождение Трифона Коробейникова» в изданиях XVIII в. // Труды Отдела древнерусской литературы (далее –ТОДРЛ). СПб., 2004. Т. 55. С. 358–364.

в основе сочинения Трифона Коробейникова, а «самостоятельного рассказа о путешествии Трифона Коробейникова вовсе не существует»²⁵. Мнение И. Е. Забелина поддержали Х. М. Лопарев, В. П. Адрианова-Перетц, И. Ю. Крачковский, Б. М. Данциг, О. А. Белоброва и др.²⁶ Стали даже распространяться версии о том, что Коробейников в первый раз не доехал до Палестины, а на Синае и вовсе не бывал. Но еще в 1881 г. была опубликована «просительная грамота» 1693 г. Синайского архиепископа, который предлагал русским властям «послать двух-трех бояр поклониться святым местам, где ходил сам Господь и даны были Моисею скрижали завета». Далее в этой грамоте следует ссылка на одну из поездок русских людей в XVI в.: «Так некогда и благочестивый прадед царский Иоанн Васильевич присылал на Синай с своим жалованием гостя Трифона Коробейникова и Федора стрельца»²⁷. В 1988 г. Н. И. Прокофьев привел еще документальное подтверждение факту путешествия Трифона Коробейникова в Палестину, Египет и Синай в 1583—1584 гг., обнаруженное им в РГАДА: запрос царя Алексея Михайловича в Посольский приказ о путешествии Трифона Коробейникова и ответ думного дьяка Михаила Волошенкова царю, из которого явствует, что Трифон Коробейников в означенное время совершил поездку на Святую землю²⁸.

²⁵ *Забелин И. Е.* Послание царя Ивана Васильевича к Александрийскому Патриарху Иоакиму с купцом Васильем Позняковым и Хождение купца Позняка в Иерусалим и по иным святым местам 1558 года // *ЧОИДР*. Кн. 1. М., 1884. С. VII.

²⁶ *Леонид [Кавелин], архим.* Иерусалим, Палестина и Афон по русским паломникам XIV—XVI вв. // *ЧОИДР*. 1871. Кн. 1. С. 30—59, 100—110; *Забелин И. Е.* Послание царя Ивана Васильевича к Александрийскому Патриарху Иоакиму с купцом Васильем Позняковым... С. VII—XII; *Адрианова-Перетц В. П.* Путешествия XVI в. // *История русской литературы* / под ред. А. С. Орлова, В. П. Адриановой-Перетц и Н. К. Гудзия. Т. 2. Ч. 1. М.; Л., 1945. С. 514—515; *Данилов В. В.* О жанровых особенностях древнерусских «хождений» // *ТОДРЛ*. Т. 18. М.; Л., 1962. С. 21—37; *Seemann K. D.* Die altrussische Wallfahrtsliteratur. S. 288—297.

²⁷ *Каптерев Н.* Русская благотворительность Синайской обители // *Чтения в Обществе любителей духовного просвещения*. М., 1881. Октябрь-ноябрь. С. 402.

²⁸ *Прокофьев Н. И.* Литература путешествий XVI—XVII веков // *Записки русских путешественников XVI—XVII вв.* М., 1988. С. 15.

Затем А.А. Опарина (Решетова) проделала сравнительно-текстологический анализ всего круга памятников, связанных с хождением Трифона Коробейникова²⁹. В результате частичное авторство, а не только составительство Трифона Коробейникова, подтвердилось. По мнению Решетовой, «во многом благодаря данным фактическим трансформациям, “Хождение” Коробейникова обрело большую, по сравнению с сочинением Познякова, логичность повествования и ясность изложения и нередко производит впечатление текста, в большей степени внушающего доверие, нежели Позняковские записки». «Они, – продолжает исследователь-литературовед, – полностью согласованы с краткой, точной и деловитой манерой описания, свойственной классическим образцам жанра древнерусских хождений... В процессе чтения, осмысления содержания памятника-источника и создания собственного описания составитель Коробейниковского “Хождения” подмечал “ошибки” своего предшественника; именно их он стремился “исправить” исходя из собственного понимания контекста»³⁰. Вместе с тем, рассказывая о 13-дневном путешествии Коробейникова со спутниками в 1582 г. из Иерусалима в Египет в составе свиты патриарха Иерусалимского Софрония и приеме их в Каире патриархом Александрийским Сильвестром, составитель «Хождения Трифона Коробейникова» вводит нас в заблуждение. В действительности такое путешествие в XVI в. совершил не он, а Василий Позняков (1558 г.)

Во втором хождении Трифона Коробейникова (1593 г.) подробно описан постоянный двор в турецком г. Хапсте (Апсте), недалеко от Эдирне (Адрианополя): «Да тут же зделаны полаты великие для приежих людей, а станет в одной полате человек 50

²⁹ *Опарина А.А.* Сравнительно-текстологический анализ сочинений Древней Руси: Опыт исследования памятника конца XVI столетия «Хождения купца Трифона Коробейникова по святым местам Востока». Киров, 1998; *Она же.* К проблеме автора и времени создания «Хождения купца Трифона Коробейникова по святым местам Востока» // Герменевтика древнерусской литературы. Вып. 11. М., 2004. С. 869–886.

³⁰ *Решетова А.А.* Древнерусская паломническая литература XVI–XVII веков (история и поэтика). С. 290–291.

и с лошадами; и тем людям дают ести на день двжды — с утра 4-м человеком на блюдо патоки да по хлебцу человеку, а вечерне каша хлебати, да в каше на человека по кости мяса, да блюда наши крутые, пшена сорочинского, с коровьим маслом; а лошадем ячмени по мере»³¹. Купцов и прочих путешественников, их лошадей там бесплатно кормили в течение трех дней.

Добравшись до Ближнего Востока, Трифон Коробейников, как и ранее Василий Позняков, путешествовал по Палестине и Синаю на верблюдах. Если Позняков употребляет по отношению к сборам, взимавшихся турецкими властями с паломников, только термин «мыто», то в «Хожении Трифона Коробейникова» также используется слово «тамга». Путешествуя по Синаю, Коробейников, как и Позняков, обратил внимание на разведение там рябых индеек, а, по словам пророка Давида, «мясо тех птиц сладчае всех мяс» (заимствовано, скорее всего из Хождения Познякова («а мяса нет сладчае тех птиц»)³². Но далее в Хождении Трифона Коробейникова приведены сведения о страусах, отсутствующие в сочинении Василия Познякова: «Да туто ж около Синайского монастыря водится птица струфокамил или струц: высоту человеку в плеча; а глава у нее аки утечья, а у ног копыта на двое, а ноги долги, аки у жаравля, а крыле у нее что кожаные; а ходит по земли, а летает мало, хто ея роздразнит, и она бьет копытом, каменем»³³. Лист 97 рукописи первой четверти XVII в. из Библиотеки Академии наук содержит сказания московских купцов о страусе и редких рыбах, очевидно, основанные на информации Трифона Коробейникова³⁴. Согласно переписной книге Спасо-Прилуцкого монастыря 1593 г., в Спасском соборе привлекали внимание прихожан «у трех паникадил струфкамиловые яйца». «Струфкамилами» на Руси именовали страусов. Одно из трех страусиных яиц, обложенное серебром, пожертвовал в храм

³¹ ППС. 1889. Т. IX. Вып. 3. С. 82–83.

³² Там же. С. 65; БЛДР. Т. 10. С. 66.

³³ Записки русских путешественников XVI–XVII вв. С. 65–66.

³⁴ БАН. 24.5.32. См.: Описание Рукописного отдела Библиотеки Академии наук СССР / сост. А.И. Копанев, М.В. Кукушкина, В.Ф. Покровская. М.; Л.: Наука, 1965. Т. 3. Вып. 2. Исторические сборники XV–XVII вв. С. 148.

Трифон Коробейников³⁵. В Синайском монастыре, у горы святой мученицы Екатерины, Трифона Коробейникова поразил монастырский сад: «Бе велми предивен и велик, и много в нем винограду и миндалов, и груш, и ябллок; груши же мы не видали таковых великих и сладких ни в котором царстве»³⁶.

Впрочем, в литературе высказывались сомнения не только по поводу авторства Трифона Коробейникова, происходившего, судя по фамилии, из мелких торговцев-коробейников, но и относительно его принадлежности к купечеству (по предположению Х.М. Лопарева, Коробейников был не купцом, а подьячим)³⁷. Как бы то ни было, он участвовал в 1582 г. в посольстве купца И.М. Мишенина, отправленного в Царьград и на Афонскую гору с милостыней на помин души убитого Иваном Грозным старшего сына, а в 1593–1594 гг. сопровождал дьяка Михаила Огаркова в поездке с «заздравной милостыней» в столицу Османской империи Стамбул и Иерусалим по случаю рождения у царицы Ирины и царя Федора Иоанновича дочери Феодосии. А вот с чего начинается Копенгагенский список «Хожения Трифона Коробейникова»: «Сказание государевых послов о святем граде Иерусалиме лета 7092(1584) году. При цари и великом князи Иване Васильевиче всеа Руси и при Московском митрополите Дионисии ходил с Москвы в Царьград, и в Антиохию, и во Александрию, и во Иерусалим от царя с милостынею по царевичи Иване гости Трифон Коробейников да Федор Крестечник да Юрий Стрелец».

19 января 1592 г. царь повелел «Трифону Коробейникову да Михаилу Огаркову ехать со своею государевою заздравною милостиною во Царьгород, и во Александрею, и во Антиохею, и в Ерусалим, и в Синайскую гору»: 5534 золотых угорских,

³⁵ Благодарю М.С. Черкасову за указание на эту интересную информацию. См.: Переписные книги вологодских монастырей XVI–XVII вв.: исследование и тексты / отв. ред. М.С. Черкасова. Вологда, 2011. С. 30, 38.

³⁶ Записки русских путешественников XVI–XVII вв. С. 63.

³⁷ *Лопарев Хр.Ф.* Описание рукописей императорского Общества любителей древней письменности. Ч. 1. СПб., 1892. С. 250; *Фехнер М.В.* Торговля Русского государства со странами Востока в XVI веке. М., 1956. С. 67, 69.

3 золотых португальских, 8 сороков соболей, «да цки собольи, цки акуньи, сорок куниц, пята цки бельи хребтовые, черева лисьи». Кроме того, ему поручалось взять у Ивана Кошурина в Константинополе 360 угорских золотых за проданные там «государевы соболи»³⁸. В Иерусалиме, как и в других местах (в Царьграде), Трифон Коробейников и его спутник Михаил Огарков в 1593 г. раздавали щедрую царскую милостыню патриархам, митрополитам, священникам и монастырям³⁹.

Совершая поездки в восточные страны, средневековые русские купцы, попадали в непривычные природно-климатические условия, к которым приходилось приспособливаться. Вот почему значительное место в русских купеческих хождениях занимало описание природы и климата стран Ближнего Востока. Авторы хождений, прежде всего, обращали внимание на жаркий климат и проблемы водообеспечения. Василий Позняков насчитал в Раифе на Красном море 12 горячих источников, «текущих из каменных гор».

Повествуя о Силоамской купели, откуда в Иерусалим привозили и продавали питьевую воду, Василий Позняков обратил внимание на проблему водообеспечения города. Бедные его жители употребляли только дождевую воду, которую собирали с плоских крыш домов по желобам в каменные колодцы. Несмотря на желтоватый цвет воды р. Иордан, Позняков и его спутники пили «ту святую воду иорданскую». Из Египта до Синайской горы они добирались на верблюдах 12 дней, причем три дня шли через пустыню, где не было «ни лесу, ни травы, ни людей, ни воды»⁴⁰.

По свидетельству Трифона Коробейникова, река Иордан «быстра и глубока добре, а вода в ней бела и мутна». Он отметил также, что «животного в себе море Содомское (Мертвое. — В. П.) ничего не имае, а пити тое воды никому не мочно, потому что та вода всякое животное в себе уморяет»⁴¹.

³⁸ Посольская книга по связям России с Грецией (православными и иерархами и монастырями) 1588–1594 гг. М., 1988. С. 154–155.

³⁹ ППС. 1889. Т. 9. Вып. 3. С. 84–95.

⁴⁰ Записки русских путешественников XVI–XVII вв. С. 59.

⁴¹ Там же. С. 52, 54.

«Хождение Федота Котова в Персию».

В отличие от Василия Познякава и Трифона Коробейникова, московский купец Федот Котов описал свое путешествие 1623–1624 гг. в Персию, где не было христианских святынь. Впервые он упоминается в документах Печатного приказа 6 марта 1613 г., когда власти не велели воеводе Нижнего Новгорода высылать Федота Котова вместе в братом Андреем до весны в Москву⁴². В 1621 г., давно уже перебравшись на жительство в столицу России, он становится гостем, а спустя два года «по указу государя и великого князя всея Руси Михаила Федоровича и великого государя святейшего патриарха московского и всея Руси Филарета Никитича московский купец Федот Афанасьевич Котов с восьмью товарищами был послан с царскими товарами за море в Персию» «Хождение Федота Котова», содержащее наиболее подробное русское описание Персии допетровской эпохи, дошло в трех списках одной редакции⁴³.

Котов отправился в 1623 г. в Персию первоначально по Волге, затем через Кавказ. Далее его маршрут от р. Куры проходил через Муганскую степь, где не было «никакого хлебного, ни овощей, ни лесов, толко норы змеиные и мышь»⁴⁴. В тексте «Хожения Федота Котова» есть немало интересных сведений географического, этнографического и конфессионального характера. И по объему и подробности такого рода информации оно даже превосходит «Хождение за три моря» Афанасия Никитина. Как сообщил Федот Котов, на горе Арарат можно увидеть «вековой снег зимою и летом и на тое гору восходу нет никому»⁴⁵. Он обратил внимание не только на верования мусульман,

⁴² Документы Печатного приказа (1613–1615) / сост. С.Б. Веселовский. М., 1994. С. 20; См. также о Ф.А. Котове: *Голикова Н.Б.* Привилегированные купеческие корпорации... Т. 1. С. 82, 86, 87, 98, 109, 232, 234, 235, 239.

⁴³ См. публикации: *Беляев И.Д.* «О ходу в Персидское царство и из Персиды в Турскую землю и в Индею и в Урмуз, где корабли приходят» // Вестник Общества истории и древностей российских (далее – ВОИДР). 1852. Кн. 15. С. 1–12; *П-ий М.* Хождение на Восток Ф. Котова в первой четверти XVII в. // ИОРЯС. 1907. Т. 12. Кн. 1. С. 67–125; Хождение купца Федота Котова в Персию / публикация Н.А. Кузнецовой. М., 1958; Записки русских путешественников XVI–XVII вв. С. 135–162.

⁴⁴ Там же. С. 144.

⁴⁵ Там же. С. 140–141.

зороастрийцев, иудеев Персии, но и на их национальную одежду. Его не могли не удивить и многоженство мусульман, и обряд обрезания, и ношение местными женщинами и девушками штанов⁴⁶. Особенно подробно Котов охарактеризовал мусульманские праздники Персии (новогодний Навруз, Рамазан-байрам), во время которых персы-мусульмане, как и русские в православную Пасху, «красными яицы бьются» и «яица красные продают», а также Курбан-байрам и Ошур-байрам⁴⁷. Календарь сельскохозяйственных работ Персии, заметно отличающейся по природно-климатическим условиям от России, он сравнивал по времени с православными праздниками: Рождеством и Крещеньем (вспашка и сев пшеницы и ячменя); Георгиев день весенний (жатва первого урожая хлеба); Успение (сбор второго урожая)⁴⁸.

Согласно его информации, русских торговцев можно было встретить в караван-сараях и на базарах в Шемахе (Шамахе) и Исфахане (Испогани, Ыспагани): «А в Шамахесемь карамсараяв все каменные и воды на всех, а текут из столбов каменных привожены из гор по подземелью! А стоят карамсарай промеж рядами тезичей («тезиками» на Руси именовали восточных купцов из Бухары, Хивы и других мест Средней Азии. — *В.П.*). Арменское на том и русской люди, торгуют, лязгинской, гиялянской, бухарской»; «А гостиных дворов, сказывают, большие ста, а все каменные. А у них перед анбары и в анбарех писано розными красками и золотом всякие травы. А торгуют на них всякие люди: тезики, индейцы, турки, арапы, арменья, и аравляне, и жиды. А с конца майдану ворота высоки стоят часы, а где часы стоят и то место выписано золотом, а зделано стройно, а у часов мастер русской. А теми ворота ходят в тынчак, тот у них большой ряд и велик, кабы у нас сурской (Сурожский ряд Торга Москвы. — *В.П.*). И туту них всякими товары торгуют. И в той тынчи и денги делают. А в ряду лавки каменные с верхними анъбарами и своды каменные покрыт строино. А перед лавками и в лавках писано розными красками з золотом, а у тынчи по обеим кон-

⁴⁶ Записки русских путешественников XVI–XVII вв. С. 157.

⁴⁷ Там же. С. 152–155.

⁴⁸ Там же. С. 156–157.

цом ворота великие и чеши железные. А в тынчи лавок, опричь верхних анбаров и киюз, а русских с 200» (Исфахан)⁴⁹.

По сообщению Котова, в Исфахане устройством часов на городской торговой площади (майдане) занимался часовщик из России. Как и в торговых рядах российских городов, в Персии на базаре в лавках, наряду с купцами, сидели ремесленники (красильщики тканей, медники, оружейники, портные, сундучники, седельники и др.).

Вызывает интерес и вместе с тем вопросы информация Котова об увиденных им у одной из мечетей Исфахана русских иконах: «А в ней стоят на стене четыре образа русские – Христово рождество, да вход во Иерусалим, по другои стороне стоят преображение господне, да богоявление и подпись русская, а писаны на красках, а образы пядница. А стоят выше человека, как рукою досягнуть, а сказывают, что принесены от грузинские земли»⁵⁰. Представляется невероятным, как мусульманское духовенство могло допустить размещение христианских предметов культа на стене мечети.

В заключительной части сочинения Котов привел на кириллице весьма полезную для русских купцов информацию: перечни числительных в грузинском, персидском и турецком языках, а также армянскую азбуку⁵¹.

Согласно расходной книге Приказа Казанского дворца 1626/1627 г., было дано «5 сороков соболей цена 140 рублей» в качестве «государева жалованья гостю Федоту Котову да московским торговым людям, которые были посланы с государевую казною в Персицкую для торгового промыслу»⁵².

Позже, в 1628 г., выходцы из Ярославля Котовы оказались в опале из-за бегства в Литву члена Гостиной сотни Давыда Афанасьевича Котова. Братьев Родиона и Федота, их племянника Сергея после допросов с пытками и конфискации имущества выслали из Москвы в Сибирь «за Давыдка Котова измены, и за их вины и за воровство, что Давыдко своровал...

⁴⁹ Записки русских путешественников XVI–XVII вв. С. 142, 148.

⁵⁰ Там же. С. 151.

⁵¹ Там же. С. 161–162.

⁵² ПКР. Т. 1. № 17. С. 97.

государю изменил... из Костромской четверти из-за пристава сбежал в Литву, с их ведома»⁵³. Только в 1634 г., когда власти их простили, они смогли вернуться в европейскую часть страны, но без права проживания в столице. С 1635 г. Котовы осели в Казани, откуда им было запрещено выезжать в другие города страны. В составленной по данному поводу поручной записи за Федота Котова поручились два москвича, члены Гостиной сотни Перфилий Васильевич Климшин и Семен Сомовнин, а также семь казанских жителей⁵⁴.

Наибольшей информативностью отличается хождения Василия Познякава и Федота Котова, минимальные сведения о природно-климатических условиях содержатся в хождении Трифона Коробейникова. Было бы интересным проанализировать и сопоставить состав лексики, использованной авторами купеческих хождений, и перечень затронутых ими сюжетов, касающихся природы и климата. Это позволит выявить текстуальную связь между разными хождениями и заимствования. Представляется также целесообразным на следующем этапе исследований сравнить освещение природы и климата в купеческих хождениях с соответствующей информационной базой хождений по святым местам Востока, чьими авторами являлись выходцы из среды духовенства.

Нужно учитывать, что в процессе литературного редактирования, осуществлявшегося в середине XVI–XVII вв. чаще всего в Посольском приказе, первоначальный авторский текст описаний купеческих путешествий дополнялся компилятивными вставками и подвергался определенной правке.

Паломник и торговый человек в одном лице порождает определенную двойственность восприятия святых мест. Авторы ку-

⁵³ *Оглобин Н. Н.* Обозрение столбцов и книг Сибирского приказа. М., 1900. Ч. 3. С. 59, 237.

⁵⁴ *Голикова Н. Б.* Привилегированные купеческие корпорации... Т. 1. С. 234–235; *Она же.* Численность, состав и источники пополнения гостей в конце XVI – первой четверти XVIII в. // *Русский город.* М., 1986. Вып. 8. С. 95; См. также: *Лисейцев Д. В.* Новые сведения о московских купцах Котовых // *Торговля, купечество и таможенное дело в России в XVI–XIX вв.* Сборник материалов Четвертой международной научной конференции (Нижний Новгород, 27–28 сентября 2017 г.). СПб., 2018.

печеских хождений, отличавшиеся любознательностью и наблюдательностью, стремились увековечить на бумаге описания паломнических поездок, чтобы передать свои впечатления от увиденного в дальних странах тем русским людям, кто не имел возможности отправиться в такие путешествия. Вместе с тем в них можно чаще встретить информацию о караван-сараях, торгах, таможенных сборах и товарах. Но еще больше внимания купцы-путешественники уделяли христианским святыням Палестины и других мест Ближнего Востока. Описывая их (порой с ошибками, как и другие паломники – авторы хождений), они нередко делали разного рода подсчеты. Путешествуя по Палестине, паломники из торговой среды запасались сушеными финиками, которые, как считалось, помогали лечиться от простуды и головной боли.

Русские торговые люди, бравшие с собой в дальние поездки богослужебные книги, были в определенной степени подготовлены к восприятию святынь на родине христианства. Книжные сведения они могли почерпнуть не только из Священного Писания и Нового Завета, но также из хождений своих предшественников. Гораздо уже был кругозор значительной массы рядовых торговцев-лавочников, порой никогда не покидавших родные места. В процессе литературного редактирования первоначальный авторский текст описаний путешествий дополнялся компилятивными вставками. К данной группе памятников паломнической литературы относится, прежде всего, «Хождение Трифона Коробейникова». Сочинения купцов-паломников, служившие своеобразными историко-географическими путеводителями, и сегодня читаются с интересом.

2. Причастность торговых людей к созданию других книг и сочинений

Представители московского купечества оказались причастными к составлению не только описаний путешествий в дальние страны, но и к созданию других памятников рукописной письменности и книг. «Повесть о белом клобуке», имеющая кос-

венное отношение к купеческой среде и дошедшая в списках XVI–XVIII вв. двух редакций (краткой и пространной), датируется литературоведами по-разному: от конца XV в. до середины XVI в. (краткая редакция), рубеж XVI–XVII в. (пространная редакция)⁵⁵. Первая часть повести представляет собой «Послание Дмитрия Грека Толмача новгородскому архиепископу Геннадию». В ней Дмитрий Толмач (он же Митька Малый), имя которого исследователи отождествляют с Дмитрием Траханиотом или с Дмитрием Герасимовым (оба они носили это прозвище), сообщает, как по повелению Геннадия добрался до Рима, где в римских летописных книгах с трудом ему удалось разыскать сказание о белом клобуке, тщательно скрывавшееся от посторонних лиц. Однако, одарив книгохранителя римской церкви Якова, «Митька Малый» записал пересказанную Яковом повесть и передал список новгородскому владыке «с московским гостем с Фомою с Саревым (в большинстве рукописей он именуется Саларевым. — *В.П.*)»⁵⁶. Фома Саларев, происходил из семьи московских гостей-сурожан итальянского происхождения, переселенных великокняжескими властями в конце XV в. в Новгород Великий. В документах этого времени можно встретить упоминания о новгородских поместьях Гаврилы и Фомы Саларевых, выделенных им великим князем в качестве компенсации утраченных подмосковных сел. Занимая должность одного из новгородских купеческих старост, Ф.Д. Сала-

⁵⁵ См.: *Розов Н.Н.* Повесть о новгородском белом клобуке как памятник общерусской публицистики XV в. // ТОДРЛ. М.; Л., 1953. Т. 9. С. 178–219; *Он же.* «Повесть о новгородском белом клобуке» // Учен. зап. ЛГУ. 1954. № 173. Сер. филол. наук. Вып. 20. С. 307–327; *Лурье Я.С.* Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI в. М.; Л., 1960. С. 229–234; *Он же.* Литература XVI в. // История русской литературы XVI–XVII веков. М., 1980. С. 290–291; *Демкова Н.С., Дмитриева Р.П., Салмина М.А.* Основные пробелы в текстологическом изучении древнерусских повестей // ТОДРЛ. М.; Л., 1964. Т. 20. С. 149–150; *Гольдберг А.Л.* Историко-политические идеи русской книжности XVI–XVII вв.: автореф. дис. ... докт. ист. наук. Л., 1978. С. 21–23; *Кириллин В.М.* Время возникновения краткой редакции «Повести о новгородском белом клобуке» и ее общественное значение // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2003. № 4 (14). С. 32–34.

⁵⁶ Памятники литературы Древней Руси. Середина XVI века. М., 1985. С. 200, 589.

рев вместе с А.Г. Корюковым в 1509 г. участвовал в подписании новгородско-литовского соглашения сроком на 14 лет⁵⁷.

Дополнительные штрихи к реконструкции биографии священника Сильвестра — одного из самых примечательных персонажей российской истории эпохи Ивана Грозного могут дать материалы о семье знаменитого священника. Они касаются, главным образом, его сына Анфима Сильвестрова — коммерсанта и государева дьяка, человека набожного и знавшего толк в книжности, отдельные аспекты деятельности которого уже не раз становились предметом внимания исследователей⁵⁸.

Выдвинута гипотеза о причастности священника Сильвестра и Анфима Сильвестрова к созданию и деятельности

⁵⁷ См.: *Варенцов В.А.* Московские гости в Новгороде // Вопросы истории. 1982. № 8. С. 34–40; *Он же.* Привилегированное купечество Новгорода XVI–XVII вв. Вологда, 1989. С. 25–35.

⁵⁸ См. литературу о Сильвестре и его сыне Анфиме: *Зимин А.А.* И.С. Пересветов и его современники. М., 1958. С. 42–43, 50, 58–59; *Смирнов И.И.* Очерки политической истории Русского государства 30–50-х годов XVI века. М.; Л., 1958. С. 245–247; *Веселовский С.Б.* Дьяки и подьячие XV–XVII вв. М., 1975. С. 467; *Курукин И.В.* Новые сведения монастырских архивов о Сильвестре // Вопросы источниковедения и историографии истории досоветского периода. М., 1979. С. 63–73; *Он же.* К изучению источников о начале Ливонской войны и деятельности правительства Адашева и Сильвестра // Источниковедческие исследования по истории феодальной России. М., 1981. С. 29–48; *Он же.* Сильвестр. Политическая и культурная деятельность (источники и историография): автореф. дис... канд. ист. наук. М., 1983; *Он же.* Жизнь и труды Сильвестра, наставника царя Ивана Грозного. М., 2015 (к сожалению, кандидатская диссертация И.В. Курукина издана в качестве монографии спустя тридцать с лишним лет без изменений и дополнений); *Булагин Д.М., Колесов В.В.* Сильвестр // Словарь книжности и книжников Древней Руси (далее — СККДР). Л., 1989. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 2. С. 323–333; *Шмидт С.О.* Россия Ивана Грозного. М., 1999. С. 339–347 и др.; *Филошкин А.И.* История одной мистификации: Иван Грозный и «Избранная Рада». М., 1998. С. 5, 111, 113, 117, 119, 137, 143, 151, 320, 323, 329; *Найденова Л.П.* «Свои» и «чужие» в Домострое // Человек в кругу семьи: Очерки по истории частной жизни в Европе до начала Нового времени / под ред. Ю.Л. Бессмертного. М., 1996. С. 290–304; *Она же.* Мир русского человека XVI–XVII вв. (по Домострою и памятникам права). М., 2003; *Перхавко В.Б.* Сын священника Сильвестра // Московский журнал. 2003. № 7. С. 42–45; *Он же.* Первые купцы российские. М., 2004. С. 262–265; *Он же.* Семья священника Сильвестра // Археографический ежегодник за 2004 год. М., 2005. С. 46–61.

в Москве в 1550-е гг. анонимной типографии, выпустившей несколько изданий (узкошрифтного, среднешрифтного и широкошрифтного Евангелия, среднешрифтной Псалтири, Триоди постной и Триоди цветной), предшествовавших «Апостолу» 1564 г. Ивана Федорова, который также, как предполагается, успел в ней поработать⁵⁹. По утверждению Е.Л. Немировского, «первая в Москве типография возникла именно в доме Сильвестра» и функционировала в 1554—1560 гг., а после его ухода в Кирилло-Белозерский монастырь в начале 1560-х гг. книгоиздательскую деятельность отца продолжил Анфим Сильвестров, при котором снизился художественный уровень и тираж книг. Вслед за Немировским В. Г. Смирнов также пишет, как после опалы и пострижения Сильвестра, отправленного в Кирилло-Белозерский монастырь, его сын Анфим какое-то время продолжал выпускать книги и даже присылать их отцу в монастырь⁶⁰.

Данную гипотезу пока еще никому не удалось подтвердить документально. В частности, ни на одном из сохранившихся экземпляров изданий анонимной типографии нет владельческих записей с именами Сильвестра и Анфима. И уж тем более маловероятно предположение Немировского о том, что изданное в ней широкошрифтное Четвероевангелие из библиотеки дворца Ламбет в Лондоне было подарено Анфимом Сильвестровым «одному из деятелей торговой Московской компании»⁶¹. Более осторожной позиции придерживаются другие книговеды, ссылающиеся на отсутствие прямых доказательств о печатании всех известных дофедоровских безвыходных изданий в Москве. Одна из самых объективных оценок данной проблемы принадлежит И. В. Поздеевой: «Мы не знаем того,

⁵⁹ *Немировский Е.Л.* Возникновение книгопечатания в Москве: Иван Федоров. 1964. С. 29—35, 263—269; *Он же.* Иван Федоров (около 1510—1583). М., 1985. С. 88—91; *Он же.* Первая московская типография в свете новейших исследований // Федоровские чтения. 2003 г. М., 2003. С. 28—29. Гипотезу Е.Л. Немировского поддержал А. Г. Глухов, который, однако, не привел в ее пользу никаких дополнительных доказательств. См.: *Глухов А.Г.* Русские книжники. М., 1987. С. 209—210.

⁶⁰ *Смирнов В.Г.* Тайны древних манускриптов. Великие книги Великого Новгорода. М., 2014. С. 186.

⁶¹ *Немировский Е.Л.* Иван Федоров. С. 31, 89.

кто напечатал эти книги, не можем доказать, а только предполагаем, что они были напечатаны в Москве»⁶².

На основе текста 64-й главы «Послание и наказание от отца к сыну» Коншинской редакции «Домостроя», в которой упоминается о приобщении священником Сильвестром в Новгороде и Москве молодых людей книжному искусству («книжного рукоделия», «книжные писцы»), давно уже сделан вывод о существовании книгописной мастерской Сильвестра, обладавшего довольно крупной по тем временам домашней библиотекой, книги из которой он вместе с Анфимом жертвовал монастырям⁶³.

Огромное впечатление на современников произвели «великий голод» и эпидемии 1601–1604 гг., предшествовавшие Смуте. Об этих драматических событиях помнили и в середине XVII в., в начале царствования Алексея Михайловича. «Сказание о иконе Троицы на Мезени», повествующее о жизни крестьян села Лампожня на Мезени во время голода в 1602 г., было написано в «славном и преименитом царствующем граде Москве при храме Святыя единосущныя Троицы в среднем граде Китай, близ врат Святыя Варвары» 25 декабря 1648 г. «от некоего многогрешнаго и непотребнаго раба Ивана купца того же царствующего града Москвы» по просьбе некоего боголюбца Федора («ему же имя Божий дар»), предположительно жителя одного из сел, о котором упоминается в сочинении⁶⁴. В соответствии с литературным этикетом московский купец Иван

⁶² Поздеева И. В. Век подлинников и проблемы вузовских библиотек // Университетская книга. 1997. № 3. С. 32; См. также: Кичина Е. Н. Филлигранологическое исследование безвыходных московских изданий // Федоровские чтения. 1983 г. М., 1987. С. 115–116; Григорьев Е. И. Книгопечатание в России: спор о первых экземплярах // Вестник РАН. 2000. Т. 70. № 8. С. 725–730.

⁶³ Домострой / изд. подготовили В. В. Колесов, В. В. Рождественская. СПб., 1994. С. 131–132.

⁶⁴ Повесть о явлении чудотворного образа святыя единосущныя и нераздельныя Троицы в пределах области Мезенския в веси нарицаемей Ланьпожня / сообщ. И. Токамаков // Архангельские епархиальные ведомости. 1892. № 5. Часть неофициальная. С. 63–71. Издано также по другому дефектному списку последней четверти XVII в. (ИРЛИ, Пинежское собр., N 300): Волкова Т. Ф. Вновь найденная повесть XVII в. о Мезенской иконе Троицы // Рукописное наследие Древней Руси: По материалам Пушкинского Дома. Л., 1972. С. 136–143.

прокламирует свое невежество («аз не учен сый, ни риторскаго учения не учен есмь») хотя, как отмечает Д. М. Буланин, он неплохо владел «высоким слогом церковной книжности»⁶⁵. Как говорится в сочинении, в царствование Б. Ф. Годунова в 1602 (7110) г. случился «глад велик во всей велицей России и не бысть того предела Российскаго идеже не бысть сей гнев Божии гладный, достиже убо той и до самых северных стран русския земли, прилежащих близ великаго моря окияна (Кевроли и Мезени. — *В. П.*)»⁶⁶.

Герой Сказания «поселянин» Лампожни Симеон отправился зимой голодного для России 1602 г. с двумя односельчанами Иваном и Кузьмой в местности «страны кеврольской», «купли ради жита, скудости ради належащаго глада, паче же и на посеяние семян»⁶⁷. Возвращаясь с житом, закупленным в д. Чакольской Кеврольской земли, Симеон нашел на заснеженной дороге у д. Шеймогорской медный образок с изображением Троицы; по требованию своей жены Мамелфы и дочери Акилины, у которых начались припадки, он передал образок в местный храм св. Георгия. Придя в церковь во время богослужения и стоя перед образом Акилина и Мамелфа излечились от недуга. Затем Акулина объявила о необходимости построить храм во имя живоначальной Троицы, освященный 1 февраля 1603 г.⁶⁸ Во время голода часть местного населения разошлась по разным уездам России, где многие и скончались⁶⁹.

Обвиняя Годунова в вероломном восшествии на престол путем убийства царевича Дмитрия, автор пишет: «...Но всевидящее Око нестерпе сему таки быти нужно попускает ему царство, бысть убо в царство его глад велик во всей велицей России и не

⁶⁵ Повесть о явлении чудотворнаго образа святяга единосущныя и нераздельныя Троицы в пределех области Мезенския в веси нарицаемей Ланьпожня С. 71; Буланин Д. М. Сказание о иконе Троицы на Мезени // СККДР. СПб., 2004. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 4. Т–Я. Дополнения. С. 623–625.

⁶⁶ Повесть о явлении чудотворнаго образа святяга единосущныя и нераздельныя Троицы в пределех области Мезенския в веси нарицаемей Ланьпожня. С. 67.

⁶⁷ Там же. С. 67.

⁶⁸ Там же. С. 67–71.

⁶⁹ Там же. С. 69.

бысть того предела Российскаго идеже не бысть сей гнев Божий гладный, достиже убо глад той и до самых северных стран русския земли, прилежащих близ великаго моря окияна»⁷⁰.

Московский купец Григорий Афанасьевич Кобылкин, как его отец Афанасий и братья Анкудин и Сергей, входил в Гостиновую сотню⁷¹. На листах 197–198, 208–208 об., 209 об. – 210 об. Коншинского списка «Домостроя» (РНБ: Q. XVII. № 149) крупной, размашистой скорописью третьей четверти XVII в. помещены хроникальные заметки Г.А. Кобылкина за 1626–1635 гг. Больше всего внимания в них уделено описанию опустошительных пожаров в Москве в 1626 и 1634–1635 гг., а также в Туле. У многих торговцев тогда в огне погибли деревянные и каменные лавки с товарами. Во время майского пожара 1634 г., начавшегося на Дмитровке, у самого Кобылкина сгорел двор «со всем без остатку». Он отметил также: уход из жизни гостя Юрия Федоровича Болотникова (в иночестве – схимника Герасима), погребенного в Чудовом монастыре; его сына, члена Гостиной сотни Степана Юрьевича Болотникова (в иночестве – Савватия), захороненного в том же монастыре; дату смерти бабушки своих детей Аксины Петровой и своей служанки-татарки Евдокии, купленной в Астрахани; тяжелую болезнь супруги Мавры; возвращение из Литвы русских послов и останков царя В.И. Шуйского⁷². Как православный человек, купец обращается с молитвой: «Избави мя Господи ото искусителства лукавых человек, да в простоте своеи о твоём имени сподоби мя бытии в крепости и в разуме твердости твояе над мною рабом многогрешным, не даи мя в руки темных, в поругание не отлучи от благаго своего стада угодиших к тебе и не отрыни мя»⁷³.

⁷⁰ Повесть о явлении чудотворнаго образа святыя единосушныя и нераздельныя Троицы в пределах области Мезенския в веси нарицаемей Ланьпожня. С. 67.

⁷¹ Голикова Н.Б. Привилегированные купеческие корпорации... Т. 1. С. 239, 250; Соловьева Т.Б., Володихин Д.М. Состав привилегированного купечества России в первой половине 17 века. М., 1996. С. 28, 47.

⁷² Домострой по Коншинскому списку и подобным / к изданию подгот. А. Орлов // ЧОИДР. 1908. Кн. 2 (225). С. 36–38.

⁷³ Там же. С. 37.

Из торговой среды происходил подьячий приказа Большого дворца Алексей Захарьевич Онуфриев, составивший (по мнению С. И. Николаева) в 1656–1658 г. цикл стихотворных предисловий к неосуществленному изданию о Крестном монастыре⁷⁴.

В конце 30-го чуда «Повести о пришествии другого образа пресвятыя владычицы наша богородицы и приснодевы Марии, иже Грузинская нарицается, в ту же обитель Черногорскую и отчасти чудес» (сборник конца XVII в.: БАН. Арханг. Д. 368) крупным уставом написано: «Сие явление видех и написах своею рукою торговый человек Мина Стефанов, торгует в Москве в Шёлковом ряду»⁷⁵. Перенесение иконы Грузинской богоматери из Персии в Россию состоялось в 1629 г.

Кое-кто из торговых людей XVII в. занимался копированием рукописей, причем порой с дополнениями. Член Гостиной сотни Афанасий Михайлович Гордеевский в середине XVII в. создал интересный сборник конвюлют, приложив к собственной рукописи «Домостроя» католическое аскетическое сочинение «Тропник» Папы Римского Иннокентия (его перевод с польского на русский язык был сделан в Москве в 1609 г.) и пособие начала XVII в. по усвоению истин православной веры, церковных обрядов и обычаев, известное под названием «Сын церковный». Внизу на листах Тропника помещена владельческая надпись «гостиного сотника Афонасия Михайлова сына Гордеевского»⁷⁶. Петр Михайлов, приказчик гостя Афонасия Федотовича (Федотова Скорой Записи) в 1669 г. переписал Житие Николая Чудотворца⁷⁷.

С давних времен прослеживается связь фольклорных материалов с письменными источниками. С фольклором, в част-

⁷⁴ Николаев С. И. Два стихотворца XVII века // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 39. С. 371.

⁷⁵ Описание Рукописного отдела Библиотеки Академии наук СССР / сост. А. И. Копанев, М. В. Кукушкина, В. Ф. Покровская. М.; Л., 1965. Т. 3. Вып. 2. Исторические сборники XV–XVII вв. С. 241.

⁷⁶ РГАДА. Ф. Мазурина. Д. 1487; См.: Найденова Л. П. Мир русского человека XVI–XVII вв. (по Домострою и памятникам права). М., 2003. С. 40–41.

⁷⁷ Отчеты Московского Публичного и Румянцевского музеев за 1914 г. М., 1914. Отд. II. С. 41.

ности, тесно связана легендарная повесть о казнях на Красной площади при Иване Грозном купцов, в том числе Харитона Белоулина (Белеуленева). Первым из историков на данное сочинение обратил внимание И. Е. Забелин, считавший датировку в нем этого события 1574 (7082) г. ошибочной⁷⁸. Д. Н. Альшиц, опубликовавший несколько списков этой повести, утверждает об обратном и, ссылаясь на несколько параллелей с описанием казни в Москве в 1570 г. Альбертом Шлихтингом, полагает, что она была создана в конце XVI в.⁷⁹ Однако, скорее всего, это записанное позже произведение возникло не ранее XVII в. Среди его фольклорных элементов в двух списках (ГИМ, собр. Забелина, № 263; РНБ, Q. XVII. 252) упоминаются 300 плах, 300 топоров, 300 палачей, каздивших горожан, в том числе гостей и членов Гостиной сотни. Один из них, торговый человек Гостиной сотни, могучий телосложением (подобно богатырю), Харитон Белоулин (Белеуленин – в Забелинском летописце: ГИМ, собр. Забелина, № 263) перед смертью обратился к царю-тирану с гневными словами упреков. Затем его обезглавленное тело встало на ноги и продолжало трястись до ночи так, что палачи не могли свалить труп на землю. Потрясенный этим зрелищем царь уехал с площади и помиловал остальных осужденных на казнь людей.

Как выяснила Н. Б. Голикова, Гостиная сотня – вторая после гостей служивая торговая корпорация – появилась в промежутке между 1568 и 1584 гг., но, скорее всего, вскоре после Земского собора 1566 г. либо после 1571 г. К концу XVI в. в ней уже насчитывалось до 300 человек, то есть в десять раз больше, чем гостей⁸⁰. В письменных источниках конца XVI в. торговые люди Гостиной сотни, которые пользовались различного рода льготами, оформлявшимися как общими корпоративными, так и персональными жалованными грамотами, и занимали второе место в социальной иерархии российского купечества,

⁷⁸ Забелин И. Е. Опыты изучения русских древностей и истории. М., 1873. Ч. II. С. 242–243.

⁷⁹ Альшиц Д. Н. Повесть про царя Ивана Васильевича и купца Харитона Белоулина // ТОДРЛ. Л. 1961. Т. 17. С. 255–271.

⁸⁰ Голикова Н. Б. Привилегированные купеческие корпорации России XVI – первой четверти XVIII в. М., 1998. Т. 1. С. 216–222.

упоминаются гораздо реже, чем гости. Наделенные определенными льготами они выполняли порой обременительные государственные службы по хозяйственно-финансовой части.

В еще одной редакции этой «Повести», входящей в состав Щепкинского летописца (ГИМ, Музейское собр., № 3996) и отнесенной Д. Н. Альшицем к новгородскому виду произведения, герой именуется Харитоном Алексеевым Левренским, а среди выведенных на казнь перечисляются «сто князей, сто бояр и сто торговцев больших гостей» (эти же цифры фигурируют в списке РНБ: КП. 1958. 217)⁸¹. И далеко не случайно в состав трех летописцев неофициального характера середины XVII–XVIII вв. (ГИМ, Музейское собр., № 3996; ГИМ, собр. Забелина, № 263; РНБ, Q. XVII.252; ИРЛИ, Пинежское собр., № 440), наряду с «Повестью о царе Иване Васильевиче и купце Харитоне Белоулине», входит столь же легендарное историческое сочинение – «Повесть о взятии Смоленска», в котором рассказывается о том, как якобы Иван Грозный в течение тех лет осаждал Смоленск⁸². По мнению М. А. Салминой, последнее произведение, помещенное в летописцах под 1555, 1576, 1587 и 1593 гг., в действительности было создано в 1630-е гг. и навеяно событиями Смоленской войны 1632–1634 гг.⁸³ Как обоснованно утверждают М. Д. Каган и С. К. Росовецкий, оригинальные сочинения с вымышленным героем, подобные «Повести о царе Иване Васильевиче и купце Харитоне Белоулине», которая возникла как литературная обработка устного предания в московской купеческой среде гораздо позже описываемого события, вообще не могли появиться в России в XVI в.⁸⁴

⁸¹ Альшиц Д. Н. Указ. соч. С. 265, 267–268.

⁸² Копанев А. И. Пинежский летописец XVII в. // Рукописное наследие Древней Руси: По материалам Пушкинского Дома. Л., 1972. С. 57–65, 77–78; Каган М. Д. Повесть о царе Иване Васильевиче и купце Харитоне Белоулине // СКиКДР. СПб., 1998. XVII в. Ч. 3. С. 223–225.

⁸³ Салмина М. А. Древнерусская повесть о взятии Смоленска Иваном Грозным // ТОДРЛ. Л., 1969. Т. 24. С. 192–195; Она же. Повесть о взятии Смоленска // СКиКДР. XVII в. Ч. 3. С. 101–104.

⁸⁴ Росовецкий С. К. Устная проза об Иване Грозном – правителе // Русский фольклор: Материалы и исследования. Л., 1981. Т. 20. С. 87–89; Каган М. Д. Указ. соч. С. 223–225.

* * *

Приведенные выше материалы свидетельствуют о том, что к литературному сочинительству в XVI–XVII вв. были причастны не только представители белого и черного духовенства, но и светские люди, в том числе из торговой среды. Наряду с созданием текстов хождений, они участвовали в составлении других памятников древнерусской литературы (агиографических произведений, повестей, летописных заметок). Купеческий мир русского Средневековья нельзя назвать одноликим. Обращаясь к богослужебной литературе, возводя за свой счет храмы, уходя в монастыри, богатейшие представители купечества и средние по имущественному положению торговые люди средневековой Москвы искали душевного успокоения, искупая молитвой свои земные грехи. Купеческая среда Москвы была неоднородной как в силу различий в социальном и имущественном положении, так и в культурном отношении. Как правило, культурно-бытовые запросы купеческой верхушки (гостей и членов Гостиной сотни) были значительно выше уровня потребностей основной массы посадского населения. Одни занимали просторные каменные палаты с дорогим убранством, имели возможность строить домовые церкви, домашний быт других отличался простотой и неприязнительностью. В то же время среди вкладчиков в монастыри и храмы, владельцев рукописных и старопечатных книг наряду с именитыми гостями и членами Гостиной сотни можно встретить рядовых торговцев и ремесленников⁸⁵. Уровень культуры торгового человека определялся не только объективными, но и субъективными обстоятельствами. К первым относится социально-имущественное положение, а ко вторым – индивидуальные черты человека.

Во второй четверти XVII в., после окончания Смуты в России параллельно с возрождением экономики начался подъем культуры, характеризовавшийся формированием во многих ее сферах мирских, светских, демократических элементов и ослаблением связи с церковью. Зарождавшийся интерес

⁸⁵ *Перхавко В.Б.* Средневековое русское купечество. М., 2012. С. 265–298.

к человеку, его житейским потребностям и окружающей действительности определил усиление реалистических мотивов в литературе. Значительный вклад в этот процесс культурного «обмирщения» внесли, наряду с представителями других социальных групп, выходцы из купеческой среды Москвы.

Список сокращений

ЧОИДР – Чтения Общества истории и древностей российских
СКиКДР – Словарь книжников и книжности Древней Руси
ТОДРЛ – Труды Отдела древнерусской литературы

Литература

- Адрианова-Перети, В. П.* Путешествия XVI в. // История русской литературы / под ред. А. С. Орлова, В. П. Адриановой-Перетц и Н. К. Гудзия. Т. 2. Ч. 1. М.; Л., 1945. С. 512–514.
- Альшиц, Д. Н.* Повесть про царя Ивана Васильевича и купца Харитона Белоулина // ТОДРЛ. Л., 1961. Т. 17. С. 255–271.
- Белоброва, О. А.* Позняков Василий // СКиКДР. Л., 1989. Вып. 2. Ч. 2: Л–Я. С. 296–297.
- Белоброва, О. А.* Коробейников Трифон // СКиКДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 490–491.
- Беляев, И. Д.* «О ходу в Персидское царство и из Персиды в Турскую землю и в Индею и в Урмуз, где корабли приходят» // Вестник Общества истории и древностей российских. 1852. Кн. 15. С. 1–12.
- Берг, Н. В.* Иерусалим. М.: Индрик. 2007. 80 с.
- Библиотека литературы Древней Руси Т. 10. СПб.: Наука, 2000. С. 48–93 (текст), 569–578 (комментарии).
- Буланин, Д. М.* Сказание о иконе Троицы на Мезени // СКиКДР. СПб., 2004. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 4. Т–Я. Дополнения. С. 623–625.
- Буланин, Д. М., Колесов, В. В.* Сильвестр // СКиКДР. Л., 1989. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 2. С. 323–333.
- Варенцов, В. А.* Московские гости в Новгороде // Вопросы истории. 1982. № 8. С. 34–40.
- Варенцов, В. А.* Привилегированное купечество Новгорода XVI–XVII вв. Вологда: ВГПИ, 1989. 94 с.
- Веселовский, С. Б.* Дьяки и подьячие XV–XVII вв. М.: Наука, 1975. 607 с. С. 467.
- Волкова, Т. Ф.* Вновь найденная повесть XVII в. о Мезенской иконе Троицы // Рукописное наследие Древней Руси: По материалам Пушкинского Дома. Л.: Наука (Ленингр. Отделение), 1972. С. 136–143.
- Глухов, А. Г.* Русские книжники. М.: Книга, 1987. 267 с.
- Голикова, Н. Б.* Привилегированные купеческие корпорации России XVI – первой четверти XVIII в. Т. 1. М.: Памятники исторической мысли, 1998. 528 с.

- Голикова, Н.Б.* Численность, состав и источники пополнения гостей в конце XVI – первой четверти XVIII в. // *Русский город*. Вып. 8. М.: Изд. МГУ, 1986. 256 с.
- Голубцова, М.А.* К вопросу об источниках древнерусских хождений в св. землю // *ЧОИДР*. 1911. Кн. 4. С. 1–78.
- Гольдберг, А.Л.* Историко-политические идеи русской книжности XVI–XVII вв.: автореф. дис. ... докт. ист. наук. Л., 1978. 29 с.
- Григорьев, Е.И.* Книгопечатание в России: спор о первых экземплярах // *Вестник РАН*. 2000. Т. 70. № 8. С. 725–730.
- Данилов, В.В.* О жанровых особенностях древнерусских «хождений» // *ТОДРЛ*. Т. 18. М.; Л., 1962. С. 21–37.
- Демкова, Н.С., Дмитриева, Р.П., Салмина, М.А.* Основные пробелы в текстологическом изучении древнерусских повестей // *ТОДРЛ*. М.; Л., 1964. Т. 20. С. 139–180.
- Документы Печатного приказа (1613–1615)* / сост. С.Б. Веселовский. М.: Наука, 1994. 482 с.
- Домострой* / сост. В.В. Колесов В.В. Рождественская. СПб.: Наука: Санкт-Петербург. изд. фирма, 1994. 399 с.
- Житнев, С.Ю.* История русского православного паломничества в X–XVII веках. Паломнический центр Московского Патриархата. М.: Индрик, 2007. 479 с.
- Забелин, И.Е.* Опыты изучения русских древностей и истории. М.: К. Солдатенков, 1873. Ч. I. С. 506, Ч. II. С. 242–243.
- Забелин, И.Е.* Послание царя Ивана Васильевича к Александрийскому Патриарху Иоакиму с купцом Васильем Позняковым и Хождение купца Познякава в Иерусалим и по иным святым местам 1558 года // *Чтения в Обществе истории и древностей российских* // *ЧОИДР*. Кн. 1. М., 1884.
- Записки русских путешественников XVI–XVII вв.* / сост., подг. текстов, коммент. Н.Н. Прокофьева, Л.И. Алехиной (Серия «Сокровища древнерусской литературы»). М., 1988. С. 23–67.
- Зимин, А.А.* И.С. Пересветов и его современники. М.: Издательство Академии наук СССР, 1958. 498 с.
- Каган, М.Д.* Повесть о царе Иване Васильевиче и купце Харитоне Белоулине // *СКИКДР*. СПб., 1998. XVII в. Ч. 3. С. 223–225.
- Каптерев, Н.* Русская благотворительность Синайской обители // *Чтения в Обществе любителей духовного просвещения*. М., 1881. Октябрь–ноябрь.
- Кириллин, В.М.* Время возникновения краткой редакции «Повести о новгородском белом клубке» и ее общественное значение // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. 2003. № 4 (14). С. 32–34.
- Кичина, Е.Н.* Флигранологическое исследование безвыходных московских изданий // *Федоровские чтения*. 1983 г. М., 1987. С. 115–116.
- Копанев, А.И.* Пинежский летописец XVII в. // *Рукописное наследие Древней Руси: По материалам Пушкинского Дома*. Л.: Наука, 1972. С. 57–91.
- Курукин, И.В.* Жизнь и труды Сильвестра, наставника царя Ивана Грозного. М.: Квадрига, 2015. 193 с.

- Курукин, И. В. К изучению источников о начале Ливонской войны и деятельности правительства Адашева и Сильвестра // Источниковедческие исследования по истории феодальной России. М., 1981. С. 29–48.
- Курукин, И. В. Новые сведения монастырских архивов о Сильвестре // Вопросы источниковедения и историографии истории досоветского периода. М., 1979. С. 63–73.
- Леонид [Кавелин], архим. Иерусалим, Палестина и Афон по русским паломникам XIV–XVI вв. // ЧОИДР. 1871. Кн. 1. С. 30–59, 100–110.
- Лисейцев, Д. В. Новые сведения о московских купцах Котовых // Торговля, купечество и таможенное дело в России в XVI–XIX вв. Сборник материалов Четвертой международной научной конференции (Нижний Новгород, 27–28 сентября 2017 г.). СПб., 2018. 722 с.
- Лопарев, Хр. Ф. Описание рукописей императорского Общества любителей древней письменности: В 3 т. Ч. 1. СПб.: Тип. Императорской акад. наук, 1892.
- Лукичев, М. П., Рогожин, Н. М. Посольская книга по связям России с Грецией (православными и иерархами и монастырями) 1588–1594 гг. М., Институт истории СССР, 1988. 192 с.
- Лурье, Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI в. М.; Л.: Акад. наук СССР. ... [Ленингр. отд.-ние], 1960. 532 с.
- Найденова, Л. П. Мир русского человека XVI–XVII вв. (по Домострою и памятникам права). М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2003. 207 с.
- Найденова, Л. П. «Свои» и «чужие» в Домострое // Человек в кругу семьи: Очерки по истории частной жизни в Европе до начала Нового времени / Под ред. Ю. Л. Бессмертного. М., 1996. С. 290–304.
- Немировский, Е. Л. Возникновение книгопечатания в Москве: Иван Федоров. М.: Мысль, 1964. 404 с.
- Немировский, Е. Л. Первая московская типография в свете новейших исследований // Федоровские чтения. 2003 г. М., 2003. С. 28–29.
- Николаев, С. И. Два стихотворца XVII века // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 39. С. 371.
- Оглоблин, Н. Н. Обзорение столбцов и книг Сибирского приказа. Ч. 3. М.: Тип. Имп. о-во ист. и древнос. рос. при Моск. ун-те, 1900. 400 с.
- Опарина, А. А. К проблеме автора и времени создания «Хождения купца Трифона Коробейникова по святым местам Востока» // Герменевтика древнерусской литературы. Вып. 11. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 869–886.
- Опарина, А. А. Сравнительно-текстологический анализ сочинений Древней Руси: Опыт исследования памятника конца XVI столетия «Хождения купца Трифона Коробейникова по святым местам Востока». Киров: Би., 1998. 87 с.
- Описание Рукописного отдела Библиотеки Академии наук СССР / сост. А. И. Копанев, М. В. Кукушкина, В. Ф. Покровская. М.; Л.: Наука, 1965. Т. 3. Вып. 2. Исторические сборники XV–XVII вв.
- Орлов, А. С. Домострой по Коншинскому списку и подобным // ЧОИДР. 1908. Кн. 2. С. 36–38.

- Отчеты Московского Публичного и Румянцевского музеев за 1914 г. Отд. II. М., 1914. С. 41.
- Памятники литературы Древней Руси. Середина XVI века. М.: Художественная литература, 1985. 624 с.
- Переписные книги вологодских монастырей XVI–XVII вв.: исследование и тексты / отв. ред. М.С. Черкасова. Вологда: Древности Севера, 2011. 496 с.
- Перхавко, В.Б.* Первые купцы российские. М.: Русское слово, 2004. 558 с.
- Перхавко, В.Б.* Русские купцы на Святой земле // Вестник церковной истории. 2016. № 3/4 (43/44). С. 284–301.
- Перхавко, В.Б.* Семья священника Сильвестра // Археографический ежегодник за 2004 год. М., 2005. С. 46–61.
- Перхавко, В.Б.* Средневековое русское купечество. М.: Кучково поле, 2012. 516 с.
- Перхавко, В.Б.* Сын священника Сильвестра // Московский журнал. 2003. № 7. С. 42–45.
- П-ий М.* Хождение на Восток Ф. Котова в первой четверти XVII в. // Известия ОРЯС. 1907. Т. 12. Кн. 1. С. 67–125.
- Повесть о явлении чудотворного образа святых единосущных и нераздельных Троицы в пределах области Мезенская в веси нарицаемой Ланьпожня / сообщ. И. Токмаков // Архангельские епархиальные ведомости. 1892. № 5. Часть неофициальная. С. 63–71.
- Поздеева, И.В.* Век подлинников и проблемы вузовских библиотек // Университетская книга. 1997. № 3. С. 32.
- Привилегированное купечество России во второй половине XVI – первой четверти XVIII в.: Сборник документов / сост. Т.Б. Соловьева (отв. сост.), Т.А. Лаптева. М.: РОССПЭН, 2004. Т. 1. 518 с.
- Прокофьев, Н.И., Алехина, Л.И.* (сост.). Записки русских путешественников XVI–XVII вв. М.: Сов. Россия, 1988. 525 с.
- РГАДА. Ф. Мазурина. Д. 1487.
- Решетова, А.А.* Древнерусская паломническая литература XVI–XVII веков (история и поэтика). Рязань: Б.и., 2006. 764 с.
- Розов, Н.Н.* Повесть о новгородском белом клобуке как памятник общерусской публицистики XV в. // ТОДРЛ. М.; Л., 1953. Т. 9. С. 178–219.
- Розов, Н.Н.* Повесть о новгородском белом клобуке // Учен. зап. ЛГУ. 1954. № 173. Сер. филол. наук. Вып. 20. С. 307–327.
- Росовецкий, С.К.* Устная проза об Иване Грозном – правителе // Русский фольклор: Материалы и исследования. Л., 1981. Т. 20. С. 87–89.
- Россия и греческий мир в XVI веке: В 2 т. / отв. ред. С.М. Каштанов. Т. 1. М.: Наука, 2004. 527 с.
- Салмина, М.А.* Древнерусская повесть о взятии Смоленска Иваном Грозным // ТОДРЛ. Л., 1969. Т. 24. С. 192–195.
- Святые места вблизи и издали. Путевые заметки русских писателей I половины XIX в. / сост. К. Ургузова. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» Школа-Пресс, 1995. 367 с.

- Смирнов, И.И.* Очерки политической истории Русского государства 30–50-х годов XVI века. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР. [Ленингр. отделение], 1958. С. 245–247.
- Смирнов, В.Г.* Тайны древних манускриптов. Великие книги Великого Новгорода. М.: Вече, 2014. 189 с.
- Соловьева, Т.Б., Володихин, Д.М.* Состав привилегированного купечества России в первой половине 17 века. М.: Мосты, 1996. 93 с.
- Федорова, И.В.* «Хождение Трифона Коробейникова» в изданиях XVIII в. // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 55. С. 358–364.
- Фехнер, М.В.* Торговля Русского государства со странами Востока в XVI веке. М.: Госкультпросветиздат, 1956. 139 с.
- Хождение купца Василия Позняка по Святым местам Востока / под ред. Х.М. Лопарева // Православный палестинский сборник. СПб., 1887. Т. 6. Вып. 3.
- Хождение купца Федота Котова в Персию / публикация Н.А. Кузнецовой. М.: Изд. вост. литературы, 1958–196 с.
- Шмидт, С.О.* Россия Ивана Грозного. М.: Наука, 1999. 557 с.
- Seemann, K.D.* Die altrussische Wallfahrtsliteratur. München, 1976. S. 281–288, 436, 451.

Г. Н. Ульянова (ИРИ РАН)

Купцы на богомолье: паломничество к святым местам в религиозных практиках предпринимателей в XIX веке

Аннотация: В статье рассмотрен такой аспект жизни купеческих семейств в XIX в., как паломничество к святым местам европейской части России, главным образом, в Троице-Сергиеву лавру и близкие монастыри. Купцы совершали паломничества ежегодно. Эти путешествия воспринимались как семейная традиция и становились неизменным элементом православных религиозных практик купеческих семейств. Исследование основано на архивных и опубликованных воспоминаниях, дневниках и письмах периода 1820–1870-х гг.

Ключевые слова: купечество, предприниматели, Российская империя, религия, паломничество

G. N. Ulianova

Merchant pilgrims: A pilgrimage to Holy Places in the religious practices of entrepreneurs in nineteenth century

Annotation: The essay presents such aspect of the merchant families' life in the nineteenth century as a pilgrimage to Holy Places of European Russia, mainly, the Trinity Lavra of St. Sergius and ancient monasteries. The merchants made a pilgrimage annually. These travels were perceived as a family tradition and became a constant element of the religious Orthodox practices of merchant families. The research is based on the archival and published memories, diaries and letters of 1820s to 1870s.

Keyword: Merchants, Entrepreneurs, Imperial Russia, Religion, Pilgrimage

Изучение религиозных практик купечества сквозь призму его повседневной жизни представляет собой интересный, но малоисследованный вопрос. О прилежном чтении молитв в домашней обстановке и посещении богослужений в приходских и других храмах упоминают почти все меуаристы. Меньше известно о паломничестве купцов и членов их семейств в святые места.

При исследовании этой стороны религиозности купечества XIX в. возникает ряд вопросов. Какие святые места (преиму-

щественно знаменитые монастыри, связанные с именами почитаемых святых) были наиболее посещаемыми? Как паломники преодолевали путь — пешком или на повозке? Сколько дней длилось путешествие к святым местам? Как выражали свое отношение к святыням? Вели ли переписку с родными во время длинных путешествий?

В нашей статье внимание будет сфокусировано на рассмотрении и анализе основных черт религиозного поведения и рефлексии во время паломнических поездок, совершаемых представителями купечества внутри России. В качестве источника были использованы документы автобиографического характера — мемуары и дневниковые записи, хронологически освещающие период 1820—1870-х гг.

Паломничества наряду с молитвой и благотворительностью в пользу храмов (на поновление и содержание приходских благотворительных заведений или помощь приходским беднякам) являлись для купцов важным компонентом самоидентичности. Описания паломнических поездок, их длительности и сложности в эпоху, когда отсутствовали железные дороги и путь в одну сторону мог занимать несколько дней на лошадях, свидетельствуют о том, что им придавалось огромное значение, а участники (даже при скупом описании) испытывали глубокие эмоции, переживая свой паломнический опыт.

Паломничество как форма проявления религиозности через демонстрируемое почитание православных святынь имела особое значение, ибо требовала от верующих душевных, физических и материальных затрат, причем в путешествии паломнику надлежало вести себя аскетично, избегать комфорта. В историографии большее внимание обычно уделяется паломничествам в Святую землю (в Иерусалим). Например, в статье К.Е. Балдина рассмотрены опубликованные в «Епархиальных ведомостях» воспоминания шести священников о поездках в Иерусалим. Эта статья важна с точки зрения подхода к изучению мемуарных свидетельств о паломническом опыте¹.

¹ См.: Балдин К.Е. Источники личного происхождения о русском православном паломничестве конца XIX — начала XX в. // На пути к гражданскому обществу. 2014. № 4 (16). С. 55—68.

Следует сказать несколько слов об исследовании религиозности московского купечества XVIII–XIX вв. — некоторые результаты были представлены в двух моих статьях². Различные вопросы православной религиозности русских в период XVI–XVIII вв. изучены в трудах Л.П. Найденовой, О.Е. Кошелевой и Л.Б. Сукиной³.

Паломничество как культурно-религиозный феномен затронут в ряде исследований. Этой теме уделяют внимание прежде всего антропологи и культурологи. Например, М.М. Громыко в монографии об антропологии религиозности русского народа писала: «Для религиозности русских XIX века характерно паломничество к святыням — ближним и дальним»⁴. В статье А.В. Назаренко сдержатся рассуждения о нескольких аспектах феномена паломничества — богословском, церковно-дисциплинарном, а также оцениваемом «с точки зрения аскетике и душеполезной практики». Назаренко отметил, что ценность эго-документов, в которых отражены паломнические практики, заключается в их высокой информативности, присутствии необычных деталей, отсутствующих в других типах документов, а также в живости изложения⁵. Паломничеству были также

² См.: *Ульянова Г.Н.* Религиозные верования и ритуалы в жизни московского купечества // Москва купеческая: Образы исчезнувшей российской буржуазии. М., 2007. С. 106–124 (представляет собой значительно расширенный вариант первой публикации на английском языке: *Ulianova G.* Old Believers and New Entrepreneurs // James L. West, Iurii Petrov, eds., *Merchant Moscow: Images of Russia's Vanished Bourgeoisie*. Princeton, 1997. P. 61–71); *Ульянова Г.Н.* Автобиографические тексты купечества: религиозное сознание и религиозное поведение. 1770-е — 1860-е годы // *Вера и личность в меняющемся обществе. Автобиографика и православие в России конца XVII — начала XX века*. М., 2019. С. 161–205.

³ См.: *Найденова Л.П.* Любовь и страх: о характере русской средневековой религиозности // *Sub specie historiae culturalis*. Сб. памяти А.Л. Ястребицкой. М., 2014. С. 274–288; *Найденова Л.П.* Мир русского человека XVI–XVII вв. по Домострою и памятникам права. М., 2003; *Сукина Л.Б.* Человек верующий в русской культуре XVI–XVII веков. М., 2011; *Кошелева О.Е.* Обучение в русской средневековой православной традиции // *Одиссей. Человек в истории*. М., 2012. С. 47–72.

⁴ *Громыко М.М.* О воззрениях русского народа. М., 2000. С. 127.

⁵ См.: *Назаренко А.В.* У истоков русского паломничества (исторические, богословские, дисциплинарные и правовые аспекты) // Назаренко А.В. Древнейшие государства Восточной Европы: 2007 год: Древняя

посвящены монография историка С. Ю. Житенева и диссертация культуролога Е. А. Калужниковой⁶.

Феномен паломничества с точки зрения имагинальной географии рассмотрен в статьях культуролога Д. Н. Замятина, который отмечает, что «топография паломника» не совпадает с традиционными пространственными образами. «В рамках имагинальной географии суть и сам ход паломничества, его маршрут в рамках обычных и сакральных координат рассматриваются как путешествие необычное, такое, которое меняет, пересматривает, трансформирует по ходу сами образы пространства, в которых и которыми движется паломник»⁷.

В новейших исследованиях также бытует обращение к изучению сакральной географии — святых мест, куда стремились православные для сосредоточенной молитвы при поклонении святыням⁸.

В этой статье будут рассмотрены внутрироссийские паломничества купцов и членов их семейств, главным образом, в Троице-Сергиеву лавру и ближние монастыри. Сведения о паломничестве были взяты из источников, относящихся к истории ряда московских купеческих семейств, например, Хлудовых, Найденовых, Андреевых, Вишняковых, Прохоровых, а также семьи Томиловых из Твери. Все информанты принадлежали к основной ветви официального христианства — православию. Представленные сведения их дневников и воспоминаний демонстрируют, что паломнические путешествия воспринимались как значимые события, к которым заранее готовились духовно и физически.

Упомянутся дальние и близкие паломничества в жизнеописаниях Прохоровых. Например, представитель второ-

Русь и славяне: (историко-филологические исследования). М., 2009. С. 284–297.

⁶ См.: *Житнев С. Ю.* История русского православного паломничества в X–XVII веках. М., 2007; *Калужникова Е. А.* Паломничество как ритуал (сущность и культурно-исторические типы): дисс. ... канд. культурологии. Екатеринбург, 2007.

⁷ *Замятин Д. Н.* Феномен паломничества: географические образы и экзистенциальное пространство // *Человек.* 2009. № 4. С. 59.

⁸ См.: *Мороз А. Б.* Сакральная география Каргополя // *Святыни и святые северорусских земель.* Каргополь, 2002. С. 94–109.

го поколения владельцев Трехгорной текстильной мануфактуры Константин Васильевич Прохоров (1798–1885) каждые несколько месяцев уезжал из Москвы на богомолье в какую-нибудь обитель – в жизнеописании фабриканта упомянуты монастыри, связанные с именами Сергия Радонежского, Антония и Феодосия Печерских, Тихона Задонского, Саввы Звенигородского, Иосифа Волоцкого⁹.

В «Памятной книге» (дневнике, который содержит записи 1830-х – 1866 г.) Герасима Ивановича Хлудова сообщается о поездках в подмосковные монастыри – в Новый Иерусалим, в монастырь Св. Саввы в Звенигороде, в Берлюковскую пустынь. В 1838, 1840, 1841, 1863 гг. Г.И. Хлудов упоминает в дневнике, что в начале июня совершал паломничество «к Троице», т.е. в Троице-Сергиеву лавру. Обычно с кем-либо из четырех его братьев он ходил в Лавру пешком, что занимало два-три дня. Эти походы в Лавру всегда были приурочены к 5 июня, когда отмечалась память св. Сергия Радонежского¹⁰.

Известный фабрикант, мануфактур-советник и купец первой гильдии Герасим Иванович Хлудов (1821–1885) являлся совладельцем торгового дома «А. и Г. Ивана Хлудова сыновья». Фирма была основана в 1842 г. и вела торговлю бумажной пряжей, производимой на фабрике Хлудовых в Егорьевске Рязанской губ. (сейчас Московская обл.). Его партнером в семейном бизнесе был брат Алексей, который слыл не только видным коммерсантом, но и был известен как коллекционер старых рукописей и книг.

Обратимся к записям Хлудова о его паломнических путешествиях.

В 1838 г. семнадцатилетний Герасим пишет о паломничестве в Троице-Сергиеву лавру: «Июня пятого дня, в день Св. Сергия я был у Троицы, ходил в Вифань, купался там на тамошних прудах, отстоял всенощную и обедню и был на трапезе

⁹ См.: Материалы к истории Прохоровской Трехгорной мануфактуры и торгово-промышленной деятельности семьи Прохоровых. Годы 1799–1915. М., 1915. С. 108–109, 124–125.

¹⁰ См.: *Хлудов Г.И.* Памятная книга (1835–1877). Письма (1844–1885). М., 1999. С. 182.

у братии, на которой присутствовал Филарет, и были накрыты белыми скатертями и убраны цветами столы и уставлены сосудами. В древнем вкусе столы и сама трапеза представляют зрелище патриархальное и очаровательное»¹¹. Эта запись свидетельствует о полной включенности молодого паломника в молитвенное действо во время двух служб и последующую праздничную церемонию трапезы. Примечательно, что состояние благодати и радости, присущие юноше, не помешало ему размышлять об эстетике церковной трапезы.

Шестого июля 1840 г. девятнадцатилетний Хлудов оставил в дневнике впечатления от поездки в Воскресенский монастырь (или Новый Иерусалим). Это описание свидетельствует о наблюдательности и эрудиции молодого купца. Так, он демонстрирует познания о стилях архитектуры, видя в облике одного из храмов готические черты, а также узловые предметы в интерьере храма, связанные с жизнью и страданиями Иисуса Христа: «Новый Иерусалим заслуживает достойного внимания. Вы видите великолепный храм готической архитектуры. В нем на каждом шагу останавливают вас разные достопримечательные места: здесь вы видите Голгофу, на которой распят был наш искупитель, там темницу, в которой он же страдал за нас, тут место, где сокрушились узы ада. Одним словом, взойдешь внутрь храма, какие-то печальные думы волнуют ваше сердце, а вышедши из оною, вы умиленно креститесь, и те минуты, которые я провел в этом святом месте, я думаю, никогда не изгладятся из моей памяти»¹².

Далее в «Памятной книге» Хлудов упоминает о том, что в тот же день он посетил вечернюю службу в монастыре преподобного Саввы Звенигородского, находившегося в 20 верстах от Нового Иерусалима: «Мы приехали в 8 часов вечера шестого июля, лошадей оставили в гостинице, а сами пошли в монастырь ко всенощной, которая шла довольно долго, и я почти всю продремал, только изредка меня интересовало, как тамошние семинаристы, украдкою от надзирателей нюхали табак. На

¹¹ Хлудов Г.И. Указ. соч. С. 36.

¹² Там же. С. 41.

другой день отстояли раннюю обедню и отправились в Архангельское. Монастырь преподобного Саввы стоит на хорошем месте, служат довольно хорошо»¹³.

В восприятии второй посещенной в этот день службы сказалась усталость, и Хлудов пишет о своей сонливости и невнимательности, а также обращает внимание на детали, не вяжущиеся с требованием благоговейного настроения во время службы, как у себя самого, так и у семинаристов.

Эти паломничества продолжились и в последующие годы, т.е. они были традицией в семье, и в более широком смысле — традицией среди москвичей того времени. На примере купца Хлудова мы видим, что паломнические путешествия были обязательными в жизни купцов в 1830—1860-е гг. и часто носили семейный характер.

Наиболее подробное описание паломнической поездки содер­жится в мемуарах Н.А. Найденова, который в своих «Воспоминаниях о виденном, слышанном и испытанном» оставил рассказ о том, как совершалось ежегодное паломничество семейства в Троице-Сергиеву лавру¹⁴. Для этих дальних поездок использовалась повозка, которая запрягалась тройкой или двойкой лошадей. В один год, замечает Найденов, хождение в Лавру было пешим, а повозка сопровождала путников на случай непредвиденных обстоятельств («мы ходили пешком, а повозка сопровождала нас»).

Николай Александрович Найденов (1834—1905), сын скромного московского владельца небольшой красильной фабрики, а во взрослом возрасте — влиятельный коммерсант и общественный деятель, банкир и председатель Московского Биржевого комитета, впервые участвовал в этом путешествии в возрасте 12—13 лет, отправившись туда вместе с отцом.

Найденов писал, что в конце 1840-х гг. для посещения Лавры (загородной местности) москвичам надлежало взять в полиции (у квартального) «разрешительное свидетельство» и предъявить его на заставе при выезде за пределы города. После предъ-

¹³ Хлудов Г.И. Указ. соч. С. 41.

¹⁴ Найденов Н.А. Воспоминания о виденном, слышанном и испытанном: В 2 ч. М., 1903—1905. Ч. 1. С. 78—80.

явления свидетельства поднимался шлагбаум и паломники выезжали за пределы столицы. Мемуарист повествует: «Выправивши на поездку из местного квартала разрешительное свидетельство, выезжали мы часа в 3 утра, у заставы будили находившегося в кордегардии чина, которому предъявлялось то свидетельство, давался двугривенный на чай и, по получении дозволения, поднимался шлагбаум». (Также позже в тексте дано разъяснение по этому фиксированному полицией выезду из города еще раз: «Удивительным может теперь показаться, что на выезд в Троицкую Лавру требовалось разрешение полиции; но подобное встречалось и в других случаях — по открытии Николаевской железной дороги для получения билета в течение долгого времени требовалось предъявление паспорта, на который даже был налагаем штампель для избегания выдачи одному лицу нескольких билетов»).

Содержание текста свидетельствует о том, что паломничеству придавалось исключительное значение. Тут были и серьезные приготовления духовные (настрой на поездку) и хозяйственные (приготовление запаса еды и одежды). Нарушался и привычный распорядок дня, что заключалось в том, что из своего московского дома Найденовы выезжали в три часа ночи.

Вообще для людей того времени (пожалуй, за исключением оптовых торговцев, да и они все время боялись разбойников-грабителей) длинные перемещения в пространстве были событием исключительным¹⁵. Найденов пишет: «Я упоминал выше, что всякая разлука с домашними была для меня, как и вообще для всех нас, чрезвычайно чувствительной; происходило же это от того, что ни я, ни другие члены нашей семьи, кроме поездки в Троицкую лавру, никуда не отлучались из Москвы никогда»¹⁶.

Преодолев 15 верст (16 км), они останавливались пить чай в Мытищах. Чаепития для паломников в Мытищах были промыслом местного населения — вдоль улицы стояли столы, не

¹⁵ О восприятии пути см.: *Шепанская Т.Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М., 2003; *Замятин Д.Н.* Культура и пространство: моделирование географических образов. М., 2006; *Коршунов В.А.* Путь сквозь века и земли. Дорожная традиция России. М., 2020.

¹⁶ *Найденов Н.А.* Указ. соч. Ч. 1. С. 107.

переставая грелись самовары, чтобы уставшие путники, идущие на богомолье, могли передохнуть, выпив чаю на считавшейся превосходной по качеству и целебной «мытищинской воде».

(Уже в начале XX в. писатель Иван Шмелев, рассказывая, как его герои идут на богомолье в Троице-Сергиеву лавру, напишет: «А вот и Мытищи, тянет дымком, навозом. ...Далеко по деревне, по сторонам дороги, перед каждым как будто домом, стоят самоварчики на солнце, играют блеском, и над каждым дымок синее. И далеко так видно — по обе стороны — синие столбики дымков»¹⁷).

Дальнейший путь до Лавры занимал около 50 верст. И здесь все было подчинено установленному для всех паломников распорядку, которого придерживались из года в год и Найденовы. На полпути между Мытищами и Лаврой делалась остановка в селе Братовщина (или реже в Талицах), чтобы дать отдых лошадям, затем еще путники заезжали в Хотьков монастырь за 10 км перед Лаврой. Население местных сел и деревень было занято на обслуживании нужд паломников — обеспечении пищей (соответствующей случаю, например, блинами), чаем, ночлегом, а также кормлении лошадей. По поводу обеспечения заработков для местных крестьян Найденов пишет о лукавстве жителей вдоль паломнического пути: «Так как всегда считалось обязательным заезжать в Хотьков монастырь, то с Рахманова делался поворот на проселочную дорогу, которая после дождливой погоды бывала весьма дурна; лужи, вследствие глинистой почвы, оставались подолгу; рассказывалось тогда, что тут нарочно поддерживалась дурная дорога и что этим пользовались крестьяне соседнего помещика Калантарова, занимавшиеся вытаскиванием за хорошую плату застрявших экипажей; насколько это верно — сказать трудно»¹⁸.

Выехав из Москвы ночью, паломники уже к 6 часам вечера прибывали к цели — Троице-Сергиевой лавре. Таким образом, согласно описанию Найденова, дорога на лошадях занимала

¹⁷ Шмелев И.С. Богомолье // Шмелев И.С. Солнце живых. М., 2006. С. 99.

¹⁸ Найденов Н.А. Указ. соч. Ч. 1. С. 79.

около 15 часов, за которые путники преодолевали приблизительно 65 км (если считать расстояние от дома Найденовых).

Мемуары Найденова содержат подробности поездки. По сложившемуся обычаю перед тем, как достичь Лавры, большинство паломников заезжало в Хотьков монастырь, находившийся в часе-полтора езды на лошадях от Лавры. В Хотькове служили панихиду по родителям преподобного Сергия Радонежского.

По традиции среди паломников в Хотькове считалось удачей попасть на разговор к келье к схимнице-прозорливице Марфе Герасимовне, которая пускала к себе не всех. Найденов пишет, что Марфа Герасимовна плела кружева на коклюшках и считалось, что если кому-то давала кружева, то это было предзнаменованием смерти. Поэтому мальчик Коля Найденов боялся приближаться к Марфе Герасимовне, наблюдая происходящее с дальнего расстояния: «Говорили, что она не для всех открывала оконную форточку, так что некоторые не могли добиться объяснения с ней, и что если она кому-либо давала кружев, то это было предзнаменованием смерти; поэтому я боялся подходить к ней близко, хотя видел ее издали»¹⁹.

После ночевки в Сергиевом Посаде паломники на следующий день обычно стремились посетить две службы – раннюю и позднюю литургию (иногда только раннюю) и молебен Преподобному Сергию.

После чего пускались в обратный путь по другой дороге – прямому Ярославскому тракту, где делали две остановки: одну – возле часовни в девяти верстах от Лавры, и там подкреплялись блинами («возле часовни, находящейся в девяти верстах от Лавры, ели иногда блины, которые там пеклись»), потом ехали до Пушкина, где давали некоторый отдых лошадям, и уже поздно возвращались в Москву.

Свидетельства Найденова показывают, что паломническое путешествие подчинялось строгому распорядку, предполагавшему посещение паломниками всех значимых местных святынь по дороге к Лавре и обязательное участие паломников

¹⁹ Найденов Н.А. Указ. соч. Ч. 1. С. 79.

в нескольких молебнах. До постройки Саввой Мамонтовым в 1862 г. железной дороги из Москвы до Троицкого Посада (66 верст), на всем 70-километровом паломническом пути от Москвы до Лавры существовала разветвленная инфраструктура по обслуживанию первостепенных нужд паломников. Прежде всего это касалось возможности подкрепиться скромной, но дающей силы пищей, например блинами, иметь питье в виде чая или воды. Также имелись и гостиницы для идущих на богомолье.

В случае семьи Найденовых весьма важен пример взрослого, а именно отца как главы семьи, приобщающего сына к поездке к святым местам. Здесь, видимо, можно говорить о воспроизведении религиозного опыта от поколения к поколению в одной семье, фиксации матрицы благочестия, обязательно включавшей паломнические поездки.

Стоит остановиться на значимости поездок московских купцов в Троице-Сергиеву лавру. В XIX в. традиции паломничества «в Сергию» проявились в религиозных практиках во многих семьях. Паломники шли принять участие в службах, помолиться чудотворным иконам в случаях горестей и болезней, одарить толпы нищих и калек, которые собирались в Лавре.

В книге о чудесах исцеления после молитв у Черниговской иконы в Гефсиманском скиту Лавры говорилось о нескольких случаях исцеления лиц из купеческих семейств²⁰. Например, о таком исцелении сообщал в апреле 1871 г. в письме начальству Гефсиманского скита московский купец 2-й гил., торговец меховым товаром 38-летний Александр Егорович Сычев, который писал, что в 1870 г. около двух месяцев «страдал он невыносимую нервическою болью головы, от чего не мог спать по несколько суток, а врачи ему не помогали, и он пришел к мысли, что его положение безнадежно. Случайно из скита от старца Григория через своих родственников получил он список с чудотворной Черниговской иконы Богоматери вместе

²⁰ Сказание о Чудотворной иконе Богоматери, находящейся в пещерном храме Гефсиманского скита, что близ Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. М., 1890.

с просфорю. С полной верою начал он прибегать в молитве к милосердию Царицы Небесной и вскоре болезнь совершенно его оставила»²¹. Больному Сычеву привезли копию иконы его родные, совершившие паломничество «к Троице» и стремившихся помочь «страждущему» доставлением сакральных «гостинцев» в виде иконы. Сам он по болезни не смог совершить путешествие, но через заботу паломников смог исцелиться, ведь большинство представителей купечества посещали Лавру. Примечательно, что описания чудес были письменно зафиксированы и подтверждены свидетелями в сообщениях настоятелям.

Еще одно свидетельство о паломнических поездках содержится в переписке видного купца П. М. Вишнякова и его жены. Эта переписка приведена в изданных их сыном семейных материалах. Младший сын Вишняковых, Николай Петрович Вишняков (1844–1927), потомок известного рода владельцев золотоканительной фабрики на Якиманке и гласный (депутат) Московской городской думы, в начале XX в. опубликовал историю своей династии в трех частях²².

Вишняковы владели золотоканительной фабрикой, одной из старейших в Москве — она существовала с конца XVIII в. Николай Вишняков вспоминал, что его мать Анна Сергеевна (происходившая из купеческой семьи Болдыревых, которые переселились в Москву из Малоярославца и вели меховую торговлю) «без ханжества и аффектации была очень богомольна». Она по утрам и вечерам подолгу молилась, прочитывая молитвы вслух, перед большим киотом «со старинными иконами в серебряных и позолоченных ризах, озаренных светом неугасимой лампы» у себя в спальне, и «никогда она не пропускала церковных служб в воскресные и праздничные дни»²³.

²¹ Сказание о Чудотворной иконе Богоматери, находящейся в пещерном храме Гефсиманского скита, что близ Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. С. 37–38; Справочная книга о лицах, получивших на 1869 год купеческие свидетельства по 1 и 2 гильдиям в Москве. М., 1869. С. 609.

²² См.: *Вишняков Н. П.* Сведения о купеческом роде Вишняковых: В 3 ч. Ч. 1. М., 1903; Ч. 2. М., 1905; Ч. 3. М., 1911.

²³ Там же. Ч. 3. С. 19–20.

В публикации Вишнякова по истории своего семейства содер­жится весьма подробный рассказ о поездке его матери на богомолье в Воронеж в 1843 г., куда она направилась в Воро­нежский Благовещенский Митрофанов монастырь. За десять лет до этого, в 1832—1833 гг., в Воронеже состоялось открытие, перенесение и последующее прославление нетленных мощей Святителя Митрофана из Архангельского в Благовещенский собор и помещение их в серебряную раку, изготовленную на пожертвование Воронежского городского общества²⁴. В по­следующие десятилетия в Воронеж устремились богомольцы со всей России для участия в службах и поклонения святым мощам, а также участия в крестных ходах дважды в год (в день преставления святителя и день обретения его мощей). В 1837 г. Воронеж посетил император Николай I с супругой, которые уделили немало внимания новообретенной святыне. Поездка царя повлияла на усиление последующего стремления палом­ников его эпохи в Воронеж.

А.С. Вишнякова была женой купца Вишнякова во втором браке, она была моложе супруга на 27 лет (П.М. Вишняков родился в 1781 г., а она родилась в 1808 г.). От первого брака ее мужа (в 35 лет он женился на 16-летней Софье Чероковой) было шестеро детей, из которых до взрослого возраста дожи­ли четверо — два сына и две дочери. Во втором браке (когда 43-летний Петр Михайлович женился на 16-летней Анне) ро­дилось еще четверо сыновей. Ей пришлось воспитывать детей от двух браков.

Вишняков, вспоминая свое детство, пришедшееся на вторую половину 1840-х — 1850-е гг., рассуждал о соотношении вну­тренней и внешней сторон веры: «Как у отца, так и у моей мате­ри основы мировоззрения и морали покоились на религиозных началах, а в нашей среде религиозность почти всегда отождест­влялась с церковностью: одну от другой не отличали. Религиоз­ным считался только тот, кто был богомолен, ходил в церковь; кто не ходил или ходил редко, тот считался нерелигиозным»²⁵.

²⁴ Памятная книжка Воронежской губернии на 1856 год. Воронеж, 1856. С. 41, 77.

²⁵ Вишняков Н.П. Указ. соч. Ч. 3. С. 19.

Весною 1843 г. Анна Сергеевна отправилась из Москвы в паломническую поездку в Воронеж в сопровождении старшего пасынка Ивана. Как писал сын: «При этом ею могло руководить желание не только поклониться новооткрытым мощам Св. Митрофания, но и помолиться о здоровье мужа и о собственном исцелении от глухоты. Должно быть, ей стоило немалых трудов упросить отца, чтоб он ее отпустил. В том, что сам он с нею не поехал, ничего нет удивительного, потому что он не любил отрываться от дела. Но отпустивши жену, отец страшно испугался и стал почти раскаиваться, что уступил ее желанию. Свои чувства высказывает ей без стеснения в пяти письмах»²⁶.

Путешествие началось 27 апреля. Маршрут был таков: Подольск, Лопасня, Серпухов, Марьины Дворы, Тула, Доблово, Богородицк, село Никитское, Ефремов, село Красная Пальна, Елец, Задонск, село Хлевново, Былецкие горы, Воронеж. Неоднократно в письмах мать жалуется, что на почтовых станциях страшно задерживают из-за непредоставления лошадей или заставляют брать больше лошадей и больше платить. В Серпухове путешественников заставили ехать шестерней, ссылаясь на то, что дорога очень испортилась вследствие дождей. В Ефремове Тульской губернии А.С. Вишнякова тоже записала: «Скучно, что очень задерживают лошадыми, либо долго закладывают: часа по два стоим, а иногда и больше»²⁷.

Погода мало благоприятствовала путешествию: беспрестанно лили дожди; только 1 мая отмечен как хороший день. Красивым местоположением понравились паломникам Тула и Елец. Они остановились и помолились в Задонске у гробницы Св. Тихона (тогда еще не причисленного к лику святых).

До Воронежа Вишняковы добрались на шестой день, 2 мая, и там, как сообщали, также застали сильную грязь, т.е. дожди и раскисшие дороги. Трое с половиной суток они прожили в Воронеже, посвящая все время посещению церквей. Шестого мая Вишняковы пустились в обратный путь, и на шестой день, 11 мая, вернулись в Москву.

²⁶ Вишняков Н.П. Указ. соч. Ч. 2. С. 134.

²⁷ Там же.

В Москве тот год отличался холодами. В письме жене купец Вишняков пишет, что 1 мая был мороз (минус 1 градус), ночью шел снег, и добавляет: «А каково мужу смотреть на погоду, отпустивши жену, которая никуда в такую пасмурную погоду не выезжала. ...Богом тебя, душа моя, прошу одеваться потеплее! ...Прошу Бога и святителя Митрофания, чтобы вы все возвратились благополучно»²⁸.

Свидетельства, относящиеся к случаю Вишняковых, интересны подробным описанием длительного и физически нелегкого путешествия. Расписание поездки включало длинную дорогу к святыням и обратно. Прибыв на место, паломники с утра до вечера проводили время, посещая службы в разных монастырях и церквях.

После смерти мужа, оставшись в 39 лет вдовой, Вишнякова стала чаще ездить по монастырям. Мемуарист пишет: «От времени до времени мать моя в сопровождении кого-нибудь из старших братьев ездила на богомолье к Троице, в Берлюковскую и Екатерининскую пустыни и т.п.»²⁹.

Купечество других городов посещало местные святыни, причем паломническое путешествие могло длиться семь-восемь дней и совершалось целыми семьями.

Сведения о поездке в Нилову пустынь — в монастырь, существовавший с конца XVI в. на озере Селигер, в 200 км от Твери, — сохранились в опубликованных уже в наше время семейных документах тверских купцов Томиловых.

В «Памятной книге» Томиловых говорится, что в 1827 г. все семейство в количестве семи человек на трех повозках ездило из Твери «в Осташков к Угоднику Нилу Чудотворцу». Паломничество длилось не менее недели — выехали 23 ноября, а домой вернулись 1 декабря.

О том, что такие поездки были не единичными, а скорее всего, ежегодными, свидетельствует описание такого же путешествия, состоявшегося в июне 1835 г. В этой записи содержится примечание, что «поеска продолжалась ровно 8 суток»

²⁸ Вишняков Н. П. Указ. соч. Ч. 2. С. 136.

²⁹ Там же. Ч. 3. С. 44.

(орфография подлинника. — Г.У.), из которых сутки ехали до Торжка. В Торжке семья Томиловых провела целый день — в честь праздника Ефремия Чудотворца «были у всенощной и обедни» и смотрели на крестный ход. На третий день путешествия паломники приехали в Осташков, откуда отправились через озеро на полуостров, где находился монастырь Нилова пустынь, там пробыли сутки и последующие три дня были в дороге домой в Тверь³⁰.

Из купеческих воспоминаний о паломничествах весьма содержательными являются описания Е.А. Андреевой-Бальмонт, относящиеся к более позднему времени — 1870-м — началу 1880-х гг. Происходившая из московской купеческой семьи Екатерина Андреева (в замужестве Бальмонт) в воспоминаниях уделила место детским впечатлениям о паломнических поездках с матерью, братьями и сестрами к ближним к Москве святым местам: в Волоколамск, Звенигород, в Троице-Сергиеву лавру³¹. Екатерина, родившаяся в 1867 г., рассказывала, что на богомолье в Лавру в раннем детстве они ездили на карете (дормёзе), запряженной четверкой лошадей, а позже — по железной дороге.

Как и другие мемуаристы, Андреева-Бальмонт подчеркивает неторопливость религиозного путешествия — путь пешком или на лошадях проделывали не за один день, обязательно ночевали в дороге в гостинице (на постоялом дворе). Существовал целый ритуал передвижения по паломническому маршруту: следовало терпеливо и рассудительно двигаться к цели, по дороге посещая ряд других достопримечательностей, связанных чаще всего с культом св. Сергия.

Следует остановиться на интересном с точки зрения изменения содержания паломнического пути моменте — способе передвижения. Хотя железная дорога от Москвы до Лавры была открыта в 1862 г., Андреевы до середины 1870-х гг. продолжали осуществлять паломнический путь по старинке — в повозке и с рядом остановок. Вероятно, им, пока не привыкшим к пе-

³⁰ Томиловы. Памятная книга // Купеческие дневники и мемуары конца XVIII — первой половины XIX века / сост.: А.В. Семенова, А.И. Аксенов, Н.В. Серeda. М., 2007. С. 343, 355.

³¹ См.: Андреева-Бальмонт Е.А. Воспоминания. М., 1996. С. 100–103.

ремещению по железной дороге, представлялось правильным настраиваться на конечную цель поездки в течение длительного времени путешествия. Долгий путь вызывал более глубокие переживания, чем это было бы при поездке на поезде.

Но позже Андреевы стали пользоваться железной дорогой. Андреева-Бальмонт дала описание путешествия в Лавру на поезде (при скорости 30 верст в час он шел чуть более двух часов): «Потом мы ездили к Троице уже по железной дороге. В первый раз мы видели вокзал, вагоны, паровоз, о которых знали до сих пор только по картинкам в больших журналах. Мы не отлипали от окон, особенно когда подъезжали к станциям». Она описывает детские впечатления от вагонов, которые были устроены по-другому, чем поздние модели: «В вагоне было несколько отделений, которые шли поперек вагона от одной стены до другой. В каждом отделении помещалось 12 человек на двух диванах, каждый на шесть мест. С обеих сторон купе были двери, и пассажиры входили в свое отделение в одну дверь, а выходили — в другую, противоположную»³².

Следует сказать, что хотя пуск железной дороги и изменил мировосприятие многих паломников, посещавших Лавру, но при этом был достаточно благодарно воспринят церковными деятелями. Историк И. М. Снегирев писал о том, что при открытии железнодорожного сообщения 18 августа 1862 г. пути были освящены митрополитом Филаретом, затем делегация священников и других «важных» москвичей отправилась на поезде в Лавру. Выехав в один час пополудни они приехала на станцию Сергиево «в четвертом часу», на перроне были встречены архимандритом Антонием с монашеской братией. Состоялся крестный ход и молебен с водосвятием в Лавре. В тот же день, после трех часов пребывания в Сергиевом Посаде, путешественники двинулись назад в Москву, куда вернулись также на поезде около 8 часов вечера³³.

В 1870-е гг. утренний поезд из Москвы до ст. Сергиево, согласно расписанию, шел 2 часа 20 минут (выходил в 7 ч утра,

³² Андреева-Бальмонт Е. А. Указ. соч. С. 100.

³³ См.: Дневник Ивана Михайловича Снегирева. Т. II. М., 1905. С. 203.

прибывал в 9 ч 20 мин, делая остановки в Мытищах, Пушкине, Талицах, Хотькове), после 15-минутной стоянки поезд двигался назад в Москву. В день было три поезда. Вечерний поезд выходил в 16 ч 10 мин (до ст. Сергиево), а второй вечерний отправлялся в 20 ч 15 мин, но шел до Ярославля. По официальным данным, в 1869 г. на участке Москва – Сергиевский Посад было перевезено 645 тыс. пассажиров³⁴.

В купеческих воспоминаниях Андреевой-Бальмонт о детских посещениях Лавры содержатся различные бытовые детали, которые дают представление о ночлеге, питании, распорядке дня паломников. Андреева-Бальмонт писала о меню постного обеда, который полагался паломникам после поздней обедни: «Обед, всегда состоящий из ухи, рыбы и киселя». Семья Андреевых останавливалась из года в год в «Старой гостинице» – вблизи Лавры, на базарной площади. Гостиницей владел родственник отца мемуаристки, купца Андреева, некто Кохтев, и хотя московских родственников принимали со всем почетом, девочке запомнилось, что «все годы, что мы ездили к Троице, мы всегда останавливались в этих голых, скучных комнатах, с жесткими постелями, с неизменным затхло-кислым запахом»³⁵.

При ежегодном посещении Лавры существовал определенный порядок. Из уважения к родственникам хозяин гостиницы доводил их до Святых ворот и там «передавал» монаху, с которым Андреевы далее шли в собор. Впереди шла мать семейства, а за ней дети с няней и прислугой. Столь уважительное отношение к московской купчихе 1-й гильдии, владелице обувной фирмы Наталии Михайловне Андреевой было вызвано тем, что она сама много жертвовала Лавре, а ее дядя, московский купец Иван Кириллович Королев, дал большой капитал «на постройку мужского скита около Черниговской пустыни». Это пожертвование упомянуто в «Путеводителе по Троицко-Сергиевой Лавре, Вифании, Гефсиманскому скиту и другим Примеча-

³⁴ Путеводитель по российским железным дорогам и пароходным сообщениям. СПб., 1877. С. 85; Сборник сведений о железных дорогах в России. СПб., 1872. С. 373.

³⁵ Андреева-Бальмонт Е.А. Указ. соч. С. 101.

тельным монастырям» В.А. Долгорукова, где сказано: «В пяти верстах от Гефсиманского скита к востоку находится двухэтажная каменная церковь, построенная в 1869 году иждивением московского купца И.К. Королева. Эта церковь называется Пустыня Параклита»³⁶. Таким образом, само возведение храма было свидетельством особо трепетного отношения московского купечества к сакральным пространствам в окрестностях Лавры. По одному из свидетельств церковь была построена по инициативе архимандрита Антония, когда были дарованы Лавре лесные угодья императором Александром II по случаю рождения великого князя Сергея Александровича в 1857 г., и возникла идея, что нужен здесь особый храм для живущих тут пустынников, чтобы им было где молиться»³⁷.

Как известный жертвователь-донор Лавры Н.М. Андреева была знакома с рядом иерархов. Ее с детьми принимали особо уважительно, например, было устроено чаепитие у архимандрита в Гефсиманском скиту. Е. Андреева-Бальмонт пишет, что монахи выражали почтение к ее матери: «В ограде монастыря к матери подходили другие монахи, они благословляли ее и нас, и мы целовали им руку. Все они были толстые, важные, с краснощековыми самодовольными лицами»³⁸.

Екатерина приводит в мемуарах впечатления от вида других паломников, а также от собиравших милостыню на пропитание многочисленных нищих и калек. Встретив у Святых ворот семью Андреевых, один из монахов «не только почтительно, а подобострастно вел нас в собор». Монах с Н.М. Андреевой шли впереди, а дети с няней или с кем-то из прислуги за ними: «Мы шли по широким плитам, мимо сидящих по краям дороги нищих, убогих, калек, слепых, которые выставляли свои культяпки вместо ног и другие язвы и раны. У нас в руке были зажаты медяки, и мы опускали их в чашечки, стоящие рядом с ними. Я зажмуривала глаза, стараясь не видеть этой “страсти”»³⁹.

³⁶ Долгоруков В.А. Путеводитель по Троицко-Сергиевой Лавре, Вифании, Гефсиманскому скиту и другим примечательным монастырям, а также селениям, близ Москвы лежащим. М., 1872. С. 32.

³⁷ См.: Конобеевский И.А. По святым местам Руси. СПб., 1904. С. 31.

³⁸ Андреева-Бальмонт Е.А. Указ. соч. С. 101.

³⁹ Там же.

Мемуары Е. А. Андреевой-Бальмонт, написанные восьмидесятилетним автором почти через три десятилетия после революции 1917 г. (начаты в 1944 г.), мозаичны по сюжетам и разнородны по интонации, включая как фразы, отразившие благоговейные религиозные переживания, так и высказывания с критикой духовенства. Они отражают особенности измененного за долгую жизнь мировосприятия, что проявилось в описании событий в Лавре то с точки зрения восхищенного ребенка, то с точки зрения критически настроенного взрослого человека, нередко десакрализирующего описываемые события. Повествование эмоционально неровно, колеблясь от саркастического описания монахов («гладкие, упитанные», «толстые, важные, с краснощежими самодовольными лицами», батюшка, который во время службы «совал в лицо» молившихся крест, «не глядя на них») до яркого описания нищих, просящих милостыни, на территории Лавры, и испытанного в подростковом возрасте катарсиса во время общей молитвы. Поскольку мемуаристка описывает события по прошествии 60–70 лет, то к восприятию ею событий в подростковом возрасте примешивается последующая рефлексия, на которую, возможно, наложился налет общеатеистического настроения во второй половине 1940-х гг.

Например, мемуаристка передает эмоциональное восприятие пути от ворот до собора с точки зрения своего длительного жизненного опыта, делясь с читателями наблюдением о забитости, даже беспорядке паломников-простолудинов, чаще крестьян, судя по описанию одежды (тут, конечно, возникает аллюзия на картину И. Е. Репина «Крестный ход в Курской губернии», где показан как душевный подъем участников крестного хода, так и боязнь ими конных полицейских, следящих за порядком): «По дороге в собор нас обгоняли толпы богомольцев и богомолков, загорелые, изможденные, молодые и старые, все в лаптях, с котомками за плечами. Они шли, опираясь на свои посохи. Некоторые из них отделялись от своих и шли за нами, робко взглядывая на монахов, которые толкали их и покрикивали, чтобы они давали нам место»⁴⁰.

⁴⁰ Андреева-Бальмонт Е. А. Указ. соч. С. 101–102.

В воспоминаниях Е.А. Андреевой-Бальмонт представляет интерес достаточно редко встречающееся описание поведения паломников-простолюдинов в храме, их общей истовой молитвы, когда всех присутствующих охватывал религиозный экстаз, выражение лиц становилось умиленным и просветленным: «Дойдя до раки преподобного Сергия с горевшими над ней сотнями лампад и увидев ее, они опускались на колени, все как один, и стояли так весь молебен, кланяясь в землю, стучаясь лбом о чугунные плиты. Кто плакал, кто вздыхал, кто исступленно бормотал: “Господи, помилуй”, “Царица Небесная”, “преподобный батюшка”, “милостивец ты наш, помилуй нас, грешных”». Андреева-Бальмонт писала, что это воодушевление молящейся толпы производило сильное эмоциональное впечатление, захватывая всех находившихся в соборе: «Около них я становилась тоже на колени, плакала, как они, и тоже повторяла шепотом: “преподобный отче Сергие, моли Бога за нас” и другие слова молитв, что вспоминались. Затем шла с ними прикладываться к святым мощам преподобного Сергия и другим иконам подряд, клала земной поклон и целовала край стекла, если не могла дотянуться до самой иконы»⁴¹.

В описании паломничества Андреевой-Бальмонт сказано, что поездки семьи в Лавру были ежегодными и приуроченными к 25 августа, дню явления Богородицы преподобному Сергию: «Мы ездили по железной дороге к Троице. И хотя это было уже повторением одних и тех же впечатлений — железной дороги, вагона, гостиницы с жирными голубями на окнах, теплых просфор, противных толстых монахов... все же впечатление от толпы богомольцев оставалось самым сильным». Размышляя о своих детских впечатлениях, она писала: «Эти вздыхающие и плачущие люди, распростертые на полу в полутемном храме у ступенек раки преподобного Сергия, эти люди, поднимающиеся с колен с просветленными, счастливыми лицами, шепчущие, приложившись к святым мощам: “сподобились”, и вытирающие кончиком платка глаза, — это впечатление не только не ослабевало, напротив, усиливалось с годами.

⁴¹ Андреева-Бальмонт Е.А. Указ. соч. С. 102.

Лет четырнадцати-пятнадцати я себя считала неверующей, перестала дома молиться, в церкви стояла как истукан и всячески старалась показать, что я большая и в Бога не верю. Но когда я была в толпе богомольцев у раки преподобного Сергия, мое неверие исчезало, как по волшебству. Я уже не корчила из себя большую и умную, ни о чем не рассуждала, только чувствовала всем существом своим, что правда не у меня, а у них, у этого темного люда. И что силы, которые они черпают здесь, и я могу получить из этого единственного источника»⁴².

* * *

Вышеприведенные примеры исполнения паломнических поездок, происходивших регулярно, показывают глубокую включенность купечества в религиозную жизнь. Паломники следовали календарю православных праздников, в некоторых семьях были особо чтимые дни посещения святынь.

Нередко купечество имело более близкое знакомство с настоятелями и представителями клира, будучи щедрыми жертвователями на обители. Это отразилось в автобиографике, где отражено не только участие в общенародных массовых действиях, но также общение с известными деятелями монастырей, допущение во внутренние пространства монастыря, закрытые для обычных паломников.

Представленные фрагменты дневников и воспоминаний очерчивают места (локусы) сакральной географии. Для представителей московского купечества они, в основном, находились в Московской губернии, где было несколько знаменитых монастырей, молитва в которых считалась «сильной» и душевспасительной. Прежде всего, это Троице-Сергиева Лавра и близлежащая местность, а также обители близ Звенигорода и Волоколамска. В документах тверских купцов Томиловых показано, что наиболее чтимой местной святыней была Нилова пустынь на Селигере.

В жизни купечества исполнение религиозных обрядов, включая регулярные паломнические поездки к святым местам,

⁴² *Андреева-Бальмонт Е.А.* Указ. соч. С. 103.

упорядочивало событийный календарь и становилось основой для выстраивания четкой картины мира. Паломничества совершались ежегодно и становились семейной традицией и неизменным компонентом религиозных православных практик купеческих семейств.

Литература

- Андреева-Бальмонт, Е.А.* Воспоминания. М.: Издательство имени Сабашниковых, 1997. 559 с.
- Балдин, К.Е.* Источники личного происхождения о русском православном паломничестве конца XIX – начала XX в. // На пути к гражданскому обществу. 2014. № 4 (16). С. 55–68.
- Громыко, М.М.* О воззрениях русского народа. М.: Паломник, 2000. 543 с.
- Житнев, С.Ю.* История русского православного паломничества в X–XVII веках. М.: Индрик, 2007. 480 с.
- Замятин, Д.Н.* Культура и пространство: моделирование географических образов. М.: Знак, 2006. 487 с.
- Замятин, Д.Н.* Феномен паломничества: географические образы и экзистенциальное пространство // Человек. 2009. № 4. С. 58–70.
- Калужникова, Е.А.* Паломничество как ритуал (сущность и культурно-исторические типы): дисс. ... канд. культурологии. Екатеринбург, 2007.
- Кориунков, В.А.* Путь сквозь века и земли. Дорожная традиция России. М.: Редкая птица, 2020. 624 с.
- Кошелева, О.Е.* Обучение в русской средневековой православной традиции // Одиссей. Человек в истории. М., 2012. С. 47–72.
- Купеческие дневники и мемуары конца XVIII – первой половины XIX века / сост.: А.В. Семенова, А.И. Аксенов, Н.В. Середа. М.: РОССПЭН: Памятники исторической мысли, 2007. 470 с.
- Мороз, А.Б.* Сакральная география Каргополя // Святые и святыя северорусских земель (По материалам VII науч. региональной конф.) / сост. и науч. ред. Н.И. Решетникова. Каргополь: Каргоп. гос. историко-архитектур. и художеств. музей, 2002. С. 94–109.
- Материалы к истории Прохоровской Трехгорной мануфактуры и торгово-промышленной деятельности семьи Прохоровых. Годы 1799–1915. М.: Тип. Т-ва А.И. Мамонтова, 1915.
- Назаренко, А.В.* У истоков русского паломничества (исторические, богословские, дисциплинарные и правовые аспекты) // Назаренко А.В. Древнейшее государство Восточной Европы: 2007 год: Древняя Русь и славяне: (историко-филологические исследования). М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2009. С. 284–297.
- Найденов, Н.А.* Воспоминания о виденном, слышанном и испытанном: В 2 ч. М.: Типо-лит. И.Н. Кушнерев и К°, 1903–1905.

- Найденова, Л. П. Любовь и страх: о характере русской средневековой религиозности // *Sub specie historiae culturalis*. Сборник памяти А. Л. Ястребицкой. М.: ИВИ РАН, 2014. С. 274–288.
- Найденова, Л. П. Мир русского человека XVI–XVII вв. по Домострою и памятникам права. М.: Сретенский монастырь, 2003. 208 с.
- Памятная книжка Воронежской губернии на 1856 год. Воронеж: Воронежский губернский статистический комитет, 1856.
- Сказание о Чудотворной иконе Богоматери, находящейся в пещерном храме Гефсиманского скита, что близ Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. М.: Типография Г. С. Зотова, 1890. 95 с.
- Снегирев, И. М. Дневник Ивана Михайловича Снегирева. Т. II. М.: Университетская тип., 1905. 291 с.
- Сукина, Л. Б. Человек верующий в русской культуре XVI–XVII веков. М.: РГГУ, 2011. 437 с.
- Ульянова, Г. Н. Автобиографические тексты купечества: религиозное сознание и религиозное поведение. 1770-е – 1860-е годы // *Вера и личность в меняющемся обществе. Автобиографика и православие в России конца XVII – начала XX века*. М.: Новое литературное обозрение, 2019. С. 161–205.
- Ульянова, Г. Н. Религиозные верования и ритуалы в жизни московского купечества // *Москва купеческая: Образы исчезнувшей российской буржуазии*. М.: РОССПЭН, 2017. С. 106–124.
- Хлудов, Г. И. Памятная книга (1835–1877). Письма (1844–1885). М.: Близнецы, 1999. 421 с.
- Щепанская, Т. Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М.: Индрик, 2003. 526 с.
- Ulianova, G. *Old Believers and New Entrepreneurs* // James L. West, Iurii Petrov, eds., *Merchant Moscow: Images of Russia's Vanished Bourgeoisie*. Princeton: Princeton University Press, 1997. P. 61–71.

Е. Н. Марасинова (ИРИ РАН, НИУ-ВШЭ)

Екатерина II о прерогативах власти: ПО НОВЫМ АРХИВНЫМ ИСТОЧНИКАМ¹

***Аннотация:** Статья посвящена размышлениям Екатерины II о проблеме передачи императорской власти, которые отразились в черновых проектах, отдельных записях, поисках в мировой истории прецедентов наследования престола не по нисходящей мужской линии и, наконец, в собственноручном конспекте «Правды воли монаршей». Взгляды императрицы исследуются на основе архивных источников, некоторые из которых впервые вводятся в научный оборот, и рассматриваются в исторической перспективе отношения к Уставу 1722 года о престолонаследии в период предыдущих правлений, именуемых в историографии «эпохой дворцовых переворотов». Вопрос о прерогативах правящего монарха в передаче власти представлен как часть более широкой проблемы о сущности самодержавия.*

***Ключевые слова:** «Правда воли монаршей», Устав 1722 года о престолонаследии, “Declaration of Rights” 1689 года, самодержавная власть, «завещание Екатерины II»*

E. N. Marasino

Catherine II's views on the question of the succession to the throne: new archival materials

***Annotation:** This article explores Catherine II's views on the question of the succession to the throne, views which are reflected in various draft laws of succession, separate and scattered notes written by the Empress, as well as in her search for precedents in world history for succession through the female line, and in her handwritten synopsis of the text *Pravda voli monarshoi*. The article relies on archival materials, many of which have never before been studied, and it analyses the general problem of the succession during the so-called “era of palace coups” in terms of the 1722 Petrine Law of Succession. Succession is here examined in the broader context of the power of, and limits to, Russian autocracy*

¹ Статья подготовлена по результатам проекта «Перевод и трансфер: западная литература в зеркале русской культуры (XVII–XXI вв.)» при поддержке фонда «Гуманитарные исследования» ФГН НИУ «Высшая школа экономики» в 2020–2022 гг. This work was supported by the Humanitarian Research Foundation of the Faculty of Humanities, HSE University in 2020–2022. Project “Translation and transfer: Western literature in the Mirror of Russian Culture (XVII–XXI centuries).”

Keywords: *Russian History, “The Truth of the Monarch’s Will”, Succession to the throne, “The Declaration of Rights” of 1689, Autocratic power, “Testament of Catherine II”*

«Его Величество есть Самовластный Монарх»

История России и по сей день представляется пестрой Степенной книгой², в которой каждый раздел открывается с начала царствования очередной главы государства. Наклонности, пристрастия, окружение, в конце концов, детские страхи правителей всегда непосредственно влияли и на политику власти, и на жизнь подданных. Именно поэтому вопрос о престолонаследии был настолько болезненным, а любые сбои или изменения в порядке передачи державы и скипетра могли привести не только к упадку династии, но и к смуте в стране.

В данном контексте исключительность XVIII в. заключается в том, что это было время и ожесточенной борьбы различных группировок за своего претендента на трон, и целой череды попыток законодательно утвердить легитимность появления того или иного императора на русском престоле³. XVIII столетие началось со знаменитого Указа⁴ Петра I от 5 февраля 1722 г. о престолонаследии, в котором говорилось: «За благо рассудили мы сей устав учинить, дабы сие было всегда по воле правительствующего государя, кому оный хочет, тому и определить наследство, и определенному, видя какое неволежество,

² «Степенная книга» была написана в XVI в. и содержала изложение русской истории, систематизированное по «степеням» или «граням», соответствующим периодам правления великих князей.

³ Как правильно отмечает Расселл Мартин, во второй четверти XVIII столетия смысл борьбы за престол заключался в противостоянии двух кланов, претендующих на власть: Милославских и Нарышкиных (см.: *Martin R. Law, Succession, and the Eighteenth-Century Refounding of the Romanov Dynasty // Studies in the History and Culture in Honor of Donald Ostrowski. Bloomington, IN, 2012. P. 225–242*).

⁴ Более точное название «Устав. О наследовании престола», но в историографии этот документ обычно называется Указ 1722 года о престолонаследии.

паки отменить»⁵. Этот акт, спровоцированный делом царевича Алексея, провозглашал право монарха назначать преемника по своему собственному выбору, невзирая на кровное родство с династией Романовых, и более того, в случае недовольства своим наследником — лишить его права на престол и выбрать другого. Идея максимального расширения прерогатив императорской власти была обоснована главным проповедником и идеологом петровского правления Феофаном Прокоповичем⁶ в трактате «Правда воли монаршей»: «И уже довольно разумею, како сильна, законами не связуема и суду человеческого отнюдь не подлежащая есть самодержавная власть <...>. Всяк самодержец в определении наследника на престол свой весьма волен и свободен есть»⁷.

Таким образом, в прямом смысле судьбоносный для абсолютистской монархии вопрос о порядке передачи власти перешел из области традиции или, как сказано в Указе 1722 года, «обычая старого, что большему сыну наследство давали»⁸, в область политики и придворных интриг, несмотря на то, что этот документ был, казалось бы, первым в истории России фактом законодательного закрепления правил престолонаследия. Многие исследователи видят в данном решении Петра важный симптом чрезвычайного укрепления самодержавного строя. Е. В. Анисимов вообще полагает, что

⁵ Полное собрание законов Российской империи с 1649 года. Собрание 1-е. СПб., 1830. (далее — ПСЗ). Т. VI. № 3893. С. 496. 1722, 5 февр.

⁶ В некоторых работах ставится под сомнение авторство Феофана Прокоповича или, по крайней мере, высказывается предположение о наличии у него соавторов. Тем не менее даже эти специалисты признают основную роль первого лица Синода и идеолога петровского правления в создании данного трактата. См.: *Cracraft J. Did Feofan Prokopovich really write Pravda Voli Monarchei? // Slavic Review. 1981. Vol. 40. No. 2. P. 173–193; Ленгин Э. Авторство «Правды воли монаршей»: Феофан Прокопович, Афанасий Кондоиди, Петр I // XVIII век. Сб. 21. СПб., 1999. С. 33–39.*

⁷ ПСЗ. Т. VII. № 4870. С. 621. 1726, 21 апр.

⁸ Как пишет О. А. Омельченко, «была поставлена под сомнение безусловность прежде традиционной семейно-родовой преемственности в передаче монаршего престола» (*Омельченко О. А. Становление законодательного регулирования престолонаследия в Российской империи // Фемис: ежегодник истории права и правоведения. Вып. 7. 2007. С. 18*). См.: ПСЗ. Т. VII. № 4870. С. 621. 1726, 21 апр.

первый император, в сущности, совершил государственный переворот, который выводил власть за поле права и превращал правителя в диктатора⁹.

Как известно, Петр не успел оставить распоряжение о наследнике престола¹⁰, но проведенная с необыкновенным размахом в феврале 1724 г. официальная коронация его супруги Екатерины Алексеевны¹¹ стала одним из факторов, способствовавших ее утверждению на троне после смерти императора. Однако сторонники взошедшей на престол Екатерины I были весьма встревожены появлением в начале 1726 г. на столбе около Исаакиевской церкви, а затем у двора князя Головина на пристани «воровских и подметных писем», ставящих под сомнение сам провозглашенный Петром принцип передачи власти. Анонимным злодеям дали шесть недель на раскаяние и явку с повинной, доносителю пообещали две тысячи рублей, а в случае запирательства пригрозили «временной» на этой земле смертной казнью, «вечными мучениями по суду Божию» и церковному проклятию, текст которого специально сочинил все тот же Феофан Прокопович. Разумеется, изменники, «не признающие положений, изложенных в книге “Правда воли монаршей”», раскаиваться не собирались, желающих получить за свидетельство деньги и конфискованные имения «злодеев» в таком опасном деле тоже не нашлось, а потому необходимо было предать авторов «подметных листов» публичной анафеме. Текст клятвы Прокоповича был напечатан в петербургской и московской типографиях и разослан для провозглашения «по всем церквям»¹². Между тем отказ от незафиксированного юридически,

⁹ См.: *Анисимов Е. В.* Почему Петр? Была ли альтернатива для России? // Родина. 2007. № 11. С. 2–4; *Он же.* Императорская Россия. СПб., 2011. С. 151–164, и др.

¹⁰ Подробнее об этом см.: *Курукин И. В.* Эпоха «дворцовых бурь»: Очерки политической истории послепетровской России. Рязань, 2003. С. 85–97.

¹¹ См.: *Агеева О. Г.* Имперский статус России: к истории политического менталитета русского общества начала XVIII в. // Царь и царство в русском общественном сознании: Сб. ст. М., 1999. С. 112–140.

¹² Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. СПб., 1881. Т. V. № 1801.

но долгое время преобладающего порядка передачи престола по нисходящей мужской линии мог вызвать и невольное искажение содержания указа о престолонаследии, что весьма волновало власть и требовало известного политического просвещения подданных. С этой целью специально изданные отдельной книгой «устав, присяга и изъяснение Правды монаршей во определение наследника державы»¹³ было приказано читать в каждый воскресный день и праздники у приходских церквей и по монастырям, чтобы «неведением <никто> к временной и вечной казни прельщен не был»¹⁴. После смерти Екатерины I в 1727 г. в начале правления ее преемника Петра Алексеевича объявлялось: «Наша вселюбезнейшая государыня бабка не токмо устав о наследствии монархии российской, но и особую книгу, именуемую “Правда воли монаршей”, напечатать повелела»¹⁵.

Однако в так называемом завещании¹⁶ Екатерины I все же выделялись три группы преемников: Петр Алексеевич, Анна Петровна, Елизавета Петровна и соответственно их будущие потомки, а также старшая сестра юного Петра — Наталья Алексеевна. Переход престола от первого наследника к последую-

С. 379. 1726, 13 июня; № 1806. С. 382–384. 1726, 22 июня; более точную публикацию см.: *Звездин А.* Клятва на письмоподметчиков (1726 г.) // Действия нижегородской губернской архивной комиссии: Сб. статей, сообщений, описей и документов. Н. Новгород, 1903. С. 14–18.

¹³ Трактат Прокоповича был напечатан сразу после появления указа Петра, в 1722 г., однако именно при Екатерине I сторонники императрицы предприняли столь массовую публикацию и распространение устава, присяги и самой «*Правды воли*». Феофан [Прокопович Елезар; архиепископ Новгородский и Нарвский]. Правда воли монаршей: Во определении наследника державы своей. М., 1722; Феофан [Прокопович Елезар; архиепископ Новгородский и Нарвский]. Правда воли монаршей: Во определении наследника державы своей. М., 1726.

¹⁴ ПСЗ. Т. VII. № 4870. С. 621. 1726, 21 апр.

¹⁵ ПСЗ. Т. VII. № 4870. С. 621. 1726, 27 мая. Более того, манифест от 27 мая 1727 г. свидетельствовал, что при Екатерине I подданным обещалось вознаграждение за донос на тех, кто «о наследствии державы будет противно рассуждать или толковать в разговорах и компаниях» (ПСЗ. Т. VII. № 5084. С. 798–799. 1727, 27 мая).

¹⁶ См.: Российский государственный архив древних актов [далее – РГАДА]. Ф. 2. Оп. 1. Д. 21. Л. 2–14, ПСЗ. Т. VII. № 5007. С. 788–792. 1727, 7 мая. О подлинности завещания подробнее см.: *Анисимов Е. В.* Россия без Петра. СПб., 1994. С. 138–139; *Курукин И. В.* Эпоха «дворцовых бурь». С. 126–129.

щим обусловливался бездетностью, что практически перечеркивало Указ 1722 года. А в июле 1727 г., через год после столь ожесточенной борьбы власти за повсеместное знание новых правил передачи трона, объявлялось «во всенародное известие» беспрекословное изъятие всех указов, связанных с делом отца императора, царевича Алексея, в том числе и «Устава о наследовании престола российского». Коллегии, канцелярии, церковные приходы, партикулярные люди под угрозой суда должны были доставить все документы в Сенат в Петербурге или Сенатскую контору в Москве и «в домах своих ни под каким видом [их] не держать и не читать»¹⁷.

Таким образом, складывалась парадоксальная ситуация неотменного закона при запрещении знания его текста. После смерти Петра II Указ 1722 года при особых обстоятельствах еще иногда всплывал в высочайших манифестах в качестве аргумента назначения преемника. Так, в 1731 г. бездетная Анна Иоанновна во избежание интриг, шантажа и провокаций придворных группировок заставила страну присягнуть несуществующему будущему императору на том основании, что «по учиненному в 1722 году о наследствии уставу всегда в высочей воле и соизволении правительствующих государей все-российского престола состоит, кого похотят по себе учинить наследником»¹⁸. Однако в 1742 г. новая императрица Елизавета Петровна назначила своим преемником на престоле племянника, «яко по крови нам ближайшего»¹⁹. Таким образом, после публикации 1726 г. ни у кого из русских императоров не хватило политической дерзости переиздать петровский Указ 1722 года «во всенародное известие» для чтения во всех приходских церквях и монастырях и публично заявить, что в вопросах передачи власти, как, впрочем, и во всех других, «Его Величество есть Самовластный Монарх, который никому на свете о своих делах ответа дать не должен»²⁰.

¹⁷ ПСЗ. Т. VII. № 5131. С. 831–832. 1726, 26 июля.

¹⁸ ПСЗ. Т. VIII. № 5909. С. 601–603. 1731, 17 дек.

¹⁹ ПСЗ. Т. XI. № 8658. С. 712. 1742, 7 нояб.

²⁰ См., например: Воинский устав // ПСЗ. Т. V. № 3006. С. 324. 1716, 30 марта.

«О преимуществе императорского величества»

Екатерина II заняла российский престол при трех персонах, имеющих права на власть в империи: еще был жив Петр III, подрастал семилетний великий князь Павел Петрович, томился в застенках Шлиссельбурга Иоанн Антонович Брауншвейгский. Три громкие смертные казни, омрачившие первое десятилетие правления Екатерины, были связаны именно с защитой ее права на власть. Обезглавленный позже поручик Мирович пытался освободить Иоанна Антоновича. Ходили слухи, что Чумной бунт 1771 г., завершившийся повешением по жребию нескольких участников, был инспирирован первоприсутствующим в Коллегии иностранных дел Никитой Паниным для возведения на престол его воспитанника Павла Петровича. Пугачев, подвергшийся четвертованию, принял имя Петра III и заявлял о стремлении передать власть «своему сыну Павлу». В 1760-е гг., после июньского 1762 г. переворота Екатерины, в Тайную экспедицию постоянно поступали доносы о распространении невероятных слухов, связанных с вопросами престолонаследия: говорили, что «Петр III жив», «Павел Петрович умерщвлен», «Иоанн Антонович собирает войска», «Павел Петрович не будет править», «Пугачев жив» и т.п.²¹ В 1766 г., как бы отвечая Никите Панину на его предложения регентства при Павле, императрица пишет проект наследования престола, где четко заявляет: «По смерти моей, сын мой наследует»²². Разумеется, что главный смысл этой фразы заключается не в готовности передать престол старшему сыну, а в неколебимом намерении править до последних дней.

²¹ См.: «О жене Деделовского воеводы коллежского асессора Андреевой Параскеве, говорившей о смерти императора Петра III», «О содержании под караулом солдата Михаила Гричина за распространение пустых слухов, что Петр III жив», «О распущенном от Беккера слухе, будто в Петербурге случилась ребеллия и воцарился принц Иоанн», «О егере Юсте Кнохеме, писавшем в письме, что императрицу Екатерину II хотели умертвить», и др. (РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 2096, 2139, 2153, 2193, 2205, и др.).

²² РГАДА. Ф. 10. Оп. 1. Д. 12. Л. 1–2 об. См. также: Отрывок собственноручного чернового проекта манифеста Екатерины II о престолонаследии // Русская старина. 1875. Январь. С. 384–385.

В начале 1780-х гг., после возвращения из заграничного путешествия Павла Петровича и его второй супруги Марии Федоровны, отношения Екатерины и сына еще более осложнились — именно тогда ее вновь начинает беспокоить проблема наследника престола²³. Перу Екатерины принадлежит своеобразный трактат, который императрица назвала «О преимуществе Императорского Величества»²⁴. Этот документ императрица тщательно прописала в черновом варианте, а затем подготовила беловую рукопись²⁵. Неопровержимые «преимущества» самодержавного правления были сформулированы в записке предельно четко и объединены в три важнейшие позиции.

1. Верховная власть воплощается в образе царственной персоны, которой никто не может уподобиться «в достоинстве, в чине, во власти, в могуществе и в действии, во всякое время и месте» «во Всероссийской империи». «Особа Императорского Величества» является «единовладеющей» и «освященной понеже святым мирром помазанной и коронованной». Именно императору приносится «присяга в верности от всех подданных»²⁶.

²³ См.: *Erren L. Foefan Prokopovich's Pravda voli monarshei as Fundamental Law of the Russian Empire // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. 2016. Spring. Vol. 17. No. 2. P. 333–360; *Martin R. Law, Succession, and the Eighteenth-Century Refounding of the Romanov Dynasty*. P. 225–242; *Сафонов М. М. Завещание Екатерины II*. СПб., 2002.

²⁴ Записка императрицы Екатерины «О преимуществе Императорского Величества» // РГАДА. Ф. 10. Оп. 2. Д. 324. Л. 1–4 об. В этом же собрании бумаг сохранились такие манускрипты, как «Собственноручный черновой проект наказа Сенату о самодержавной и законодательной власти Императорского Величества», «Собственноручные черновые бумаги о преимуществах Императорского Величества», «Собственноручные черновые бумаги о роде и наследии Императорского Величества» (РГАДА. Ф. 10. Оп. 2. Д. 325).

²⁵ Первый публикатор некоторых документов из этого собрания О. А. Омельченко полагает, что данные тексты должны были лечь в основу так называемого Наказа Сенату, проект которого так и остался незавершенным (см.: *Омельченко О. А.* К проблеме правовых форм российского абсолютизма второй половины XVIII века // *Проблемы истории абсолютизма: Сб. научных трудов [Всероссийский юридический заочный институт]*. М., 1983. С. 40–41). Расширенную публикацию см.: *Марасинова Е. Н. «Закон» и «Гражданин» в России второй половины XVIII века: очерки истории общественного сознания*. М., 2017. С. 415–434.

²⁶ РГАДА. Ф. 10. Оп. 2. Д. 325. Л. 3.

2. В руках монарха сосредоточена неограниченная власть, заключающаяся в исключительном праве «чинить мир и войны», «посылать послов», «жаловать достоинство, чины, имение» «кому заблагорассудит», «простить вины» и помиловать. Самодержавие никак не ограничивалось законом, более того, законы воспринимались как главное орудие реализации намерений царствующего правителя, что, с точки зрения Екатерины, всецело отвечало интересам государства: «самодержавная и законодательная власть Императорского Величества существует и предохраняется ради целости империи и безопасности империи и каждого подданного»²⁷.

3. Государственная казна и чеканка монеты должны быть сконцентрированы в руках монарха²⁸.

Наконец, выбор будущего преемника также находится исключительно в сфере юрисдикции правящего монарха — «Императорского Величества самодержавство, престол и короны не разделены суть и двум особам самодержавствовать в существе неудобно, по естеству не можно и для общего добра не должно, самодержавная и законодательная власть Императорского Величества назначает наследника престола, самодержавной властью определяется порядок в наследовании»²⁹. Вслед за Петром Екатерина столь же властно подводит в своей записке черту — император «отчету же в делах на сем свете не подвержен», а дает отчет и «благодарение единому творцу нашему Богу»³⁰.

В черновых пунктах «Об исключении от наследства» Екатерина прорисовывает образ идеального императора, с одной стороны, и «антигероя», воцарение которого грозит бедствиями всему государству, — с другой. Преемник должен быть

²⁷ РГАДА. Ф. 10. Оп. 2. Д. 325. Л. 3 об. — 4. Собственно и в Наказе было заявлено, что «воля государева» должна быть наблюдаема «сходственно с законами, во основание положенными и с государственным установлением» (Наказ императрицы Екатерины II, данный Комиссии о сочинении проекта нового Уложения / под ред. Н.Д. Чечулина. СПб., 1907. С. 6–7).

²⁸ РГАДА. Ф. 10. Оп. 2. Д. 324. Л. 4 об.

²⁹ Там же. Д. 325. Л. 2.

³⁰ Там же. Д. 324. Л. 4–4 об.

«добрым, бодрым, искусным, благонравным», способным «доброе отечества состояние утвердить и укрепить». С другой стороны, монарх наделен абсолютным правом отрешить от престола наследника, который не исповедует православие, имеет земли за пределами России, замешан в бунте или заговоре, а также «лишен ума, душевных, нравных и телесных качеств к управлению». Иными словами, самодержец обязан оградить отечество от правителя «злобного, нерадетельного, яростью побеждаемого, правды не ищущего» и особенно безумного³¹.

По традиции юридической мысли того времени Екатерина ищет прецеденты передачи престола не по нисходящей мужской линии, а также дополнительные аргументы, вообще дающие монарху право самому назначать преемника. Ход мысли императрицы, ее сомнения и предпочтения отразились в целом ряде черновых записей, неопубликованных проектах, конспектах и замечаниях на полях³². Некоторые цитаты из источников, отложившихся в папке «Рассуждения о семье, обществе и государстве», сохранили замечания Екатерины, характеризующие ее манеру работы с документами: «Я пометила + то, что может понадобится»³³. В материалах, собранных императрицей во время размышлений о порядке передачи власти, был обнаружен воспроизведенный писарем Билль о правах 1689 г., “An Act declaring the Rights and Liberties of the Subject and Settling the Succession of the Crown” (Bill of Rights), который регламентировал порядок наследования английской короны³⁴, а также собственноручный конспект трактата Прокоповича.

³¹ РГАДА. Ф. 10. Оп. 2. Д. 324. Л. 1–4 об.

³² О черновиках Екатерины II, имеющих отношение к проекту наследования престола см.: *Martin R. Law, Succession, and the Eighteenth-Century Refounding of the Romanov Dynasty*. P. 227–228, 234–238.

³³ РГАДА. Ф. 10. Оп. 2. Д. 86. Л. 1. См. также: *Омельченко О.А.* «Законная монархия» Екатерины Второй: Просвещенный абсолютизм в России. М., 1993. С. 326–328.

³⁴ *Bill of Rights: «An Act declaring the Rights and Liberties of the Subject and Settling the Succession of the Crown»* // РГАДА. Ф. 10. Оп. 2. Д. 235. Л. 21–35 об.

«Билль о правах» и «Правда воли монаршей»

Текст Билля о правах 1688–1689 гг. был дважды продублирован для императрицы – по-английски и по-французски³⁵. Автор французского перевода неизвестен, но можно предположить, что им был профессор права Московского университета Семен Десницкий, который, как известно, по заданию императрицы воспроизвел на русском языке «Истолкование английских законов Блэкстона»³⁶.

И хотя в документе ни слова не было сказано о возможности передачи престола лицу, выбранному по прихоти монарха, ограничения, вводимые этим актом «Славной революции» по поводу личности потенциального наследника, могли заинтересовать Екатерину. В одном из пунктов Билля о правах объявлялось: «Всякое лицо, которое примирилось или примирится, или будет поддерживать общение с римским престолом или церковью, или будет исповедовать папистскую веру, или вступит в брак с папистом или паписткой, должно быть устранено и быть навсегда неспособно наследовать, обладать и пользоваться короной <...>; и во всех таких случаях народ <...> освобождается от подданнической присяги»³⁷.

В то же время Билль стал важным этапом формирования представлений императрицы о «подданстве» и дал импульс

³⁵ Тщательно оформленные писарской рукой манускрипты Билля не содержат никаких пометок, однако очень мала вероятность, что императрица вообще не прочитала заказанный ею перевод.

³⁶ Однако, учитывая, что в эти годы Десницкий вышел в отставку и был уже нездоров, вероятно, что текст Билля на французском языке мог подготовить и его бывший студент Андрей Брянцов, также в свое время участвовавший в переводе Блэкстона.

³⁷ “<...> all and every person and persons that is, are, or shall be reconciled to, or shall hold communion with the see or church of *Rome* or shall professe the Popish religion, or shall marry a Papist, shall be excluded, and be for ever uncapable to inherit, possesse, or enjoy THE CROWNE <...> and in all and every such case or cases, THE PEOPLE of these Realmes shall be and are hereby absolved of their allegiance” (РГАДА. Ф. 10. Оп. 2. Д. 235. Л. 25). Ср.: *A Treatise of Pleas of the Crown; or, a system of the principal matters relating to that subject, digested under proper heads, written by William Hawkins, serjeant-at-law, and later edited by John Curwood, barrister-at-law. Vol. 1 of Criminal offences. Arranged according to the analysis of Blackstone, with the statutes and decisions down the present time. L., 1824. P. 30.*

активному включению самого понятия «подданный» в российский политический контекст. Не случайно этот документ Английской революции имел подзаголовок «Акт, декларирующий права и свободы подданного и устанавливающий наследование короны». Билль определял «подданничество» как верность, подчинение и признание верховенства власти, которой приносится присяга – the Oathes of Allegiance and Supremacy. Кроме того, этот документ провозглашал, «что обращаться с ходатайствами к королю составляет право подданных, и всякое задержание и преследование за такие ходатайства незаконно»³⁸. Таким образом, отношения подданного и власти тесно увязывались через институт прямых прошений на имя короля и присяги «царственным особам», в которых «заклучались, воплощались и сосредоточивались» «королевский сан, корона и достоинство со всеми относящимися и связанными с ними почестями, званиями, титулами, регалиями, прерогативами, полномочиями, юрисдикциями и властями»³⁹. Появление в бумагах императрицы Билля о правах 1688–1689 гг. на языке оригинала и в переводе на французский язык свидетельствует о пристрастном поиске в этом тексте ответов на тревожащие ее вопросы.

Приблизительно в то же время Екатерина обращается к «Правде воли монаршей» и запрашивает у своего статс-секретаря А. В. Храповицкого текст трактата. 20 августа 1787 г. в его дневнике была сделана запись: «Читали мне известный пассаж из “Правды воли монаршей”». Тут или в манифесте Екатерины I сказано, что причиною несчастья царевича Алексея Петровича было ложное мнение, будто старшему сыну принадлежит престол»⁴⁰. Императрица внимательно перечитывает трактат и делает его собственноручный конспект, старательно переписав приблизительно десятую часть оригинального

³⁸ “That it is the Right of the Subjects to petition the King, and all Commitments, and Prosecutions for such Petitioning are Illegal” (РГАДА. Ф. 10. Оп. 2. Д. 235. Л. 22 об).

³⁹ “<...> the Royall State, Crowne, and Dignity <...> with all Honours, Stiles, Titles, Regalities, Prerogatives, Powers, Jurisdictions” (РГАДА. Ф. 10. Оп. 2. Д. 235. Л. 24 об).

⁴⁰ *Храповицкий А. В.* Памятные записки. М., 1862. С. 37.

текста Прокоповича и отредактировав некоторые выбранные цитаты⁴¹.

Главное внимание Екатерина обращает на положения, декларирующие разумность и логичность Указа Петра I от 5 февраля 1722 г. о престолонаследии. Идея максимального расширения прерогатив императорской власти, обоснованная главным проповедником петровского правления, признается и Екатериной, которая выписывает из трактата Прокоповича следующий тезис: «Всяк самодержец, как во всех прочих дел, так и в определении наследника на престол свой свободен есть. Кого государь назначит наследником, тот и есть наследник»⁴².

В трактате Прокоповича Екатерину привлекают аргументы, связанные с ответственностью монарха за престол и его будущее: «Устав оберегает, дабы в Российском государстве монаршескую власть наследовали самые лучшие, от благоразумных самодержавцев усмотренные и определенные»⁴³. Не менее весомыми представляются императрице рассуждения в духе самодержавного патернализма: традиционно отец может лишиться своего «злонравного сына» наследства, самодержец же, являясь отцом и собственным детям, и всем подданным, не меньшие права распорядиться своим «отчеством» имеет. Однако если Феофан Прокопович признавал за императором власть «судить смертью» «злых и безумных» наследников, Екатерина в своем конспекте старательно исключает любое упоминание о казнях и ограничивается нейтральным «отрешением» и «наказанием». Кроме того, учитывая обстоятельства ее прихода к власти, императрица подчеркивает, что право собственного выбора будущего монарха остается не только «наследный государь»: «Всякий государь, наследием или избранием скипетр получивши, от Бога оное приемлет». А в цитате из трактата Прокоповича «самодержец [*наипаче же наследный*] имеет полную власть определять наследство свое» — логично исключает определение «наследный».

⁴¹ См. публикацию выписок Екатерины, которые соотнесены с текстом «Правды воли монаршей»: *Марасинова Е. Н.* «Закон» и «Гражданин» в России второй половины XVIII века. С. 434–447.

⁴² РГАДА. Ф. 10. Оп. 2. Д. 325. Л. 1–10.

⁴³ Там же. Далее приводятся цитаты из этого же источника.

Очень избирательна императрица в привлечении Священного писания для обоснования прерогатив монарха назначать себе преемника. При конспектировании она снимает почти все вводные предложения, ссылающиеся на авторитет духовных текстов, игнорирует пассажи Прокоповича о блудном сыне и собранные им многочисленные примеры из Ветхого Завета, ограничиваясь только историей печального правления полумифического безумного сына Соломона Ровоама, при котором произошло разделение колен израилевых. Значительно более важными Екатерине представляются аргументы, основанные на примерах из русской истории — особенно ее заинтересовал прецедент времен правления Ивана III: «Князь Иоанн Васильевич дважды отменял наследника, перво мимо сыновей отдал внуку, а потом отставил внука уже венчанного, и отдал сыну свое наследство».

Итак, «Правда воли монаршей» и «Акт, декларирующий права и свободы подданного и устанавливающий наследование короны» были необходимы Екатерине во время ее работы над проектом «О роде и наследии Императорского Величества», где она со всей очевидностью подтвердила Указ 1722 года и еще раз провозгласила право монарха своей волей назначать преемника и определять порядок передачи власти. Однако эти черновики так и остались необнародованными, как не увидел свет «Манифест о престолонаследии», поскольку Екатерина не могла окончательно для себя решить, что опаснее для монархии, России и, наконец, ее сына — еще при жизни передать власть внуку на основании указа Петра, оставить завещание или же пойти по пути молчаливого признания приоритета нисходящей мужской линии.

На первый взгляд может показаться, что собственноручные черновые бумаги о роде и наследии императорского величества отражают одно намерение императрицы — не допустить великого князя Павла Петровича к престолу. Однако в провозглашении за монархом права назначать наследника скрывалось, вероятно, неочевидное и для самой императрицы, стремление преодолеть родовой порок самодержавия, передающего личность наследника во власть «равнодушной природы»⁴⁴.

⁴⁴ А. С. Пушкин. «Брожу ли я вдоль улиц шумных...»

Императрицу волновало, кому она оставит не только престол, но и свою обширную вотчину, называемую Российской империей. В ноябре 1787 г. она заметила Храповицкому: «Кажется, что во всех должно быть равному усердию в исполнении воли монаршей, тем более, что все дела принадлежат одной хозяйке. Может быть, думают, что я худая хозяйка»⁴⁵. Из всего обилия канонических цитат в «Правде воли монаршей» Екатерину поразит именно фрагмент второй главы «премудрого Экклезиаста», который она выпишет на отдельном листе собственной рукой: «И возненавидел я весь труд мой, которым трудился под солнцем, потому что должен оставить его человеку, который будет после меня. И кто знает: мудрый ли будет он, или глупый? А он будет распоряжаться всем трудом моим, которым я трудился и которым показал себя мудрым под солнцем. И это – суета!»⁴⁶.

17 ноября 1796 г. на престол вступил сын Екатерины Павел I, 5 апреля сразу после венчания в Успенском соборе Московского кремля был подписан новый акт о престолонаследии, который узаконивал преемственность правления по нисходящей мужской линии, но также предполагал и наследование по женской линии в случае отсутствия наследников по мужской линии или каких-либо других обстоятельств⁴⁷. Наиболее важно в этом документе то, что наследник должен определяться именно по закону, а не по воле правящего монарха. В Манифесте так и говорилось: «Дабы наследник был назначен всегда законом самим. <...> Сим мы должны были спокойствию государства, которое на твердом законе о наследстве основано»⁴⁸.

⁴⁵ Храповицкий А. В. Памятные записки. С. 44.

⁴⁶ В черновых записках Екатерины приведен церковно-славянский текст: «И возненавидех аз всяческая мира, и труд мой, в нем же трудихся аз под солнцем, яко оставляю его человеку, будущему по мне, и кто вестъ, мудр ли будет, или безумен, и обладати имать всем трудом, в нем же трудихся и мудровах под солнце: и се же суета» (РГАДА. Ф. 10. Оп. 2. Д. 235. Л. 15–15 об.).

⁴⁷ Так называемое полусалическое наследование (или «австрийская система престолонаследия»), при котором после пресечения всех мужских линий престол переходит к женскому потомству последнего монарха. Подобный порядок передачи власти существовал в то время в Австрии и Шотландии.

⁴⁸ ПСЗ. Т. XXIV. № 17910. С. 587–589. 1797, 5 апр.

Менее чем через четыре года последовало убийство Павла, новая реанимация Указа о престолонаследии 1722 года в документах Александра I, тайное отречение Константина Павловича, политический кризис восстания декабристов... И все же можно сказать, что при Павле впервые в истории имперской России произошло законодательное ограничение или вернее самоограничение самодержавия.

Список источников:

- РГАДА. Ф. 2. Оп. 1. Д. 21.
РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 2096.
РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 2139.
РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 2153.
РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 2193.
РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 2205.
РГАДА. Ф. 10. Оп. 1. Д. 12.
РГАДА. Ф. 10. Оп. 2. Д. 235.
РГАДА. Ф. 10. Оп. 2. Д. 324.
РГАДА. Ф. 10. Оп. 2. Д. 325.
РГАДА. Ф. 10. Оп. 2. Д. 86.
- Звездин, А.* Клятва на письмоподметчиков (1726 г.) // Действия нижегородской губернской архивной комиссии: Сб. статей, сообщений, описей и документов. Н. Новгород: Типо-литография товарищества И.М. Машистова, 1903. С. 14–18.
- Наказ императрицы Екатерины II, данный Комиссии о сочинении проекта нового Уложения / под ред. Н.Д. Чечулина. СПб.: Типография Академии наук, 1907. CLIV + 175 с.
- Отрывок собственноручного чернового проекта манифеста Екатерины II о престолонаследии // Русская старина. 1875. Январь. С. 384–385.
- Полное собрание законов Российской империи с 1649 года. Собрание 1-е. СПб.: Типография 2-го Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830.
- Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. СПб.: Синодальная типография, 1881.
- Феофан [Прокопович Елезар; архиепископ Новгородский и Нарвский].* Правда воли монаршей: Во определении наследника державы своей. М.: Московская типография, 1722. 33 с.
- Феофан [Прокопович Елезар; архиепископ Новгородский и Нарвский].* Правда воли монаршей: Во определении наследника державы своей. М.: Синодальная типография, 1726. 37 с.
- Храповицкий, А.В.* Памятные записки. М.: Университетская типография, 1862. 112 с.

A Treatise of Pleas of the Crown; or, a system of the principal matters relating to that subject, digested under proper heads, written by William Hawkins, serjeant-at-law, and later edited by John Curwood, barrister-at-law. Vol. 1 of Criminal offences. Arranged according to the analysis of Blackstone, with the statutes and decisions down the present time. L., 1824. 47 p.

Литература

- Агеева, О.Г.* Имперский статус России: к истории политического менталитета русского общества начала XVIII в. // Царь и царство в русском общественном сознании: Сб. ст. М.: ИРИ РАН, 1999. С. 112–140.
- Анисимов, Е.В.* Императорская Россия. СПб.: Питер, 2011. 672 с.
- Анисимов, Е.В.* Почему Петр? Была ли альтернатива для России? // Родина. 2007. № 11. С. 2–4.
- Анисимов, Е.В.* Россия без Петра. СПб.: Лениздат, 1994. 469 с.
- Курукин, И.В.* Эпоха «дворцовых бурь»: Очерки политической истории послепетровской России. Рязань: Частный издатель П.А. Трибунский, 2003. 757 с.
- Лентин, Э.* Авторство «Правды воли монаршей»: Феофан Прокопович, Афанасий Кондоиди, Петр I // XVIII век. Сб. 21. СПб.: Наука, 1999. С. 33–39.
- Марасинова, Е.Н.* «Закон» и «Гражданин» в России второй половины XVIII века: Очерки истории общественного сознания. М.: НЛЮ, 2017. 510 с.
- Омельченко, О.А.* «Законная монархия» Екатерины Второй: Просвещенный абсолютизм в России. М.: Юрист, 1993. 428 с.
- Омельченко, О.А.* К проблеме правовых форм российского абсолютизма второй половины XVIII века // Проблемы истории абсолютизма: Сб. научных трудов [Всесоюзный юридический заочный институт]. М.: б.и., 1983. С. 25–62.
- Омельченко, О.А.* Становление законодательного регулирования престолонаследия в Российской империи // Фемиc: ежегодник истории права и правоведения. М.: Московский государственный индустриальный университет, Вып. 7. 2007. С. 15–54.
- Сафонов, М.М.* Завещание Екатерины II. СПб.: Лита, 2002. 177 с.
- Cracraft, J.* Did Feofan Prokopovich really write *Pravda Voli Monarhei*? // Slavic Review. 1981. Vol. 40. No. 2. P. 173–193.
- Erren, L.* Foefan Prokopovich's *Pravda voli monarshai* as Fundamental Law of the Russian Empire // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History. 2016. Spring. Vol. 17. No. 2. P. 333–360.
- Martin, R.* Law, Succession, and the Eighteenth-Century Refounding of the Romanov Dynasty // Studies in the History and Culture in Honor of Donald Ostrowski. Bloomington, IN, 2012. P. 225–242.

Л.А. Черная (ВШЭ)

Культ водной стихии в культуре Петровского времени

Аннотация: Анализ новых форм и идей демонстрирует связь идей и ритуалов Петровского времени с характерами и поступками их носителей (переосмысление европейских идей в первом случае и античных — во втором). В то же время видно, что при всей «секуляризованности» они прочно связаны с мистическими корнями, уходящими в традиционное для России православие.

Ключевые слова: Петровское время, русская культура, Петр I, античность, Новое время, европейские идеи

L. A. Chernaya

The cult of the water elements in the cultura of the Petrine time

Annotation: The article demonstrate the connection of ideas and rituals of that time with characters and actions of their carriers (rethinking of European ideas in the first case and antique — in the second). At the same time, it is clear that the “secularization”, they are firmly connected with mystical roots that go back to the Russian Orthodox tradition.

Keywords: Antique, Peter I, Russian culture, Modern history, Petrine time, European ideas

Новое время, бурно прорвавшееся в Россию при Петре Великом, потребовало новых идей и форм в культуре. Российский менталитет преобразовывал западноевропейские культурные парадигмы в привычные русскому сознанию культуры. Так возникли культ науки, культ разума, культ государства и т.п. Среди этих новаций был и культ водной стихии, не без успеха внедрявшийся Петром I в придворную и городскую культуру. Этот нововременной (любимый термин А.И. Клибанова, возможно, им же самим впервые введенный в научный оборот) и стал темой данного исследования, в котором впервые специально поставлен вопрос об отражении морской темы в разных видах культуры и искусства.

Любовь Петра Великого к морю общеизвестна. Морская тема практически отсутствовала в придворной культуре допетровского времени, что и понятно, ведь ни моря, ни кораблей вблизи Москвы не было. Когда же и каким образом она возникла в сознании будущего императора еще в раннем детстве? В четыре года маленькому царевичу подарили серебряную немецкую модель корабля, поразившую его воображение. В семь лет для него был выкопан специальный пруд в Кремле, по которому он плавал на лодочке. В 1686 г., 14 лет от роду он уже имел две яхты с потешными моряками и большой шняк, струг и лодки для путешествий по реке Яузе. В 1688 г. среди вещей Никиты Ивановича Романова Петр I обнаружил английский ботик, способный ходить как по ветру, так и против ветра, и страстно захотел его освоить, для чего ботик отреставрировали и снабдили парусом, а в учителя Петру определили Франца Тиммермана – голландского моряка и наставника. С этого времени царь постоянно уплывал куда только возможно, начиная с подмосковного Коломенского и кончая далеким Архангельском. По Москве ходили даже слухи, что мать Петра, Наталья Нарышкина, поспешила женить сына на Евдокии Лопухиной, чтобы удержать его дома, но, как известно, из этого ничего не получилось... Во время Великого посольства 1697–1698 гг. царь под именем Петра Михайлова удовлетворял свою страсть к морю, обучаясь не только строить корабли, но и жить по образу и подобию голландского матроса: ходить матросской походкой, носить матросскую куртку с холщовым воротником, курить трубку, как это делали голландские матросы, и т.п.

В 1698 г. был написан Г. Кнеллером первый «морской» портрет Петра I, где на заднем плане с правой стороны был изображен английский торговый флот и большой линейный корабль¹. В дальнейшем царя не раз изображали на фоне моря, кораблей, морских сражений, бога морей Нептуна и его

¹ См.: *Чечот И.Д.* Портретные изображения Петра и некоторые черты эстетики петровского корабля // Отечественная и зарубежная культура XVIII в. Сб. ЛГУ. Л., 1986. С. 58.

«подручных»². По заключению Я. Штелина, «из всех картин любил он голландския, представляющия морские виды, а особливо почитал работу славного Адама Сило, который сам был сперва корабельным капитаном, а потом с весьма щастливым успехом прилежал к срисованию приморских мест и кораблей в различных и весьма прекрасных видах, и между прочими изображениями срисовывал снасти корабельныя самым точнейшим и исправнейшим образом»³. Как известно, рисунками частей морских судов Петр Великий приказал украсить переднюю своей спальни в Летнем дворце в Санкт-Петербурге, а также в Монплезире Петергофа, где помимо работ А. Сило были картины и других голландских мастеров-маринистов: Я. Порселлиса, Г. Врома, Симона де Влигера.

В эпоху абсолютизма страсть к водной стихии определяла не только личную жизнь монарха, она неизбежно должна была отразиться и на его ближайшем окружении и придворном обществе, а также на русской культуре в целом. Хотя Петр неоднократно сетовал, что в сухопутной России мало людей, желающих «слушать морской ветер», но, делая страну военно-морской державой, он одновременно то личным примером, то принудительными мерами внедрял привязанность к водной стихии в самых разных формах. Пытаясь сделать Санкт-Петербург «вторым Амстердамом», император не учел только одного – климата, что в конце концов осознал в одном из своих писем: «... я думаю, что Нептунус зело на меня гневен, что в мою бытность ни однажды такую кроткою зимою не порадовал и хотя я всем сердцем ко оному всегда пребываю, но он ко мне зело не склонен»⁴. Тем не менее практически вся городская культура Санкт-Петербурга так или иначе была связана с водной стихией.

² См.: *Бердыева А.М.* Образ воды в портрете петровского времени // Актуальные проблемы теории и истории искусства: Сб. науч. статей. Вып. 2 / под ред. А.В. Захаровой. СПб., 2012. С. 34–35.

³ *Штелин Я.* Любопытныя и достопамятныя сказания о императоре Петре Великом. СПб., 1786. С. 56.

⁴ *Тюхменева Е.А.* Искусство триумфальных врат в России первой половины XVIII века: проблемы панегирич. направления. М., 2005. С. 125.

Морская тема впервые появилась на триумфальных арках и в фейерверках задолго до основания «второго Амстердама». Уже в первых триумфальных воротах после взятия Азова (19 июля 1696 г.), устроенных в Москве в сентября 1697 г., обгрызался образ морского царя Нептуна наряду с образом парящей Славы («крылатый муж» с надписью «Делатель достоин мзды своея»), знаменовавшего победу на суше. Автору первого описания этих триумфальных ворот, Ивану Желябужскому, образ Нептуна был не очень-то знаком, поэтому в своих записках он пояснял: «...человек, словущий бог морской, коего называют Нептуном, на звере морском, походит на китобоя, в руках острога да весло»⁵. Образ Нептуна на первых воротах создал ведущий художник живописной мастерской Оружейной палаты Богдан Салтанов. Идея устройства триумфальных ворот принадлежала Петру I, который 20 августа 1696 г. писал А. Виниусу из Черкаска: «Еще о некотором деле предлагаю. Понеже писано есть “достоин есть делатель мзды своея”, того и мню, яко удобно к восприятию господина генералисимуса и протчих господ... триумфальными враты почтити; место же мню к сему удобнее на мосту чрез Москву реку устроенном, или где лутче»⁶.

Ворота были построены по чертежам А. Виниуса Б. Салтановым «со товарищы» при въезде из Замоскворечья на Каменный мост. Кроме Нептуна морская тематика отразилась в изображении морских судов над фронтоном под двуглавым орлом — российским гербом среди знамен, прапоров, протазанов и копей — наряду с пушками, ядрами и бомбами. Всю эту картину сопровождала надпись: «Бог с нами, никто же на ны, никогда же бываемое». Наряду с Нептуном на воротах присутствовало и изображение других античных богов, в частности, Геркулеса и Марса, написанных в виде колоссов-богатырей с палицею и обнаженным мечом, на которых опирался фронтон. Особо подчеркивалась и морская победа под Азовом,

⁵ *Богословский М. М.* Материалы для биографии Петра I: В 5 т. [М.], 1940—1948. Т. 1—5. Т. 1. С. 346.

⁶ Письма и бумаги императора Петра Великого. СПб., 1887. Т. 1 (1688—1701). С. 109—110.

в честь которой была изображена пирамида с надписью: «В похвалу прехрабрых воев морских». Также морской победе была посвящена и большая картина маслом на холсте с видом сражения галер и фуркатов с надписью «На море турки поражены, оставя Москве добычу, корабли их сожжены». От имени побежденных шла надпись: «Ах, Азов мы потеряли и тем бедство себе достали». Вот на этой-то картине и появлялся Нептун с неизменным трезубцем и веслом, сидящий на морском чудище. Рядом с ним надпись: «Се и аз поздравляю взятием Азова, и вам покоряюсь».

В дальнейшем образ Нептуна стал почти обязательным для всех морских празднеств Петровского времени. Причем его изображали двояко: то как морского царя, приветствующего стремление русских к морю и как бы ободряющего их в этом, а то как побежденного, покоренного русскими морского божества. Так, в 1703 г. Адриан Шхонебек по заказу царя сделал гравированное изображение осады Шлиссельбурга с картушами, на одном из которых был показан Нептун, льющий воду в реку Неву. Кстати, там же была и фигура в короне, указывающая скипетром на штурвал корабля, что могло означать некое уподобление царя русского, создающего флот, царю морскому, помогающему ему завоевать Неву. А уже через год, после первых успехов России в Северной войне, тот же Шхонебек в «Панораме сражения на реке Амовже при впадении ее в Чудское озеро 4 мая 1704 года» изобразил Нептуна низвергнутым, что символизировало господство России на море⁷. Из описания триумфальных врат 1709 г. ректора Славяно-греко-латинской академии Феофилакта Лопатинского видно, что главная картина северного обелиска арки, построенной к торжественному входу петровских войск после победы под Полтавой, изображала аллегорический персонаж Силу Петра на колеснице Нептуна, отгоняющей вражеские корабли от острова Котлин. На этой же картине была представлена крепость Кроншлот, рядом с которой Тритон, загоняющий «в вертеп... Еоля бога ветров, имущаго в сетце ветры...». Многозначительна фраза,

⁷ См.: Русская светская гравюра первой четверти XVIII в. Л., 1973.

сопровождающая всю эту картину: «Ты богом морским свя-
занным владетель. И тому же сих есть управитель». Эти слова
как бы ставили точку в покорении бога морей Нептуна и всех
его помощников Петром I. Вся левая сторона данных триум-
фальных врат была посвящена морской тематике, в частности,
нижняя картина северного обелиска показывала венециан-
ский праздник обручения с морем, была там и статуя Морской
свободы, и аллегорическая фигура Благоразсмотрения в виде
«жены двоеличной, держащей в одной руке корабельную кор-
му, знамение правления, в другой – ключи, символ власти»⁸.
А в 1714 г. голландский мастер Х. Девиит по рисунку П. Пикар-
та создал гравюру «Торжественный ввод шведских судов в Пе-
тербурге после Гангутской победы 9 сентября 1714 г.», на кото-
рой вместо Нептуна в его раковине на колеснице, управляемой
тритонами, располагался Петр I, а сам бог морей был показан
с противоположной стороны восседающим с трезубцем и дер-
жащим в руках сеть, заполненную шведскими судами. Трудно
ошибиться в прочтении данной программы гравюры: Нептун
на службе у русского царя-победителя...

На протяжении Северной войны морские картины регулярно
появлялись на триумфальных арках то в виде корабельной
кормы, то в развернутом изображении морского сражения. За
все время петровского правления в Москве и Санкт-Петербурге
было создано 36 триумфальных врат и почти на каждом обы-
грывалась морская тема. Начиная с 1703 г. детальное изображе-
ние конкретного морского боя с топографическими и фактиче-
скими подробностями становится обязательным и основным
компонентом украшения триумфальных арок. Даже врата
Славяно-греко-латинской академии, программы которых раз-
рабатывались духовенством и учеными монахами, наряду с ал-
легорическими персонажами типа Правды, Истины, Благо-
разумия и т.п. содержали подробные картины баталий. Так, на
вратах 1703 г. были показаны картины взятия в плен шведских
фрегатов, штурма Канец, взятия Копорья, переправы 8 июля

⁸ Политиколепная апофеозиз достохвальныя храбрости российскаго Гер-
кулеса... М., дек. 1709. С. 2.

1703 г., над картинами возвышались скульптурные фигуры Победы и Геркулеса, Торжества и Паракмона — одного из помощников Вулкана, ковавшего стрелы-молнии для бога Юпитера... На «светских» же вратах морализирующих аллегорий бывало меньше.

Часто заказчиком «светских» картин становился А.Д. Меншиков, который на свои средства строил триумфальные ворота в 1702, 1703, 1704, 1709 и 1721 гг. Так, на одной из картин арки ворот 1704 г. были изображены корабельная корма, которую держит рука из облаков, и кормчий. На другой картине тех же врат были показаны Петр в образе Александра Македонского, его отец Алексей Михайлович в образе Филиппа Македонского и сам Меншиков в образе верного слуги Гефестиона⁹. Меншиков всегда шел в ногу со временем, вернее, с Петром Великим. Так как царь много внимания уделял фигуре Александра Невского, особенно в конце Северной войны, Меншиков на главной картине своих триумфальных врат 1721 г. изобразил святого, вложив ему в уста слова: «Утверди, Боже, еже соделал еси в нас», рядом находились и святые князья Борис и Глеб, плывущие в ладье, с надписанием — «Запрети ветром и волнению водному, и умолкоша»¹⁰. Меншиков создал и первые «водные» триумфальные врата в 1714 г. в честь знаменательной морской баталии при Гангуте, построенные у самой кромки Невы напротив его дворца. Арка была рассчитана на обзор с проплывающих по Неве судов. Основным ее сюжетом была сцена Гангутского сражения.

Эволюция триумфальных врат Петровской эпохи видна на арках, созданных по случаю окончания Северной войны в 1721 г. в Москве. Была разработана сложная концепция, объединяющая все четыре арки и изложенная в печатном описании «Врата триумфальные в царствующем граде Москве на вход царского священейшаго величества императора все-

⁹ См.: *Зелов Д.Д.* Вклад А.Д. Меншикова в создание официальной праздничной культуры петровского времени // Меншиковские чтения. Сб. ст. / отв. ред. И.В. Саверкина. СПб., 2004. С. 8.

¹⁰ Фейерверки и иллюминации в графике XVIII века. Выставка // Фейерверки и иллюминации в графике XVIII века. Каталог выставки / сост. М.А. Алексеева. Л., 1978. С. 42–44.

российского, отца отечества Петра Великого, с торжеством оконченной войны благополучным миром между империею российскою и короною шведскою»¹¹. Концепция состояла в том, чтобы отразить «прешедшая в войне благопоспешества на многих земных и водяных акциях, и в атаках крепких городов завоеванных. Вся бо оная военная благополучия были аки семена и корение ныне содеяннаго мира». Первые врата как раз и должны были отображать эти самые «мимошедшей войны благополучия», в то время как вторые врата посвящались «самого мира состоянию», а третьи и четвертые изображали «полученные и надеемые мира плоды». Первые врата содержали наряду со сложными аллегорическими образами Правды, Премудрости, Мужества, Трудолюбия и Любви к Отечеству сцены битв, в том числе «морских баталий с подписанием места, года и дни». Внутри врат были статуи апостолов Петра и Андрея, а также «Провиденции, или смотрения Божия в лице жены царицы: десною рукою держит, опершись на землю, корабельное кормило, а левою — державу, или глобус царский с крестом». На вторых вратах изображался Санкт-Петербург с неизменными при нем «кораблями купеческими», с которых выгружались сундуки и тюки с товарами», а также компас морской на столе с надписанием «Любовь северная» и магнит, держащий корабельный якорь со словами «Силная сильных любовь». В клейме на тумбе этих врат был изображен Финский залив с двумя флотами — российским и шведским, «кийждо в свою сторону обращающийся». Меншиковские врата отличались двумя купидонами, держащими в руках сердца, полные взаимной любви, «один прямо другому, будто сердцами меняются», двумя обнимающимися царицами — Правдой и Миром, над которыми Меркурий на «дельфине звере морском сидящий и в китру бряцающий, и Тритон — музыкант морской — в рог трубящий». Также на одной из картин Меншиковских врат был написан корабль, «от моря волнующегося в пристанище входящий» со словами «Слава Богу». Меншиков впервые на своих триумфальных вратах изобразил Екатерину I, поддер-

¹¹ РГАДА. Ф. 17. Оп. 1. № 149. Л. 1.

живаемую ангелами и сопровождаемую четырьмя «гениями» с атрибутами, обозначающими Купечество, Музику, Философию и Архитектуру. Последние, «Строгановские врата» почти полностью были заполнены изображениями знаменитых сухопутных и морских сражений Северной войны с указанием места и времени баталий.

Как видим, морская тематика поздних триумфальных торжеств была гораздо более усложненной в аллегорическом плане, но, с другой стороны, морские картины тяготели к исторической правде, подкрепляемой точными датами и деталями сражений.

Помимо триумфальных арок также и фейерверки, бывшие большой страстью монарха, стали привязываться к водной стихии: они либо устраивались на воде, либо включали в себя морские аллегории, картины, надписи. Петр I не только создавал программы огненных потех, он вникал в процесс создания фейерверков и придумал способ окраски огня в зеленый и синий цвета, а также огненный «дождь». Эти факты были широко известны в придворных кругах, о чем упоминал Юст Юль¹².

В фейерверке, устроенном в Москве в честь объявления войны Швеции, 19 августа 1700 г. был изображен парусник, уходящий в открытое море. А после первой крупной удаче в войне – взятии Нотебурга – 1 января 1704 г. на улицах Москвы в праздничном фейерверке появилось изображение четырех морей, как бы разъяснявшее смысл и цели Северной войны. Это был целый театр фейерверков: орел, традиционно олицетворявший Россию, был показан держащим панно с изображением трех морей – Белого, Каспийского и Азовского, а Нептун, плывущий к нему в ладье, как бы передавал орлу в когти четвертое море – Балтийское¹³. С этого времени фейерверки на морскую тему стали служить действенным спо-

¹² См.: *Васильев В.Н.* Старинные фейерверки в России (XVII – первая четверть XVIII века). Л., 1960. С. 11.

¹³ См.: *Гребенюк В.П.* Публичные зрелища петровского времени и их связь с театром // Новые черты в русской литературе и искусстве (XVII – начало XVIII в.). Сб. ст. / отв. ред. А.Н. Робинсон. М., 1976. С. 9.

собом пропаганды успехов русского оружия. Фейерверки на водной глади Невы устраивались по самым разным поводам. Так, газета «Ведомости» в июле 1719 г. сообщала, что по случаю тезоименитства государя в Летнем саду «...были преизрядные фейерверки, и огня, в гору летящего и по водам плавающего, было изобильно»¹⁴. Фейерверк в честь коронации Екатерины I в 1724 г. включал два двигавшихся по воде транспаранта.

После каждого значимого и масштабного «потешного огня» печатались гравированные листы, воспроизводящие либо весь фейерверк в целом, либо отдельные его картины. Ведущим гравером в первой половине петровского царствования был приглашенный царем из Голландии гравировальный мастер, обучавший во время Великого посольства 1697–1698 гг. этому искусству самого Петра, А. Шхонебек, а затем его сменили П. Пикарт и А. Зубов. В 1697 и 1704 гг. Шхонебек выгравировал изображения всего фейерверка, а в 1702, 1703 и 1705 гг. — отдельные аллегорические картины. Планировалось даже издание так называемой «Триумфальной книги» с двенадцатью гравюрами, восемь из которых были с видами фейерверка 1703 г. на взятие Ниеншанца, а оставшиеся четыре — с видами триумфальных ворот, статуй и картин. Однако по какой-то причине «Триумфальная книга» не вышла в свет.

То, что Россия строила корабли, создавая военный и торговый флот, сопровождалось целым рядом дополнительных указов, запретов... и праздников. Царь не разрешал строить в Санкт-Петербурге мосты, требуя, чтобы жители переправлялись через Неву на лодках. Для перевозки царского двора были созданы специальные отряды гребцов, одетые с 1714 г. в особую форму из малинового бархата с огромным российским гербом на груди. В 1719 г. была построена придворная яхта «Принцесса Анна», которая выставлялась на Неве напротив Зимнего дворца и до 1777 г. обслуживала все придворные празднества.

Монарх внедрял в русскую культуру водную стихию в самых разных формах, что сопровождалось и организацией совершенно новых — сугубо «водных» — праздников. Одним из

¹⁴ Ведомости. № 2. 1719. 1 июля.

первых таких светских мероприятий стал спуск корабля на воду. Процедура эта, включавшая молебен, пушечную пальбу и пир на борту нового судна, оттачивалась годами и к окончанию Северной войны достигла завершенности и цельности формы. Сохранилось несколько описаний этого праздника. Немецкий резидент Х.Ф. Вебер указывал, что наблюдал невиданное стечение народа, смотревшего на спуск корабля и приветствовавшего его громкими криками. Он же подчеркивал, что царь разрешал взойти на борт всем желающим, сколько вмещал корабль. На угощение гостей во время подобных торжеств казна отпускала огромные суммы денег – 1000 рублей¹⁵. Французский посланник Жак Кампредон в донесении министру иностранных дел Франции Ф.Г. Дюбуа от 11 марта 1721 г. сообщал о своем участии в торжестве по случаю спуска на воду 86-пушечного корабля «Фридемахер», состоявшегося 5 марта 1721 г., следующее: спуск проходил под 20 пушечных выстрелов, все приглашенные взошли на корабль, где в двух каютах были накрыты рыбные столы по случаю поста, царица с дамами располагались в первой кормовой каюте, царь как вице-адмирал – во второй каюте, где Апраксин выполнял роль хозяина, рядом с ним находился князь-папа «со своими мнимыми кардиналами», середину стола занимали «сановники в орденских лентах, царские министры и генералы...». Самое сильное впечатление на посланника произвело то, что в разгар пира, когда «каюта до того наполнилась наконец дымом и гулом голосов, что невозможно было ни дышать, ни расслышать друг друга... папа и кардиналы стали петь, а караул никого не выпускал, так что я никогда в жизни не подвергался такому тяжкому испытанию»¹⁶.

Еще один праздник подобного рода описал Ф.В. Бергольц, присутствовавший в 1721 г. при спуске военного судна «Пантелеймон-Виктория», построенного в честь Гренгамской победы. Торжество началось с освящения корабля, производившегося в задней каюте новгородским архиепископом Фео-

¹⁵ См.: Вебер Х.Ф. Записки // Русский архив. 1872. № 6. С. 1613.

¹⁶ См.: Сборник Русского исторического общества Т. 52. СПб., 1886. С. 247.

доием Яновским, любимцем Петра Великого. Когда сбивали подмостки, на которых крепилось судно, то царь лично сделал первый удар. Кроме пушечной пальбы в Петропавловской крепости и Адмиралтействе весь процесс сопровождался звуками литавр и труб. Когда корабль стал на якорь на середине реки Невы, царь поплыл в шлюпке к кораблю и первым поднялся на его борт, потом он начал встречать гостей. Приглашенных рассадил по давней русской традиции раздельно: царица с дамами заняли верхнюю каюту, царь с мужчинами сели в нижней каюте¹⁷.

Петр I имел далеко идущие планы по включению водной стихии в самые разные, не только светские, но и религиозные торжества своего времени, начиная с коллективных летних прогулок всех жителей столицы на лодках по Неве и кончая караванами судов, «шествующих» в определенном порядке, с развернутым сложным сценарием и церемониалом. Прежде всего, таковыми он стремился сделать праздники в честь морских побед в Северной войне – битвы при Гангуте в 1714 г. и сражения при Гренгаме в 1720 г.

Празднование побед в морских сражениях делало реку центральным местом проведения торжества, «улицей» для шествия разных судов. Сразу же после победы при мысе Гангут в 1714 г. царь поручил А.Д. Меншикову организовать празднество в столице. 9 сентября 1714 г. началось торжественное шествие кораблей по Неве: впереди шли три российских скампавеи, за ними три трофейных шхербота, шесть шведских галер и фрегат «Элефант» с приклоненным книзу шведским флагом на корме и высоко поднятым Андреевским флагом. За ними шла скампавея, на которой плыл царь, его сопровождали несколько судов с солдатами. С берега флотилии салютовали пушки, суда давали ответный огонь. Караван судов подошел к Троицкой площади, на берегу началось шествие: впереди шли солдаты Преображенского полка во главе с генерал-майором И.М. Головиным, они везли трофейные пушки и знамена; четверо офицеров несли

¹⁷ См.: *Берхгольц Ф.В.* Дневник камер-юнкера Берхгольца, веденный им в России в царствование Петра Великого. Ч. 1. М., 1857. С. 75.

низко опущенный флаг шведского шаутбенахта Эреншельда, шедшего следом; за ними шел и сам Петр I. Под триумфальной аркой князь-кесарь Ф.Ю. Ромодановский вручил Петру патент на чин вице-адмирала, царь вернулся на свою шлюпку, поднял вице-адмиральский флаг и поплыл ко дворцу Меншикова, где царь любил проводить пиры¹⁸. В честь сего знаменательного события была выпущена гравюра – «естампъ... вшествия в Петербург со взятыми галерами»¹⁹. Алексей Зубов сумел вдохнуть в изображение романтический дух моря и «морского града» Санкт-Петербурга, так ценимый царем: на переднем плане он показал суда, идущие по Неве, а на заднем – прекрасную панораму Васильевского острова с дворцом Меншикова и триумфальной аркой, с церковью Вознесения, садами, мельницей, с бытовыми жанровыми сценками²⁰.

Первые годы после Гангутской баталии ее «виктории» выпадали на военные походы, и поскольку царя не было в Санкт-Петербурге, то праздники проходили скромнее: в 1715 г. у Ревеля, в 1716 г. – у Копенгагена, в 1719 г. – у острова Лемланд и т.д. Праздники начинались с торжественного благодарственного молебна, на кораблях распускали все флаги и стреляли из пушек, а потом и из мелкого ружья. Салют длился долго, но еще дольше длился пир. Отметим также, что в честь Гангутской победы был построен 90-пушечный корабль под тем же именем – «Гангут», а к десятой годовщине победы приурочили спуск на воду 70-пушечного корабля «Дербент».

Вторая крупная удача российского флота в Северной войне – победа при Гренгаме в 1720 г. – была отпразднована очень пышно в течение четырех дней. Празднества начались 4 октября в Санкт-Петербурге. По словам французского консула Анри Лави, «...перед зданием Военной коллегии была воздвигнута пирамида, которая окружена была 12 фонарями с русскими и латинскими надписями. Напротив большой площади стояли на якоре 4 фрегата, на которых шведский флаг

¹⁸ См.: Кротов П.А. Гангутская баталия 1714 года. СПб., 1996. С. 167–177.

¹⁹ РГАДА. Ф. 17. Оп. 1. № 205. Л. 1.

²⁰ См.: Лебедевский М.С. Алексей Зубов. Первый видеописец Санкт-Петербурга. М., 2003.

развевался под русским. В честь его царского величества были напечатаны стихи»²¹. Было пущено множество ракет, водяных шаров и маленьких бомб. Конечно же, не обошлось без фейерверков и иллюминаций. Центральной фигурой фейерверка в 1720 г. был Нептун с трубящей Победой над ним. На гравюре А. Зубова, специально посвященной «Гренгамской пирамиде», помимо самой пирамиды изображен 21 медальон с аллегорическими надписями на темы Северной войны. К примеру, на одном из медальонов был показан рыбак, вытаскивающий четыре большие рыбины, что ассоциировалось с четырьмя захваченными шведскими фрегатами, сопровождаемый надписью: «Пагубное лакомство». Не обошлось и без «свейского льва», традиционно олицетворявшего Швецию: мощный воин с дубиной в руке замахивался над львом с надписью «Нет причин его страшиться». Еще на одной из картинок была изображена рука, тянущаяся к ежу, чтобы погладить его, с надписанием «Впредь осторожнее». Понятно, что все аллегорические картинки в медальонах так или иначе были связаны с событиями Северной войны, в том числе с морскими победами России²².

Петр Великий в своем письме к А.Д. Меншикову после битвы при Гренгаме специально подметил, что сия «не малая виктория» произошла «при очах английских, которые равно шведов обороняли, как на земли, так и флот»²³. Этот факт обыгрывался потом многократно в разных празднествах. Так, 27 июня 1721 г. в день празднования годовщины Полтавского сражения Ф.В. Берохгольца поразило одно из горевших изображений: «...человек с бороною на голове для защиты от дождя с надписанием наверху “Дурное прикрытие”». Это был намек на английские корабли, пришедшие на помощь шведам в битве при Гренгаме, но так и не вступившие в битву. В честь Гренгамского триумфа были напечатаны две гравюры А. Зубова. На одной из них опять-таки был показан торжественный ввод плененных фрегатов.

²¹ Павленко Н.И. Птенцы гнезда Петрова. М., 1989. С. 144.

²² См.: Доценко В.Д. Морские битвы России XVIII–XIX веков. СПб., 2002.

²³ Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Кн. 9. М., 1963. С. 295.

Сочинение стихов в честь морских побед в Северной войне стало частью общих торжеств, этим делом увлекались не только русские, но и иностранцы. В РГАДА сохранился перевод с французского одного из подобных опусов, посвященных Гренгамской победе: «Его царскому величеству на недавнее его завоевание кораблей». В данном произведении захват четырех шведских фрегатов был представлен в виде аллегии: «...когда Гидра, родившись от праха Льва, явилась на соединенных кораблях плавающего леса, рыкаяще и метая устрашительный огонь, но противу чаяния своего, та ж победеносная рука отяготилась на нем и несмотря на его силы ныне мы видим, что сей монструм потерял четыре главы, которые притчину подают торжествованию нашему в Петербурге...»²⁴.

В память о взятии четырех фрегатов в Гренгамском сражении 1720 г. в новой столице было открыто заведение под названием «Кофейня четырех фрегатов». В этой кофейне Петр принимал первые поздравления 19 сентября 1721 г., открыв многодневные торжества в честь заключения Ништадского мира. Среди традиционных уже элементов празднеств на воде, включавших и проход флота по Неве под пушечную пальбу, звуки барабанов, труб, литавр и других инструментов, был и маскарад. Сам Петр в костюме голландского матроса возглавлял карнавальное шествие и бил в барабан.

Маскарад на имитированных судах стал центральным событием двухнедельного празднования Ништадского мира в Москве в феврале 1722 г. По Тверской улице к Кремлю (где на специальном постаменте был установлен английский ботик — «дедушка русского флота») двигалась длинная процессия из моделей различных судов, на которых восседали император в костюме голландского матроса, Екатерина I в костюме фрисляндской крестьянки, придворные, вельможи и иностранные дипломаты в костюмах диких африканцев, турок, черкесов, индейцев и китайцев. Парад открывал «князь-папа» с компанией, за ними — Нептун в карете в виде морской раковины, далее на золоченом шлюпе Меншиков, затем на роскошной галере Апраксин, не-

²⁴ РГАДА. Ф. 17. Оп. 1. № 151. Л. 1—1 об.

сколько шлюпок с лоцманами и только потом — Петр, а за ним Екатерина. Имитация шествия по воде судов достигалась и тем, что санные полозья были скрыты корабельным декором, и тем, что гребцы на всех судах изображали греблю. На Красном лугу был устроен фейерверк с изображением идущих по морю фрегата и галеры, а над ними «всевидящее око» и Меркурий.

Петру I также принадлежала идея сделать свой старинный английский ботик, на котором он плавал в юношестве, «дедушкой русского флота» и включить его как обязательный атрибут во все морские празднества. Ботик был отправлен из Москвы сначала в Кронштадт сушей, а оттуда приплыл в сопровождении десяти галер в Санкт-Петербург, причем гребцами на ботике были Петр Великий и его адмиралы. У Александро-Невской лавры ему была устроена торжественная встреча: салют со 100 легких судов, подкрепляемый монастырской артиллерией, затем вся флотилия двинулась к Петропавловской крепости, где был повторный, еще более мощный салют. Но и на этом водные празднества в честь прибытия ботика Петра не закончились. В начале июня 1723 г. напротив Сената на Неве был устроен фейерверк на барках, горела декорация с изображением ботика и надписью «От малых причин могут быть большие следствия». Для установки ботика Петр выбрал место в Петропавловской крепости, а сам факт установки судна по постаменте в начале сентября 1723 г. обыгрывался восьмидневным маскарадом, катаниями по Неве и иллюминацией. В маскараде участвовало до 300 человек, наряженных во французские, польские, немецкие, армянские, японские, китайские наряды, в костюмы венецианских патрициев, лютеранских священников, рудокопов, рыбаков, греческих матросов.

Начиная с этого времени ботик как символ зарождения российского флота постоянно участвовал в праздниках на воде. Он, как правило, возглавлял шествие каравана судов по Неве. Так, «дедушка русского флота» был впереди каравана судов при походе к Александро-Невской лавре в 1724 г. в честь перенесения мощей Александра Невского.

Для себя же и своего окружения Петр I создал особый «водный мир» — Петергоф с почти 150 фонтанами и каскадами.

Петергоф – это петровский апофеоз водной стихии. Вот уж где любой праздник воспринимался и протекал при бьющих вверх и льющихся вниз водных струях, с панорамными видами на бесконечно пульсирующую жизнь воды и водную гладь Финского залива... Движение воды должно было завораживать зрителей, а оформление каскадов и фонтанов доставлять эстетическое и интеллектуальное удовольствие.

Несколько проектов фонтанов и каскадов царь придумал сам. В частности, он хотел, чтобы «наверху у малой Марлинской кашкады против Монплезира телегу Нептунову с четырьмя морскими лошадьми, у которых изо ртов пойдет воды и будет литься по кашкадам, и по уступам делать тритоны, якобы играли в трубы морские и действовали бы те тритоны водою и образовали бы разные игры водяные. Также делать разоренное строение или руины...». Также ему принадлежит замысел Партерных (Менажерных) фонтанов, в которых под большим напором вода выбрасывалась на 15 метров в высоту. Был у царя и проект создания четырех фонтанов на сюжеты басен Эзопа, но по какой-то причине он не был реализован, а вместо персонажей басен появились мальчишки-тритоны, над головами которых из плоских дисков льется вода, образуя форму колоколов, отсюда и их название – от французского – «Клоши».

Конечно, самым грандиозным среди фонтанов Петергофа был и есть Большой каскад «Самсон» с 64 фонтанами, 25 скульптурами и барельефами, маскаронами и другими архитектурными украшениями. Его символика связана с решающим сражением Северной войны – с Полтавской битвой, состоявшейся в день св. Самсона 27 июня 1709 г. Понятно, что лев, пасть которого «раздирает» руками Самсон, традиционно символизирует Швецию («свейского льва»). В Верхнем саду размещалось пять фонтанов, центральным из которых был «Нептун» с бронзовой фигурой морского царя в центре и фонтанирующими маскаронами вокруг него, в том числе мальчишками-тритонами на дельфинах и драконах. В Нижнем саду сосредоточено множество самых разнообразных по тематике фонтанов и каскадов, в том числе водных шутих.

Одним из первых появился в Монплезираком саду фонтан «Сноп» с колосьями-струями, окруженный чашами с фигурами Аполлона, Фавна, Вакха и Психеи. Каждый из каскадов и фонтанов содержал свой «сенс» (по выражению Петра Великого) и отражал его предпочтения и симпатии. «Шахматная гора» (Драконовский каскад) с высотой в 20 метров украшали три дракона, охраняющие вход в грот, из пасти которых текла вода по «шахматным доскам» к нижнему гроту, по краям – мраморные фигуры, символизирующие морскую державу. «Римские фонтаны» – подражание фонтанам на площади св. Петра в Риме. Фонтан «Солнце» первоначально был местом обитания осетров, привозимых с Волги. Фонтаны «Адам и Ева», «Тритон», «Пирамида», «Золотая гора», «Львиный каскад» и другие насыщали жизнь монарха в любезном месте его отдохновения морским воздухом в прямом и переносном смысле. Особое место занимали фонтанчики-шутихи «Дубок» и две белые лавочки, где внезапно на посетителей обрушивался фонтан брызг. К шуточным фонтанам можно отнести и так называемый «Фаворитный», где собачка Фаворитка гоняется по кругу за четырьмя утками. Невозможно перечислить и описать все фонтаны и каскады Петергофа в одной статье, гораздо важнее уловить тот водный настрой, то торжество и господство водного мира, которые пропитывали петергофскую жизнь...

Трудно переоценить роль и участие самого Петра Алексеевича в организации и проведении праздников на воде. Так, к примеру, сохранилась программа, которую Петр составил для празднования годовщины Ништадского мира в 1724 г. Он предлагал в ней «сенс» – смысл, идею, которая должна была лечь в основу стихотворений и надписаний, украшавших, как правило, триумфальные арки, пирамиды, фейерверки и проч.: «Надлежит в первом стихе помянуть о победах, а потом силу писать во всем празднике следующую: 1) неискусство наше во всех делах; 2) А наипаче в начатии войны, которую, не ведая противныя силы и своего состояния, начали как слепые; 3) Бывшие неприятели всегда не только в словах, но и в гисториях писали, дабы никогда не протягать войны, дабы не

научить тем нас; 4) Какие имели внутренние замешания, также и дела сына моего, також и турков подвигли на нас; 5) Все прочие народы политику имеют, дабы баланс в силах держать меж соседей, а особливо чтобы не допускать до света разума во всех делах, а наипаче в воинских, но то в дело не произвели, но яко бы закрыто было сие пред их очесами. Сие поистине чудо Божие – тут возможно видеть, что все умы человеческие ничто есть против воли Божией». В конце он предлагал «сие пространно развести... а сенсу довольно»²⁵. По сути, перед нами петровские выводы и осмысление опыта Северной войны. Отсюда видно, какое серьезное значение придавал император праздничным текстам, считая их мощным орудием пропаганды и просвещения народа.

Разнообразные и многочисленные празднества на воде – осуществление мечты Петра Великого. Море было его стихией, флот и морские победы – постамент для его прославления как при жизни, так и после смерти. Образ Петра Великого на фоне моря или корабля стал «общим местом» в искусстве вплоть до настоящего времени. На его похоронах на одной из четырех пирамид была надпись, называвшая императора «власть, страх и славу на море простершим, и нам в сообщение вселенную приведшим». Далее говорилось от имени осиротевших современников:

«Плавающего уже не узрим...
Ныне нам воды – слезы наши,
Ветры – вздыхания наши»...²⁶

В целом праздничная культура Петра Великого была имперской по своему размаху, триумфальной, «викториальной», светской по своему характеру, но с возрастающим церковно-религиозным компонентом, направленной на формирование в русской культуре культа морской и, шире, водной стихии.

²⁵ Соловьев С.М. Указ. соч. С. 552–553.

²⁶ Там же. С. 579.

Литература

- Бердыева, А.М.* Образ воды в портрете петровского времени // Актуальные проблемы теории и истории искусства: Сб. науч. статей. Вып. 2 / под ред. А.В. Захаровой. СПб.: НП-Принт, 2012. 584 с.
- Берхгольц, Ф.В.* Дневник камер-юнкера Берхгольца, веденный им в России в царствование Петра Великого. Ч. 1. М.: Типография Каткова и К°, 1857. 1162 с.
- Богословский, М.М.* Материалы для биографии Петра I. [М.]: ОГИЗ, Госполитиздат, 1940—1948. Т. 1—5.
- Васильев, В.Н.* Старинные фейерверки в России (XVII — первая четверть XVIII века). Л.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 1960. 58 с.
- Вебер, Х.Ф.* Записки // Русский архив. 1872. № 6. Ведомости. № 2. СПб., 1 июля 1719.
- Гребенюк, В.П.* Публичные зрелища петровского времени и их связь с театром // Новые черты в русской литературе и искусстве (XVII — начало XVIII в.). Сб. ст. /отв. ред. А.Н. Робинсон. М.: Наука, 1976. 286 с.
- Доценко, В.Д.* Морские битвы России XVIII—XIX веков. СПб.: Полигон, 2002. 224 с.
- Зелов, Д.Д.* Вклад А.Д. Меншикова в создание официальной праздничной культуры петровского времени // Меншиковские чтения. Сб. ст. / отв. ред. И.В. Саверкина. СПб.: Историческая иллюстрация, 2004. 165 с.
- Кротов, П.А.* Гангутская баталия 1714 года. СПб.: Лики России, 1996. 247 с.
- Лебединский, М.С.* Алексей Зубов. Первый видописец Санкт-Петербурга. М.: Белый город, (СПб.: ОАО Иван Федоров), 2003. 171 с.
- Павленко, Н.И.* Птенцы гнезда Петрова. М.: Мысль, 1989. 346 с.
- Письма и бумаги императора Петра Великого. СПб.: Государственная типография, 1887. Т. 1 (1688—1701). 998 с.
- Политиколенная апофеозиз достохвальныя храбрости российского Геркулеса... М., 1709. 177 с.
- Русская светская гравюра первой четверти XVIII в. Л.: Би., 1973. 367с.
- Сборник Русскаго историческаго общества Т. 52. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1886. 545 с.
- Соловьев, С.М.* История России с древнейших времен. Кн. 9. М.: Соцэкгиз, 1963. 701 с.
- Тюхменева, Е.А.* Искусство триумфальных врат в России первой половины XVIII века: проблемы панегирич. направления. М.: Прогресс-Традиция, 2005 (ППП Тип. Наука), 2005. 327 с.
- Фейерверки и иллюминации в графике XVIII века. Выставка / Сост. М.А. Алексеева. Л.: ГРМ 1978. 96 с. № 17.
- Чечот, И.Д.* Портретные изображения Петра и некоторые черты эстетики петровского корабля // Отечественная и зарубежная культура XVIII в. Сб. ЛГУ. Л.: Изд-во ЛГУ, 1986.
- Штелин, Я.* Любопытныя и достопамятныя сказанія о императоре Петре Великом. СПб.: Тип. Б.Л. Гека, 1786. 386 с.

Ю. Н. Емельянов (ИРИ РАН)

К вопросу о новых «героях» современной Украины

Аннотация: В статье приведены новые исторические источники, извлеченные из статьи «Наследство Мазепы». Эти новые данные приведены в части, освещающей социальную и общественно-политическую и научную деятельность В.А. Мякотина.

Ключевые слова: В.А. Мякотин, И.С. Мазепа, Украина, эмиграция, икона

Ju. N. Emelyanov

To the question about the new «heroes» of the modern Ukrainian history

Annotation: New historical records were taken from another article called “Mazepa’s legacy”. In addition, this article contains facts about social, political and scientific works of V.A. Miakotin.

Keywords: V.A. Miakotin, I.S. Mazepa, Ukraine, Emigration, Icona

Современная политическая ситуация на Украине привела к полной переоценке характера прежних русско-украинских связей, место дружеских, добрососедских отношений заняли откровенные злоба и ненависть. На авансцену вышли новые «герои» – пособники фашизма, ярые русофобы и фальсификаторы истории. В этом противостоянии «защитником» Украины был объявлен и гетман Мазепа, нарушивший клятву верности России, данную в свое время его предшественниками. Его имя как украинского гетмана в 1678–1708 гг. вошло в историю символом вероломного предательства и национальной измены. Сегодня в Киеве Мазепу объявляют патриотом Украины, одним из основателей независимого украинского государства.

Обстоятельства, сопутствующие этой измене, нашли свое отражение в статье русского историка В.А. Мякотина «Наслед-

ство Мазепы»¹, которая впервые вводится в оборот в отечественную историческую науку.

Несколько слов об авторе публикации. Мякотин Венедикт Александрович (12/24 марта 1867 г., Гатчина — 5 октября 1937 г., Прага) — историк, публицист, политический и общественный деятель, известный своими исследованиями по истории России и Украины. В 1906 г. один из организаторов, а затем член ЦК партии народных социалистов (энесов), которая в 1917 г. объединилась с Всероссийской Трудовой группой, в результате чего оформилась Трудовая партия народных социалистов (ТПНС).

Октябрьскую революцию Мякотин встретил отрицательно, что и определило его дальнейшее участие в различных контрреволюционных организациях, и прежде всего в «Союзе Возрождения России». В 1920 г. он был арестован по процессу Тактического центра и содержался в Московской внутренней тюрьме ГПУ. В начале 1921 г. его освободили по ходатайству В.Г. Короленко и Академии наук, а в сентябре 1922 г. по постановлению Коллегии ГПУ выслали из Советской России и лишили советского гражданства. В 1924 г. из Берлина Мякотин переехал в Прагу, где преподавал в Русском народном (свободном), а также в Софийском университетах, где читал курсы по истории России и истории Малороссии. Он стал одним из организаторов Русского зарубежного исторического архива (РЗИА), «Русского исторического общества».

Круг научных интересов Мякотина сосредоточился на крестьянской теме, которая была завершена уже в эмиграции (см.: Очерки социальной истории Украины в XVI—XVIII вв. Т. I. Вып. 1—3. Прага, 1926). Большое не только научное, но и политическое значение имела и имеет по сей день его работа «Переяславский договор 1654 года» (Прага, 1930)².

¹ См. *Мякотин В.А.* Наследство Мазепы // Последние новости (Париж). 1932. 14 авг. № 4166; перепечатана: *М'якотін В.О.* Вибрані твори. Київ, 2012. С. 178—182.

² См.: *Емельянов Ю.Н.* Переяславский договор 1654 г. в оценке Венедикта Александровича Мякотина // Культурное и научное наследие русской эмиграции в Чехословацкой республике. М.; СПб., 2016. С. 183—204.

Мякотин похоронен в Праге на Ольшанском кладбище. В 1993 г. был реабилитирован в СССР.

По свидетельству современников, Мякотин был человеком «редкого исключительного благородства, требовательного, непреклонного и непримиримого характера», в вопросах принципиальных, в делах же материальных «трогательно беспомощен». Он выделялся своим красноречием, «оратор он был поистине замечательный и очень своеобразный»³. Как ученый и политик Мякотин прошел сложный путь, не избежав его трагических поворотов. В эмиграции он активно противостоял украинским сепаратистам, выступавшим за отделение Украины от России.

Далее уместно вкратце остановиться на характеристике самой личности «героя» повествования нашего автора, каким он отложился в памяти потомков, зигзагах его политической карьеры.

Мазепа Иван Степанович (20 марта 1639 или 1640 г., хутор Каменец, близ Белой церкви — 28 августа 1709 г., похоронен в румынском городе Галаце, в монастыре святого Георгия, могила не сохранилась)⁴.

Мазепа происходил из знатной украинской семьи, из сословия казачьей «старшины», был одним из крупнейших землевладельцев (имел свыше 120 тыс. крепостных, причем позже 20 тыс. находилось в России).

Его отец, Адам-Степан Мазепа (ум. 1665 г.), воевал против Польши вместе с Богданом Хмельницким, но затем вместе с его преемником Иваном Выговским⁵ перешел на сторону поляков. Как видим, тяга к предательству была в крови этой семьи. За «услуги», оказанные отцом, польский король Ян-Казимир (1609–1672) включил Мазепу-младшего в число «по-

³ Алданов М. Памяти Мякотина // Современные записки. 1937. № 63. С. 438.

⁴ См.: Антонович В. Б. Молдавские сведения о месте погребения и могилы Мазепы // Киевская старина. 1885. № 12.

⁵ Выговский Иван Евстафьевич (? — 1664), в 1657–1659 гг. украинский гетман. В 1658 г. подписал Гадячский договор с Польшей, по которому Украина вновь переходила под ее власть. Был казнен в Польше по обвинению в измене.

коевых» дворян, в обязанность которых включалась дворцовая служба, он, в частности, был королевским пажом.

Мать – Мария Мокиевская (между 1617–1621 гг., Белоцерковщина, Польша – 1707 г., Киев), после смерти мужа в 1665 г. приняла постриг под именем Мария-Магдалина и была настоятельницей Киево-Печерского Вознесенского монастыря и игуменьей Глуховского женского монастыря.

Иван Мазепа учился в Киево-Могилянском коллегиуме, позже переименованном в академию. Был близок ко двору польского короля Яна-Казимира, служил в польской гвардии. Придворная служба, несомненно, способствовала выработке характера и норм поведения, каковыми и обладал умный и хитрый Мазепа. Кроме того, он получил блестящее и, прежде всего, иезуитское образование, учился также в учебных заведениях Германии, Италии, Франции. Источники сообщают, что Мазепа владел русским, польским, вообще свободно владел восемью языками, от латинского до татарского, собрал одну из богатейших библиотек. С 1669 г. он – писарь в войске гетмана П.Д. Дорошенко⁶, где совершил успешную карьеру, женившись на Ганне (Анне) Семеновне Фридрикевич (1642–1702), вдове белоцерковского полковника Самуила Фридрикевича, сестре жены гетмана Дорошенко. Это немаловажное обстоятельство способствовало успешному продвижению в карьере Мазепы. В 1674 г. Мазепа перешел на службу к гетману Левобережной Украины И.С. Самойловичу и занял должность генерального есаула. Участник в 1687–1689 гг. Крымских походов князя В.В. Голицына, Мазепа пользовался доверием Петра I, не верившего неоднократным доносам об измене Мазепы, в частности, в 1707 г. – генерального есаула Василия Кочубея⁷. Вспомним блистательные строки «Полтавы» А.С. Пушкина: «Донос на гетмана-злодея царю Петру от Кочубея». Донос Василия Кочубея был поддержан полтавским полковником

⁶ Дорошенко Петр Дорофеевич (1627–1698), гетман Правобережной Малороссии в 1665–1676 гг. Став гетманом, разорвал отношения с Польшей и заключил союз с Турцией и Крымским ханством. В 1676 г. капитулировал перед русскими войсками.

⁷ Кочубей Василий Леонтьевич (1640–1708), с 1699 г. генеральный судья.

И.И. Искрой. Но эта акция двух старшин не получила поддержки в Москве – Искра и Кочубей были переданы Петром I Мазепе, подвергнуты жестоким пыткам и повешены в 1708 г. Перед этим Мазепа сумел в 1687 г. оклеветать в измене гетмана Самойловича, который был сослан в Тобольск, где и умер в 1690 г., а его сыну Григорию отрубили голову. Гетманская булава была передана Мазепе, который заодно и присвоил деньги опального гетмана. Мазепа отблагодарил Голицына. Алексей Николаевич Толстой в своем романе «Петр I» приводит факт, как на следующий день после расправы над Самойловичем в шатер князя Голицына «четыре казака принесли черный от земли бочонок с золотом»⁸. Наличием реального факта подкупа Мазепой В.В. Голицына история не располагает.

Есть свидетельства, что после падения Софьи и ее фаворита В.В. Голицына Мазепа предпринял поездку в Москву, где выступил с доносом на Голицына, прежнего союзника, обвинив последнего, что тот потребовал от него за избрание гетманом 11 000 руб., более 3 000 пудов серебряной посуды, на 5 000 драгоценных вещей и трех турецких скакунов. Мазепа требовал за них «удовлетворения». Мазепа выступает опытным царедворцом и политическим интриганом. Его отношения с русским царем приобретают все более если не дружеский, то вполне товарищеский характер. В 1693–1694 гг. Петр I за сражение малороссиян с турками и татарами под Очаковым и Перекопом удостоил Мазепу ценными дарами: кафтаны на соболях с алмазными запонками, сабли в драгоценной оправе, собольи меха и черных лисиц и т.д. и т.п.

Во время первого Азовского похода гетман действовал в отвлекающем маневре совместно с Б.П. Шереметевым⁹ в низовьях Днепра, хотя личного участия в Азовских походах 1695–1696 гг. Мазепа не принимал, он действовал в низовьях Днепра, где также шли активные военные действия. В Заднепровье, овладев татарскими крепостями Кизикермен, Аслан-Кермен, Нустри-Кермен, опять был удостоен ценными подарками.

⁸ Толстой А.Н. Собрание сочинений в десяти томах. Т. 7. М., 1959. С. 103.

⁹ Шереметев Борис Петрович (1652–1719), генерал-фельдмаршал, граф.

В 1699 г. поступил второй донос на Мазепу (первый за неверность царю еще в 1690 г. от простых людей) в измене с крымским ханом от некоего Забелы. Доносчик был подвергнут пыткам и отказался от своих «наветов». Петр I, чтобы успокоить гетмана, пригласил его в Москву, где 8 февраля 1699 г. обложил его опять ценными подарками и, самое главное, возложил на него орден св. Апостола Андрея Первозванного, второй в России (первым был награжден фельдмаршал и канцлер Федор Алексеевич Головин).

В начале Северной войны Мазепа ведал обеспечением гарнизонов и строительством укреплений на Украине, направлял казачьи отряды на фронт. Все это время Мазепа выжидал случая. После Нарвской неудачи 1700 г. начал вести тайные переговоры через иезуита ЗамоЙского и польской графини Анны Дольской с польским королем Станиславом Лещинским, ставленником Швеции, а затем и с самим Карлом XII об условиях перехода Украины под власть Речи Посполитой, оговаривая свое предательство передачей ему в личное владение Полоцко-го и Витебского воеводства.

В 1708 г. принял решение перейти на сторону Швеции, поднял восстание против русской власти на Украине. Приказал коменданту городка Батурина, своей резиденции, не пускать в город русские войска и с отрядом в 4–5 тыс. казаков прибыл в шведский лагерь накануне Полтавской битвы. Его измена не принесла пользы Карлу XII. Батурин, в котором хранились запасы боеприпасов и продовольствия, был взят и сожжен А.Д. Меншиковым. Большинство казаков не поддержало Мазепу и остались верны России. По свидетельству яркого украинофила Ф.М. Уманца, Мазепа явился к шведскому королю «как беглец», сопровождаемый вместо многотысячной армии «несколькими сотнями смотрящих исподлобья казаков»¹⁰.

По указу Петра I Мазепу предали анафеме, отлучили от Церкви и совершили ритуальную казнь – сожгли его чучело. После разгрома шведов в 1709 г. в Полтавской битве Мазепа

¹⁰ *Уманец Ф.М.* Гетман Мазепа. СПб., 1897. С. 388.

бежал вместе с Карлом XII в расположение турок, в Бендеры, где и умер в селе Варница, близ Бендер, страдая от страшных колик. Есть свидетельство, что перед смертью Мазепа принял яд. Известно, что Карл XII, опасаясь измены, не допустил участия казаков в Полтавской битве.

Что же послужило первопричиной измены 64-летнего украинского гетмана, незадолго до этого получившего в 1707 г. титул князя Священной Римской империи (первым был Александр Меншиков) и пользовавшегося широким благополучием русского царя, не верившего многочисленным доносам украинской стороны об измене Мазепы.

Бытовало предание о любвеобильности Мазепы. Одно из них повествует о связи с женой помещика Фальковского, закончившееся позором для Мазепы. Этот полупоэтический факт нашел свое отражение в поэме Байрона «Мазепа». Достоинством стала любовная страсть в 1704 г. 65-летнего старца к своей 16-летней крестнице Матрене Кочубей (у А.С. Пушкина – Мария). Это родство запрещало брак церковью и законом. Матрена (1688–1736) была дочерью Василия Леонтьевича Кочубея (1640–1708), генерального судьи гетманской канцелярии Украины. Эта версия послужила канвой повествования поэмы А.С. Пушкина «Полтава» и оперы П.И. Чайковского «Мазепа». Царь не поверил свидетельствам Кочубея, и напрасно. Он передал бывшего друга Мазепы в руки последнего. Существовала версия, что после казни Кочубея казаки задушили Матрену в казацком обозе. В либретто Чайковского Мария сошла с ума. По другим сведениям, в 1707 г. к Матрене посватался Чуйкевич Семен Васильевич, генеральный писарь при гетмане Даниле Апостоле¹¹. Мазепа благословил этот брак, тем более что перед этим его любимый племянник Иван Павлович Обидовский (1686–1701), нежинский полковник, женился на старшей дочери Кочубея – Ганне. Н.И. Костомаров видел в Матрене «ограниченное женское существо»¹². Мазепа

¹¹ См.: *Крайнов В.С.* Матрена Васильевна Кочубей: мифы и реальность. Саранск, 2004.

¹² *Костомаров Н.И.* Мазепа. М., 1992. С. 208. О Матрене также см.: *Сегодня.* 2001. 4 июля. № 145 (897).

готовил племянника, сына своей сестры Александры Степановны, в восприемники, намереваясь передать ему гетманскую булаву по наследству. Петр I благоволил и к племяннику гетмана, подарив ему большое имение в России, в Рыльском уезде. Чуйкевич перешел на сторону шведов, но после 1709 г. вместе с женой был отправлен в ссылку в Сибирь, где и умер. Матрена вернулась на родину, приняла монашество, стала игуменьей Вознесенского монастыря близ Полтавы, где умерла в 1736 г. В 2009 г. была обустроена ее символическая могила близ монастыря.

Украинские историки Д.Н. Бантыш-Каменский и Н. Маркевич отвергают идею поздней любви гетмана, якобы толкнувшей Мазепу на предательство¹³. По их мнению, был повод более соответствующий — личная обида. Предание гласит, что причиной личной ненависти Мазепы к Петру I стал случай, имевший место на балу у Александра Меншикова, к которому Мазепа испытывал презрительные и ревностные чувства. Царь поделился с Мазепой своим намерением преобразовать казаков в регулярное стрелковое войско, т.е. ввести на Украину российские войсковые реалии. В ответ Мазепа якобы возразил, что еще не настало время трогать малороссию. Это замечание привело в ярость Петра. Он якобы схватил Мазепу за усы, назвал всеуслышанно гетмана «изменником» и заявил: «Пора уж мне за вас приняться». Мазепу охватили негодование и злоба, что и подтолкнуло его якобы к измене¹⁴.

Как же дальше развивались события? Обратимся к свидетельствам В.А. Мякотина, они изложены, как мы увидим, весьма подробно и последовательно в статье «Наследство Мазепы».

Автор пишет, что уже в конце октября 1708 года гетман Мазепа, сопровождаемый бывшими при нем чинами генеральной старшины, несколькими полковниками и небольшим козацким (так в тексте. — *Ред.*) отрядом, выехал из Батурина на соединение с вторгшейся в Малороссию шведской армией.

¹³ См.: *Бантыш-Каменский Д.Н.* Жизнь Мазепы. М., 1834; *Маркевич Н.* История Малой России. М., 1830.

¹⁴ Об этом см.: *Аксенов А.И.* Мазепа // Российское государство от истоков до XIX века: территория и власть. М., 2012. С. 263.

Покидая свою столицу, старый гетман захватил с собою и свою личную казну, и находившуюся в его распоряжении казну «Войска Запорожского», как официально именовалась тогда Левобережная Малороссия, сумму из наследства опального гетмана Самойловича, также находившегося в распоряжении Мазепы. Гетман прихватил также и богатства, доставшиеся ему после казни Кочубея. Предусмотрительность эта оказалась не лишней. 29 октября состоялось соединение Мазепы с Карлом XII, а уже 31 октября Батурин был взят и дотла разорен Меншиковым.

Вывезенные Мазепой ценности скоро понадобились его новым союзникам. Когда шведская армия стояла недалеко от Полтавы, граф Пипер¹⁵, действуя от имени Карла XII, послал к Мазепе войскового комиссара Сольдана¹⁶ с просьбой ссудить шведам более или менее значительную сумму. Мазепа, как рассказывал впоследствии Сольдан, сперва отказывался исполнить эту просьбу, ссылаясь на то, что лично у него нет больших денег, но затем обещал собрать свою старшину и убедить ее дать денег из войсковой казны. Старшина, действительно, согласилась на такой заем, и на другой день Мазепа, вызвав к себе Сольдана, приказал своему казначею выдать шведам 60 000 рейхсталеров, а генеральному секретарю Орлику¹⁷ поручил взять у шведских генералов векселя на эту сумму. Сумма, выданная шведам, была явно невозвратной, что и подтвердилось последовавшими попытками как-то вернуть ее.

Позже, во время катастрофы, постигшей шведскую армию под Полтавой, значительная часть вывезенных Мазепой средств пропала. Его второй племянник, Войнаровский¹⁸,

¹⁵ Пипер Карл (1647–1716), первый министр при Карле XII.

¹⁶ Сольдан, шведский банкир.

¹⁷ Орлик Филипп (Пилипп) Степанович (1672–1742), в 1702–1708 гг. генеральный писарь, сторонник Мазепы, бежал в Турцию.

¹⁸ Войнаровский Андрей Иванович (ок. 1680-х – 1740), племянник гетмана Мазепы, казацкий старшина, бежал в Германию. В 1718 г. был выдан русскому правительству и сослан в Якутск. Герой одноименной поэмы К.Ф. Рылеева. Борцом за свободу поэт вывел племянника гетмана, но не его самого, как полагали некоторые исследователи. Сам поэт в незаконченной поэме «Мазепа» высказался более определенно относительно личности гетмана: «Угрюмый семидесятилетний старец. Человек

утверждал позднее, что в этой катастрофе была утрачена вся войсковая казна и у Мазепы осталось только его личное имущество. Другие члены казацкой старшины, бежавшие вместе с Мазепой из-под Полтавы, оспаривали это утверждение. Правда, как бы то ни было, во всяком случае, Мазепа, уйдя вместе с Карлом XII в турецкие владения и поселившись в Бендерах, унес и туда с собой, как мы видим, немалые денежные и материальные ценности.

Несомненно, выданные Мазепой деньги Карлу XII послужили для шведского короля основанием объявить Мазепу пожизненным и «законным князем Украйны».

Однако здесь, в Бендерах, Мазепа вскоре опасно заболел. Тогда он обратился к Карлу XII с просьбой прислать к нему верного человека, который был бы при нем во время его болезни и мог бы, в случае его смерти, присмотреть за тем, чтобы его имущество не пропало и не перешло бы в другие руки. Король послал к нему того же Сольдана. По рассказу последнего, Мазепа очень обрадовался его прибытию и просил остаться при нем и понаблюдать за находившимся в его комнате имуществом, особенно за одним сундуком, двумя бочонками с червонцами и двумя сумками, набитыми драгоценными камнями и золотыми медалями. Сумки эти лежали под его изголовьем, бочонки с золотом стояли перед его кроватью. Мазепа просил, чтобы никто из его свиты ничего не выносили из его комнаты. Спустя два или три дня он умер, и турецкие власти немедленно опечатали его комнату. Однако по просьбе Карла XII печати были сняты, и тогда Войнаровский, который жил в том же здании, только в другой комнате, перенес все оставшееся после смерти Мазепы имущество к себе.

Казацкая старшина, делившая с Мазепой изгнание, ожидала, по словам Сольдана, что Войнаровский примет и гетманский сан. Когда же тот не проявил такого намерения, старшина обратилась к Карлу XII, жалуясь, что Войнаровский завладел не только имуществом Мазепы, которое последний ему не от-

властолюбивый и хитрый, великий лицемер, скрывающий свои злые намерения под желанием блага родине» (См.: *Рылеев К.Ф.* Полн. собр. соч. Л., 1934. С. 413. — *Ред.*).

казывал, но и войсковыми регалиями и клейнодами¹⁹, какие, во всяком случае, должны были, по давнему обычаю, перейти к заместителю покойного гетмана. Карл назначил для рассмотрения этого спора особую комиссию из шведских чиновников, и она в конце концов решила, что вещи Мазепы должны быть переданы Войнаровскому. Казаки продолжали еще настаивать, чтобы он вместе с имуществом Мазепы принял и гетманское звание, но он вновь решительно отказался. Тогда гетманом был избран Филипп Орлик. Первоначально он тоже отказывался, ссылаясь на то, что в его распоряжении нет никаких средств. Затем, ввиду настояния шведского короля, он согласился принять избрание, причем Войнаровский обещал дать ему 180 000 червонцев. Там же Войнаровский – как утверждал впоследствии Орлик – получил вывезенные Мазепой в Бендеры 180 000 червонцев, различные драгоценности на сумму, превышавшую 200 000 рейхсталеров, принадлежавшее раньше султану бриллиантовое перо, стоимостью 20 000 рейхсталеров, дорогие сабли, из которых одна, усыпанная бриллиантами, стоила 10 000 рейхсталеров; 1 000 новых соболей, серебряный сервиз гетмана Самойловича²⁰ и много еще других вещей.

Орлик просил Карла XII, по крайней мере, признать за ним право на те 60 000 рейхсталеров, которые Мазепа ссудил шведам, будучи еще в Малороссии, и вернуть эти деньги. Карл неоднократно и обещал это. Но выполнить обещание ему было трудно не только пока он находился в турецких владениях, но и когда он вернется в Швецию. Орлик приехал сюда вместе с ним и пробыл в Швеции пять лет, причем его материальное положение в течение всего этого времени оставалось крайне трудным. Король назначил ему 11 000 серебряных талеров в год, но из этих денег Орлику приходилось поддерживать окружающую его старшину, и средств не хватало. Поэтому Орлик вновь и вновь обращался к Карлу, а после его смерти

¹⁹ От немецкого Kleinod – сокровище, драгоценности, атрибуты украинской державности. – *Ред.*

²⁰ Самойлович Иван Самойлович (1630–1690), в 1670-е – 1687 г. гетман Левобережной Украины и с 1671 г. – Правобережной Украины. В 1687 г. был оклеветан Мазепой при князе В.В. Голицыне и сослан в Сибирь, умер в Тобольске. – *Ред.*

в 1718 г. к королеве Ульрике²¹ с просьбой уплатить взятые у Мазепы деньги. Отчаявшись получить их полностью, Орлик готов был удовольствоваться уплатой одной шестой части долга — 10 000 рейхсталеров. Но все хлопоты его оставались тщетными, и в 1720 г. он, наконец, покинул Швецию, так и не добившись удовлетворения своих претензий.

Немногим благоприятнее сложились обстоятельства и для главного наследника мазепинских богатств — Войнаровского. Часть доставшихся ему по решению шведской комиссии сокровищ он переправил в Венецию, наличные же деньги, в свою очередь, ссудил Карлу XII, передавая ему в Берлине в разное время суммы, доходившие, в общем, до миллиона шведских крон. Карл выдал ему в 1713 г. письменное обязательство на эту сумму, но шведское правительство не торопилось уплачивать ее, а, между тем, в 1716 г. Войнаровский был арестован в Гамбурге по требованию тамошнего русского резидента. После того жена Войнаровского²², приехав в Швецию, обратилась к Карлу, указывая на свое затруднительное положение, и король возобновил свое обязательство. После гибели Карла в 1718 г. оно было подтверждено и новым шведским правительством, но дальше обещаний дело все-таки не шло. Шведский сейм назначил, правда, Войнаровской пенсию в размере 4 000 талеров в год, однако и эти деньги не выплачивались аккуратно, а между тем Войнаровская жаловалась, что даже при условии исправной выплаты их не хватает ей на жизнь.

Потеряв терпение, Войнаровская, наконец, обратилась к шведскому правительству с просьбой выдать ей паспорт для выезда за границу и удостоверение, что Швеция не хочет заплатить ей свой долг. Тогда в 1724 г. правительством назначена была особая комиссия, с поручением войти в соглашение с Войнаровской. После долгого обсуждения и торга соглашение было, действительно, достигнуто. Приняв во внимание трудное финансовое положение шведского государства, Вой-

²¹ Ульрика-Элеонора (1688—1741), в 1718—1720 гг. шведская королева, младшая сестра Карла XII. — *Ред.*

²² Мирович-Войнаровская Анна, незаконная жена А. Войнаровского, которой были переданные все кредиты к шведскому королю. — *Ред.*

наровская согласилась отказаться от большей части своих претензий и, уступив шведской казне более 600 000 талеров, удовлетвориться обещанием уплаты в течение 6 лет остальных 400 000, с тем только, чтобы ей немедленно было выдано 20 000 талеров и отдано в ее владение коронное имение Тиннельсе, стоимость которого должна была быть вычтена из общей суммы долга.

Соглашение это состоялось в начале 1725 г., и тотчас же Войнаровская была введена во владение Тиннельсе и получила 20 000 талеров, чтобы «помогать находящемуся в плену мужу и вести хозяйство в Тиннельсе. Однако окончательный расчет с ней и после того еще затянулся. В 1731 г. сейм вновь рассмотрел это дело и утвердил состоявшееся соглашение. Вслед за тем Войнаровская заключила договор со шведской камер-коллегией. Согласно этому договору Войнаровская должна была получить 400 000 талеров, но из этой суммы вычитались 100 000 за Тиннельсе и еще 33 353 талера, уплаченные шведской казной в 1717 и 1733 гг. двум шведским кредиторам — генералу Ранке и агенту Швеции в Бреславле Бейце. Назначенных денег Войнаровской все же не досталось, вместо них ей был предоставлен дом в Стокгольме. Между тем в деньгах она, видимо, сильно нуждалась. Вскоре после своего водворения в Тиннельсе она сняла с находившегося в этом имении замка медную крышу и продала ее, ввиду разрушения замка. Впрочем, длилось ее хозяйничанье в Тиннельсе не особенно долго. Уже в сороковых годах Войнаровская навсегда покинула Швецию, продав предварительно Тиннельсе королю Фридриху I²³, который подарил его своим внебрачным детям, графам Гессенштейн²⁴.

Публикация данной статьи Мякотина сегодня обусловлена очередными нелепостями, имеющими место на современной Украине: там создали национальную икону Украины, где в нижнем правом углу помещены основные святители «нации» — гетманы Богдан Хмельницкий и Иван Степанович Мазепа, «клятвопреступник». Создатели якобы православной украинской

²³ Фридрих I (1657–1713), с 1688 г. курфюрст Бранденбургский, с 1702 г. король прусский из династии Гогенцоллернов. — *Ред.*

²⁴ Хедвиг Амалия и Карл Эдвард фон Гессенштейны. — *Ред.*

иконы совершенно проигнорировали тот факт, что в 1708 г. Мазепа, как клятвопреступник, был вообще отлучен от православной церкви. Анафема была снята в 1918 г. при гетмане Павле Скоропадском. В 2008 г. Русская церковь объяснила президенту Украины, что анафема с Мазепы не была снята.

Личности Мазепы посвящена большая литература и, в частности, работы русского историка Н.И. Костомарова «Руйина», «Мазепа» и «Мазепинцы», украинских историков Ф.М. Уманца «Гетман Мазепа» (СПб., 1897), А.М. Лазаревского «Заметки о Мазепе» (Киевская старина. 1898, № 3, 4, 6). Известная украинская исследовательница А.Я. Ефименко в работе «История украинского народа» (Киев, 1990) называет переход гетмана к шведам «изменой», отмечает его двуличие, непопулярность в народе (с. 269–270) и мн. др. Лишь один М.С. Грушевский в цикле своих работ по истории Украины положительно оценивает измену Мазепы. Подобную попытку предприняла недавно Татьяна Геннадьевна Таирова-Яковлева, профессор Санкт-Петербургского университета, директор Центра по изучению истории Украины, опубликовав двумя изданиями монографию: 1-е изд. под названием «Мазепа» (М., 2007), 2-е изд. «Иван Мазепа и Российская империя. История “предательства”» (М., 2011). Первое издание вызвало резкую критику и в результате «оконфузившаяся рассказчица недостоверных историй об украинском гетмане попытается реабилитировать себя»²⁵.

Несомненно одно: факт измены Мазепы отразился на взаимоотношениях двух властей: царской и гетманской. После смерти в 1722 г. гетмана Ивана Скоропадского, избранного гетманом в 1708 г., в Украине фактически запрещено было избирать гетмана. 10 ноября 1764 г. вместо ликвидированного гетманского правления была утверждена Малороссийская коллегия, президентом которой в звании малороссийского генерал-губернатора был назначен граф Петр Александрович Румянцев. Императрица Екатерина II в секретнейшем наставлении своему доверенному лицу князю А.А. Вяземскому писала весьма категорически

²⁵ Каренин А. Рец.: Т.Г. Таирова-Яковлева. Иван Мазепа и Российская империя. История «предательства». М., 2011 // Исследования по истории России. Т. XII. М., 2012. С. 407.

в том же 1764 г. следующее: «Малая Россия, Лифляндия и Финляндия суть провинции... надлежит легчайшими способами привести к тому, чтоб они обрусели и перестали бы глядеть, как волки в лесу. К тому приступ весьма легкий, если разумные люди избраны будут в тех провинциях; когда же в Малороссии гетмана не будет, то должно стараться, чтоб и имя гетмана исчезло, не токмо б персона какая была произведена»²⁶.

Литература

- Алданов, М.* Памяти Мякотина // Современные записки. 1937. № 63. С. 438.
- Аксенов, А.И.* Мазепа // Российское государство от истоков до XIX века: территория и власть. М.: РОССПЭН, 2012. 463 с.
- Бантыш-Каменский, Д.Н.* Жизнь Мазепы. М.: Тип. Августа Семена при Имп. Мед.-хирург. акад., 1834. 92 с.
- Ефименко, А.Я.* История украинского народа. Киев: Лыбидь, 1990. 512 с.
- Каренин, А.* Рец.: Т.Г. Таирова-Яковлева. Иван Мазепа и Российская империя. История «предательства» // Исследования по истории России. Т. XII. М.: Издательский дом «Регнум», 2012. 500 с.
- Киевская старина. 1885. № 12.
- Рылеев, К.Ф.* Полн. собр. соч. М.; Л.: Academia, тип. «Печатный двор», 1934. 908 с.
- Сборник Русского Исторического Общества. СПб., 1867–1916. Т. 7. СПб., 1871. 600 с.
- Таирова-Яковлева, Т.Г.* Иван Мазепа и Российская империя. История «предательства» // Исследования по истории России. Т. XII. М.: Издательский дом «Регнум», 2012. 500 с.
- Уманец, Ф.М.* Гетман Мазепа. СПб.: Типография Маркушева, 1897. 456 с.

²⁶ Сборник Русского Исторического Общества. Т. 7. СПб., 1871. С. 348.

М.Г. Вандалковская (ИРИ РАН)

Н.С. Тихонравов и историческая наука

Аннотация: Автор анализирует вклад Н.С. Тихонравова в развитие русской исторической науки и образования. Тихонравов включил в сферу изучения «второстепенных» писателей, «подлые книги» народного чтения, «отреченную» и «мещанскую» литературу. Размышления сопровождаются редкой публикацией — письмом В.О. Ключевского с воспоминаниями о Н.С. Тихонравове. Суждения выдающегося ученого о работах и личности другого выдающегося ученого очень важны.

Ключевые слова: Н.С. Тихонравов, В.О. Ключевский, историческая наука, российское образование, отреченные книги

M.G. Vandalkovskaya

N.S. Tikhonravov and historical science

Annotation: The article is dedicated to N.S. Tikhonravov as a representative of the cultural-historical school in literary criticism, his work, attitude to historical science, to historians S.M. Solovyov and V.O. Klyuchevsky. The application contains little-known memories of Klyuchevsky about Tikhonravov.

Keywords: N.S. Tikhonravov, V.O. Klyuchevsky, Historical science, Russian education, Renounced books

Николай Саввич Тихонравов (1832–1893) — славист, профессор, академик, ректор Московского университета (1877–1883) — оставил значительный след в истории литературы и образования. Возглавляемая им совместно с А.Н. Пыпиным культурно-историческая школа (или историко-культурная) сыграла значительную роль в формировании научного подхода к изучению литературного процесса, раскрытия его содержания и методов изучения. Исходные установки научного подхода Тихонравова коренились в его методологических принципах: использовании сравнительно-исторического метода, а также критически проверенного документального материала, освобожденного от субъективизма и наносных суждений, искажающих смысл изучаемых явлений или событий. Тихонравов считал необходимым привлекать к исследованию и рукописный материал и помнить, что руко-

писная и устная словесность «часто сплетается в неразрывное целое»¹.

«Главным предметом современной истории литературы, — считал Тихонравов, — должны стать литературные произведения массы, многообразные произведения национальности в слове»². Это означало включение в сферу изучения «второстепенных» писателей, «подлые книги» народного чтения, «отреченную» и «мещанскую» литературу и отчуждение от аристократического направления в литературоведении.

Обоснованным представляется в этой связи мнение известного литературоведа П.Н. Сакулина, что Тихонравов «был готов» определить историю словесности как историю народности (или народной личности), поскольку последняя выразилась в слове³.

Научное наследие Тихонравова различно по своему составу, это — опубликованные статьи, рукописные материалы и документальные публикации.

Многочисленные и разносюжетные статьи Тихонравова раскрывали разные стороны литературного процесса и тем самым создавали его общую картину. Так, например, в статьях о Ломоносове Тихонравов утверждал, что он глубоко был проникнут национальными интересами русского народа, верностью его историческим преданиям и русскому, а не церковнославянскому языку, при этом не становился противником европейского просвещения и выполнил свою историческую миссию. Последователем Ломоносова Тихонравов признавал Фонвизина, сохранившего лучшие стороны старого русского воспитания.

Значение Новикова состояло в том, что он понял необходимость просвещения как источник твердых нравственных правил, осознал «жестокость и страх» народа перед своими угнетателями, посвятил себя образованию средних и низших классов и может быть назван основателем мещанской литературы.

¹ Тихонравов Н. Вступительная лекция // Сочинения Н.С. Тихонравова: В 3 т. / предисл. М. Сперанский и В. Якушин. М., 1898. Т. II. С. 4, 11.

² Тихонравов Н. Задачи истории литературы и методы ее изучения // Сочинения Н.С. Тихонравова. Т. II. С. 15.

³ См.: Сакулин П. В поисках научной методологии // Голос минувшего. 1919. № 1–4. С. 30.

Появление статьи о театре было продиктовано отношением к театру как к «могучему двигателю народной образованности» и стремлением создать русский национальный театр. Статья «Боярыня Морозова» раскрывала эпизод из истории русского раскола. «Приверженцы старины, — писал Тихонравов, — в новизне XVI в. видели закон, чуждый русскому народу, посягавший на святую отчизну и старину». Тихонравов считал староверчество религиозным течением с узко понятым пониманием народности, которое необходимо изучать⁴.

Другую нагрузку, как представляется, несет статья о Ф.В. Ростопчине, хотя литературоведы считали, что «Тихонравов незаслуженно придал Ростопчину большее значение, нежели он занимает в истории литературы»⁵. Более верной и обоснованной представляется точка зрения А.А. Кизеветтера, который был знаком со статьей Тихонравова и видел в Ростопчине не народного писателя, а «незаурядного человека малого размера», выразителя «целого мировоззрения вообще широко распространенного в правящих кругах всех эпох». Сторонники этого мировоззрения — защитники неограниченной правительственной и помещичьей власти. В сложные периоды исторической жизни они претендуют на роль вождей народных масс, но больше всего боятся их протеста. Именно в этом смысле фигура Ростопчина имеет типический характер⁶. Тихонравов в фигуре Ростопчина видел предостережение своей точке зрения на развитие литературы.

Помимо статей, перечень которых можно было бы умножить (о В.А. Жуковском, М.Н. Карамзине и др.), важно отметить, что Тихонравов оставил в своем научном наследии

⁴ Тихонравов Н.С. О литературной деятельности Ломоносова // Сочинения Н.С. Тихонравова. Т. III, ч. 1. С. 6–10; *Он же*. Фонвизин // Там же. С. 90, 111, 110; *Он же*. Новиков // Там же. С. 131; *Он же*. Четыре года из жизни Карамзина // Там же. С. 261; *Он же*. Боярыня Морозова // Там же. Т. II. С. 13, 41; *Он же*. Начала русского театра // Там же. С. 53, 76; *Он же*. Первое пятидесятилетие русского театра // Там же. С. 93, 119.

⁵ См.: Гудзий Н.К. Николай Саввич Тихонравов. М., 1956. С. 11; Гришулин А.Л. Н.С. Тихонравов // Академические школы в русском литературоведении. М., 1975. С. 157.

⁶ Кизеветтер А.А. Ф.В. Ростопчин // Исторические силуэты. Ростов н/Д, 1977. С. 187, 286, 310.

много незавершенных работ, разной степени готовности, часть которых была опубликована после его смерти. Тихонравов надеялся, что история литературы «осмыслит» все историческое развитие русской литературы, избавится от ложной исключительности, сохранит литературный запас, который удовлетворял потребности низших классов народа, освободится от необоснованных похвал древней жизни и «укрепит и возвысит веру в нравственную силу европейского просвещения»⁷.

Огромной и неоспоримой заслугой Тихонравова была его публикаторская деятельность. Введение в науку новых документальных источников, особенно если они касались народной жизни и народной литературы, по которой воссоздавался духовный облик русского человека, являлось для Тихонравова неотложной и первостепенной задачей. Как человек, обладающий масштабным мышлением и патриот своей профессии, он полагал, что потребности исторической науки состоят прежде всего в создании фундаментальной научной базы и только после этого ученый может полностью сосредоточиться на исследовательской работе.

В 1850—1860 гг. Тихонравов издал «Летописи русской литературы и древности» — (восемь выпусков), в которых содержались документы по истории древней и новой литературы. Впервые появились в печати «Житие протопопа Аввакума», «Повесть о Савве Грудцыне», «Повесть о Шемякином суде», «Слово о злых женах» и др.

В 1863 г. были опубликованы два тома «Памятников отреченной русской литературы», как подготовительный материал к задуманной, но не написанной им работе «Отреченные книги Древней России». «Название “отреченные книги”, — писал Тихонравов, — имело у нас в старину весьма обширное значение: оно обнимало все книги, которые церковь и православное духовенство считали вредными для народа. В состав “отреченных книг” входили апокрифы и оригинальные произведения русских, сербских и болгарских авторов, в которых выражается древнее язычество, народная поэзия»⁸.

⁷ Тихонравов Н. Вступительная лекция. 1859 // Сочинения Н.С. Тихонравова. Т. II. С. 11.

⁸ Сочинения Н.С. Тихонравова. Т. II. С. 128—129.

Следует признать огромной научной заслугой обращение Тихонравова к отреченной литературе как к историческому источнику, который может помочь решению важных задач древнерусской литературы – проблеме византийского влияния и понимания сознания и самосознания русского общества.

В 1866 г. Тихонравов опубликовал и великий памятник российской древности «Слово о полку Игореве»; в 1874 г. – два тома «Русских драматических произведений 1672–1723 гг.». Особый интерес, особенно в последние годы жизни, Тихонравов проявлял к творчеству Гоголя, которому поклонялся как «правдивому и умному писателю». Исследовательская и публикаторская стороны научной деятельности соединились Тихонравовым в работе над гоголевским наследием. Он написал ряд статей о Гоголе и издал пять томов предпринятого им издания его сочинений. При подготовке этого издания Тихонравов тщательно изучал рукописи гоголевских произведений, их разные редакции, стремился определить источники гоголевских текстов, а также проверить достоверность имеющихся публикаций и устранить в своем издании недобросовестные наслоения и искажения работы своих предшественников⁹. Важно отметить, что публикаторская работа Тихонравова имела глубоко научный характер, сопровождалась библиографическими, историческими, литературными комментариями с использованием законов вспомогательных исторических дисциплин палеографии, эпиграфики и дипломатики. Публикация Тихонравовым апокрифов, житийных сочинений, народных легенд, былин, духовных стихов, произведений раскольников и других проявлений народного творчества являлась шагом по пути поставленной Тихонравовым цели – создания литературы масс.

На документальные издания Тихонравова до сего времен ссылаются исследователи. К их числу относится и талантливый ученый А.И. Клибанов, работавший в Институте российской истории РАН, памяти о котором посвящен данный сборник. Занимаясь творчеством народных низов, реформационным

⁹ См.: *Шенрок В.И.* Тихонравов как издатель сочинений Гоголя // Памяти Николая Саввича Тихонравова. М., 1894. С. 92–122; *Гудзий Н.К.* Николай Саввич Тихонравов. С. 52–54.

движением и социальной утопией в феодальной России, Александр Ильич многократно ссылался на мнения Тихонравова при характеристике памятников древнерусской письменности, идейного содержания произведений еретиков, вольнодумцев и духоборцев¹⁰.

В литературоведческой литературе раскрыты сущность культурно-исторического направления, его компоненты, истоки и тенденции развития, а также научный облик Тихонравова как одного из его основателей¹¹.

Однако недооцененной представляется тема влияния исторической науки как одного из важнейших истоков в формировании и становлении этого направления. Указания о влиянии Грановского или Соловьева на Тихонравова в форме назывного предложения не раскрывают существа этого влияния и тем самым создают его неполный образ.

Замысел данной статьи состоит в том, чтобы представить, на основании имеющихся источников, картину творческой жизни Тихонравова в кругу историков, раскрыть их влияние, возможное взаимодействие, контакты, общения и личные отношения, оказывающие, как известно, большое созидательное влияние на творческий процесс.

С юношеских лет Тихонравов находился в окружении историков. Окончив в 1849 г. классическое отделение 3-й Московской гимназии с серебряной медалью и с четко определенным стремлением получить филологическое образование, Тихонравов лишен был возможности учиться на историко-филологическом факультете Московского университета: в этом году там не было приема. Он поступил в петербургский Главный педагогический институт, но мечтал учиться в Московском университете. М.П. Погодин, уже известный профессор историко-филологического факультета, помог ему своим участием и посоветовал написать «письменную научную работу»

¹⁰ См.: *Клибанов А.И.* Реформационное движение в России в XIV – первой половине XVI в. М., 1960. С. 3, 4, 7, 13, 64, 167–257; *Он же.* Народная социальная утопия в России. Период феодализма. М., 1977. С. 10, 11, 13–18, 24, 173, 188, 289 и др.

¹¹ См.: *Гришунин А.Л.* Культурно-историческая школа // Академические школы в русском литературоведении. М., 1975. С. 100–201.

как рекомендацию для перевода в Московский университет. Тихонравов написал статью «Несколько слов по поводу статьи “Современника” “Кай Валерий Катулл и его произведения”, которая была опубликована в “Москвитяине”» (т. V, 1850, кн. 8, 19) и с одобрением встречена в среде московских преподавателей¹². Тихонравов стал студентом Московского университета.

Учеба в Московском университете ассоциировалась у Тихонравова с «эпохой Грановского», оставившей на всю жизнь в его душе представление о свободе и просвещении главными ценностями человеческой жизни. О полной исторического смысла просветительской миссии Грановского писал Герцен в «Былом и Думах»: в эпоху «когда все было прибито к земле, одна официальная низость громко говорила, литература была приостановлена и вместо науки преподавали теорию рабства, цензура качала головой, читая притчи Христа и вымарывая басни Крылова, — в то время, встречая Грановского на кафедре, становилось легче на душе. «Не все еще погибло, если он продолжает свою речь, — думал каждый и свободно дышал...» Сила Грановского состояла в нравственном влиянии, в художественности его натуры и в «постоянном, глубоком протесте против существующего порядка в России»¹³.

Основные идеи лекций Грановского, которые Тихонравов разделял, состояли в признании народа «живой деятельной силой», поступательности исторического процесса как истории отдельных народов, развивающихся во взаимосвязи, в неприятии деспотизма и крепостничества, и в глубоком сочувствии к угнетенным народным массам. Внимание Грановского привлекала и актуальная проблема «Россия и Запад», характер западного влияния на российское развитие. В этой связи закономерен был интерес Грановского к исторической науке как западной, так и российской. Западную науку он критиковал за утрату веры в идею, «заменившей ее нечестивым поклонением факту»; русская наука, обладая теоретическим превосходством и демократизмом, должна стать выше западной. Грановский

¹² Гудзий Н. К. Николай Саввич Тихонравов. С. 67.

¹³ Герцен А. И. Собрание сочинений в тридцати томах. Т. 9. М., 1956. С. 122.

подчеркивал необходимость русским историкам заниматься всеобщей историей¹⁴. Мысли о российской науке, как известно, постоянно находились в сфере интересов Тихонравова.

Тихонравов не только слушал лекции Грановского, но и под его руководством написал работу «О немецких народных преданиях в связи с историей» и получил за нее золотую медаль.

П.Н. Кудрявцев, также повлиявший на становление Тихонравова как ученого, был преемником Грановского по кафедре в Московском университете, первым биографом и издателем его сочинений.

В своих лекциях и трудах он также уделял большое внимание русской исторической науке. Ее значение он видел в том, что история «вышла из тесных рам одностороннего обзора политических событий, что в нее вошли... все элементы общественной жизни и важнейшие явления народного быта, что она обняла собою все учреждения, верования, литературу, самую науку»¹⁵.

Мысль о необходимости Грановского русистам изучать всеобщую историю Кудрявцев дополнял своим утверждением, что «во всеобщей истории лежит мера заслуг каждой народности общему человеческому делу»¹⁶.

Тихонравов поддерживал тесное знакомство с учеником Кудрявцева историком С.В. Ешевским, с успехом занимающимся как всеобщей, так и русской историей. В своих трудах и лекциях на материалах истории Римской империи Ешевский критиковал античную демократию, ее абсолютизм и считал, что понять причины распада империи можно, лишь изучая процессы ее социального и политического устройства. Демократизм взглядов Ешевского ярко проявился в его статье «О значении рас в истории», явившейся откликом на события Гражданской войны в США (1861–1865) и написанной под впечатлением отмены крепостного права. Осуждение политики угнетения народа относилось как к рабству на Западе, так и к крепостничеству в России.

¹⁴ *Аллатов М.Н.* Труды Т.Н. Грановского // Очерки истории исторической науки в СССР. Т. I. М., 1955. С. 428–450.

¹⁵ *Аллатов М.Н.* Исторические взгляды П.Н. Кудрявцева, С.В. Ешевского и М.С. Куторги // Очерки истории исторической науки в СССР. Т. I. С. 452.

¹⁶ Там же. С. 460–463.

Научные и общественно-политические позиции Грановского, Кудрявцева и их школы стали, по существу, ведущими в творческой жизни Тихонравова. Память о своих учителях он хранил всю жизнь. Известно, что даже в гимназии, где он работал некоторое время после окончания университета, он проводил урок, посвященный их памяти, водил своих учеников на Пятницкое кладбище, где покоился Грановский¹⁷.

В эти же годы вокруг Тихонравова сформировался круг его друзей, коллег, единомышленников. Знаменитые тихонравовские «четверги» посещали слависты А.Л. Дювернуа, А.Ф. Афанасьев, А.Н. Пыпин, А.А. Котляревский, историки и археологи С.В. Ешевский, И.Е. Забелин. Н.Н. Калачов, Н.И. Костомаров, спаянные интересом к теме «народности», хранитель отдела рукописей Румянцевского музея А.Е. Викторов, историк искусств К.К. Герц. Многие из них уже были или стали позднее профессорами Московского университета. Забелин, самозабвенно занимающийся народным бытом, для которого народ был «высшей личностью» и «разгадкой всего», по близости научных интересов стал другом Тихонравова¹⁸.

Знаменательным на этих собраниях было появление А.Н. Островского, в сопровождении артиста П.М. Садовского и И.Ф. Горбунова, занимавшегося творчеством драматурга. Общение Тихонравова с Островским не было случайным: оно питало его «концепцию народности», стремление познать быт и обычаи разных слоев населения, отвечало его профессиональным запросам. Приглашенные на эти встречи студенты «с жадностью» слушали рассказы о переживаемых событиях, об университетских новостях, вопросах дня, или о 60-х годах¹⁹.

¹⁷ См.: *Сизов В.* Тихонравов в 50-х и 60-х годах // Памяти Николая Саввича... С. 128–135; *Долгов С.* Несколько биографических данных // Там же. С. 126–127.

¹⁸ См.: *Сахаров А.Н.* «Светлый русский ум» // И.Е. Забелин. Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетия. М., 1990. С. 23; *Он же.* Народ – разгадка всего. Иван Егорович Забелин // Историки России, XVIII – начало XX века. М., 1996. С. 315–333.

¹⁹ См.: *Сизов В.Н.* С. Тихонравов в 50-х и 60-х годах // Памяти Николая Саввича Тихонравова... С. 131–132; *Долгов С.* Несколько биографических данных // Там же. С. 124; С. В-ий Николай Саввич в корпусе и в воскресных школах // Там же. С. 21.

В 1859 г. Тихонравов возвратился в Московский университет, на историко-филологический факультет, стал профессором, заведующим кафедрой педагогики, затем кафедрой словесности и русского языка, где прошла вся его более чем тридцатилетняя творческая жизнь.

На соседней кафедре русской истории трудился С.М. Соловьев. Его многотрудная деятельность умело сочетала преподавательскую и научную работу. По мере выхода из печати «Истории России с древнейших времен» научный авторитет Соловьева становился непререкаемым. И современники, и его последователи солидарны были в мысли, что «Соловьев как маяк еще долго будет служить первым указателем пути даже для того, кто далеко разойдется с ним в своих выводах»²⁰. Научные взгляды Соловьева поражали современников их глубинным, фундаментальным основанием, широтой охвата разных сторон исторического процесса и осознанием их комплексного взаимодействия.

Соловьев придавал огромное значение исторической науке и признавал ее активную роль в общественной жизни. Идеи Соловьева о поступательном развитии исторического процесса, всеобщей закономерности, неразрывной связи, преемственности этапов развития, а также взаимодействия европейских христианских народов, к которым он относил «русский народ», легли в основу его органической концепции истории России. Анализ огромного фактического материала по русской истории, осмысленный через призму этих идей, и применение сравнительно-исторического метода определили огромный успех 29-томного издания «Истории с древнейших времен» (1861–1879) и большого числа его статей по всеобщей истории. Соловьев укрепил традиционный интерес русских историков к всеобщей истории. Он читал литературу на восьми иностранных языках, расширял свое образование изучением трудов по географии, этнографии, языкознанию, естественным наукам.

²⁰ Лапто-Данилевский А.С. Исторические взгляды В.О. Ключевского // В.О. Ключевский. Характеристики и воспоминания. М., 1912. С. 101.

Западнические убеждения Соловьева вызывали новые темы исследования и переоценку многих явлений. Например, сравнение однородных явлений, что каждый народ одновременно проходит этапы развития, активизировал изучение проблемы взаимодействия, влияния, подражания. Новой была, например, оценка Петра I и его деятельности.

Тихонравов познакомился с первым томом «Истории с древнейших времен» Соловьева, вышедшем в 1851 г., в годы учебы в Московском университете. Студенты оценивали появление этого труда как «расцвет» научной мысли²¹.

Значимым для Тихонравова являлся и известный в научном мире факт о близости Соловьева с Грановским, объединенных общностью общественно-политических взглядов, пониманием просветительских задач университетского образования, подходом к научному исследованию и их взаимным чувством уважения. После первых лекций Соловьева Грановский произнес пророческую фразу: «Мы все вступили на кафедры учениками, а Соловьев вступил уже мастером своей науки»²².

Грановский поддержал Соловьева во время защиты его магистерской диссертации «Об отношениях Новгорода к великим князьям» (1845), совместно с либерально настроенными профессорами П. Н. Кудрявцевым, П. Д. Редкиным, К. Д. Кавелиным Грановский и Соловьев активно противостояли проправительственной уваровской партии, управлявшей образованием в стране. Смерть Грановского (1855) Соловьев воспринял как горе и говорил «о чувстве нравственного лишения»²³.

Общепризнанным было мнение, что Тихонравов в своих трудах по истории литературы последовательно проводил идеи Соловьева об органическом и закономерном (в сравнении с Западом) российском развитии²⁴.

²¹ См.: *Карнеев А. Д.* Университетские чтения Н. С. Тихонравова в связи с его научно-литературными идеалами // Памяти Николая Саввича Тихонравова... С. 71–72.

²² Цит. по: *Цимбаев Н. И.* Сергей Соловьев. М., 1990. С. 160.

²³ *Цимбаев Н. И.* С. М. Соловьев и его научное наследие // С. М. Соловьев. Избранные труды. Записки. М., 1983. С. 363–365.

²⁴ См.: Императорское Московское Археологическое общество в первое пятидесятилетие его существования (1861–1914 гг.). Т. II. М., 1913. С. 361–362.

Признание органичности российского развития стимулировало исследовательское внимание к памятникам древнерусской литературы, изучение которых Тихонравовым воспроизводило духовный облик народа, его деятелей и создание общей картины литературной эволюции.

Идея закономерности российского и западного развития, означающая прохождение общих, но разновременных стадий исторического процесса, давала возможность Тихонравову определить не только особенности и уровень этих общих явлений в российской истории, но и характер их отражения в народном сознании.

Тезис о взаимодействии народов, четко выраженный Соловьевым, преломился в творческом изложении Тихонравова в темы влияния и подражания, имеющих особое значение для изучения литературного процесса. Ключевский отмечал, что предметом исследовательского внимания Тихонравова был вопрос о византийском и западном влиянии на русскую литературу и склад жизни русского общества. В этой связи большое значение приобретало изучение Тихонравовым отреченных книг и проблемы их влияния на народное сознание²⁵.

Тема иноземного влияния, заимствования и подражания рассматривалась Тихонравовым как естественное состояние, свойственное незрелости, молодости исторического процесса или отдельного писателя. Но подражание, излагал Тихонравов точку зрения Феофана Прокоповича, не означает пародирования или обкрадывания; возможно лишь упражнение в подражании и усвоении стиля того, кому подражают. Эта точка зрения представляется Тихонравову «шире современных представлений» и не допускает «уродливого» восприятия западничества «щеголей и щеголих в надменном разобщении с низшими слоями общества»²⁶.

Тихонравов, таким образом, обозначил свое отношение к теме заимствования и подражания, которая позднее разрабатывалась его учеником П.Н. Милюковым в «Очерках по истории русской культуры»²⁷.

²⁵ См. приложение.

²⁶ Сочинения Н.С. Тихонравова. Т. III. Ч. 1. С. 260; Т. II. С. 155.

²⁷ Милюков П.Н. Воспоминания: В 2 т. М., 1990. Т. 1 (1859–1917). С. 122.

«История...» Соловьева служила Тихонравову своеобразным справочным изданием. Он проверял те или иные факты, в которых сомневался, данными соловьевской «Истории...»²⁸. Так, например, работая над рукописью повести Гоголя «Тарас Бульба», Тихонравов установил использование Гоголем большого числа исторических источников, в том числе «Летописи» белорусского архиепископа Конисского, но заметил, что гетман Потоцкий назван в этой «Летописи» Концепольским, а не своей фамилией. Здесь же Тихонравов отмечал необходимость «проверить у Соловьева».

В 1872–1873 гг. в России довольно широко отмечалось двухсотлетие со дня рождения Петра I, олицетворяющего один из ключевых периодов российской истории. Чествованию юбилея Петра I придавалось общегосударственное значение. Соловьев как признанный научный авторитет принял самое активное участие в этом празднестве. В торжественной обстановке Колонного зала он читал свои «Публичные лекции о Петре Великом» и выступил организатором политехнической выставки, материалы которой стали основой создания Политехнического музея. Характерно, что консультантом этой выставки был Тихонравов. Откликом на это событие и выражением солидарности с концепцией Соловьева эпохи Петра I было издание Тихонравовым сборника «В память Петра Великого» (1872). «Единственным побуждением к составлению этого сборника, – писал Тихонравов, – было желание воспроизвести величавый образ царя-преобразователя, его жизнь и деятельность, хотя в главных, существенных чертах»²⁹. Сборник имел культурно-исторический характер. В нем публиковались небольшие статьи, отрывки из произведений Ломоносова, Державина, Богдановича, Никитенко, стихотворения Пушкина, предания, народные песни о Петре I. Авторами этих публикаций были М.П. Погодин, Н.Г. Устрялов, М.И. Богданович, И.Е. Забелин, Н.И. Голиков

²⁸ *Шенрок В.И.* Н.С. Тихонравов как издатель сочинений Гоголя // Памяти Николая Саввича Тихонравова... С. 107.

²⁹ В память Петра Великого 1672–1872. Сборник литературных произведений, относящихся к Петру Первому. Составил Н. Тихонравов. СПб., 1872. С. 1.

и, разумеется, С.М. Соловьев, опубликовавший в этом издании три небольшие статьи: «Значение Петра и совершенного им переворота», «Характер воспитания и образования Петра; его потехи и первый брак» и «Петр Великий, представитель своего народа. Физические и нравственные свойства его».

Идеи исторической концепции Соловьева о том, что великий человек всегда является выразителем потребностей своего народа и что его деятельность — результат предшествующего развития, всецело разделялись Тихонравовым³⁰.

Известие о смерти в 1879 г. С.М. Соловьева было встречено величайшей скорбью, и Тихонравов был в числе скорбящих.

Во время похоронной церемонии прощальные слова произнесли митрополит Макарий, профессор богословия Московской духовной академии Н.А. Сергиевский, протоирей, профессор А.М. Иванцов-Платонов, Н.С. Тихонравов, бывший в 1877—1883 г. ректором Московского университета, профессора университета В.И. Герье и В.О. Ключевский. Тихонравов говорил, что жажда научного труда, возникшая у Соловьева в молодости, окрепла в историке России в твердое сознание долга, которое он выразил словами: «Великая русская земля требует и работы великой», и что Соловьев, в котором «никогда не было разлада между убеждением и делом в течение всей своей жизни, служил этой возвышенной идее». Закончил свое выступление Тихонравов следующими словами: «У всех перед глазами памятник его громадного таланта, столь же громадного труда и не поблекшего под сединами... Такими подвигами создается народное просвещение»³¹. Эти слова выражали глубокое уважение к личности великого историка.

Счастливым фактом многотрудной деятельности Тихонравова на историко-филологическом факультете Московского университета было то, что его научные контакты были связаны, разумеется, в разной степени близости, с главными величинами исторической науки Соловьевым и Ключевским. Если общение с Соловьевым имело почтительный характер с соблюдением

³⁰ В память Петра Великого 1672—1872. Сборник литературных произведений, относящихся к Петру Первому. Составил Н. Тихонравов. С. 17.

³¹ Русский вестник. 1894. Т. 235. № 11. С. 6—16.

дистанции, то с Ключевским сложились более близкие отношения. И, хотя Тихонравов был старше Ключевского всего лишь на девять лет, Ключевский признавал его своим учителем.

Для Тихонравова и Ключевского общим было отношение к научной работе, приемам научного исследования: использование сравнительно-исторического метода, критическое отношение к источнику, свобода от установившихся шаблонов и обязательная проверка его данных другими источниками. Ключевский вспоминал, что в приемах и воззрениях Тихонравова он «более всего» чтит «его отношение к источнику, уважение к тексту памятника... любовь или привычку терпеливо искать и умение находить в нем мелкие, но живые подробности и из них отливать крупный факт, цельное и веское знание»³².

Лекции Тихонравова, манера чтения, художественность языка вызывали восторженное отношение его слушателей. Они отмечали огромное природное дарование Тихонравова – особую пластичность речи, отсутствие риторики, погони за эффектами, многословия. У него была ясная образная речь, свободная от декламационных украшений и цветистых фраз³³. Это впечатление дополняют слова Ключевского: его покорила простота и ясность изложения изучаемого Тихонравовым материала, «умение вводить в речь живые краски времени и источника, сдержанность суждений и отчетливость выводов»³⁴.

Для Тихонравова, ученика Ф.И. Буслаева, восстановившего связь устной народной и письменной словесности, история литературы становилась картиной развития народного духа и быта. Слово, язык народа рассматривались как отражение творчества народной мысли, развивались вместе с народной жизнью и приобретали значение исторического источника.

Лекции Ключевского, по воспоминаниям современников, поражали слушателей не только содержательностью, простотой и художественным изложением документального материала,

³² См. приложение.

³³ См.: *Аммон Н.* Памяти Н.С. Тихонравова // Памяти Николая Саввича Тихонравова... С. 63; *Веселовский А.* Несколько воспоминаний // Там же. С. 15; *Карнеев А.* Университетские чтения Н.С. Тихонравова в связи его научно-литературными идеалами // Там же. С. 79.

³⁴ См. приложение.

но и артистическим мастерством и «редким чувством речи». Богословский отмечал, что Ключевский сетовал на небрежное отношение ученых к русскому лексикону, и это приводит к превращению их языка в «неуклюжий и неудобопонятный жаргон» и мешает пониманию и распространению научных трудов³⁵.

Ключевский признавал в значении языка и другой смысл, созвучный пониманию его Тихонравовым: «Язык помятливее памяти, консервативнее сознания и в недрах слова нерушимо хранит прошлое: язык запомнил много старины, священной временем с людской памяти», язык – исторический источник, вечный памятник старины, в нем находящий свое бессмертие³⁶. Эти мысли Ключевского, несомненно, были связаны с его студенческим временем, когда он слушал лекции Буслаева, научного руководителя Тихонравова³⁷.

Тихонравова и Ключевского, что важно отметить, интересовал не только научный язык, проявившийся в письме или в речи, но язык как форма выражения мысли и сознания человека разных эпох, в том числе и древнерусского времени.

Тихонравов преподавал язык как специальный предмет на женских курсах, в 1-м кадетском корпусе, в университете; читал лекции по истории русского языка, истории языкознания, истории индоевропейской семьи языков, вел семинары о языке Древней и новой России, о языке «Слова о полку Игореве».

Изучение Тихонравовым «Слова о полку Игореве» сопровождалось сложным процессом: рассматривалась деятельность Мусина-Пушкина, его методы издания, проводилась палеографическая и филологическая критика³⁸.

Тихонравов Ключевский ценил как высокопрофессионала в области языковедения и постоянно ссылался на него

³⁵ Богословский М.В. В.О. Ключевский как ученый // В.О. Ключевский. Характеристики и воспоминания. М., 1912. С. 29.

³⁶ Айхенвальд Ю.И. Ключевский мыслитель и художник // Там же. С. 130–131.

³⁷ Ключевский В.О. Ф.И. Буслаев как преподаватель и исследователь // В.О. Ключевский. Соч. в девяти томах. Т. VII. Специальные курсы. М., 1989. С. 345–351.

³⁸ См.: Сперанский М. Н.С. Тихонравов, профессор Московского университета // Памяти Николая Саввича Тихонравова... С. 54–55; Аммон Н. Памяти Н.С. Тихонравова // Там же. С. 63.

в обойме других ученых – Ф.И. Буслаева, А.Н. Афанасьева, И.Е. Забелина, К.Д. Кавелина, Б.Н. Чичерина и др., внесших большой вклад в изучение их профессии. В этой связи представляет интерес письмо Ключевского Пыпину от 15 января 1897 г. «Николай Саввич, – писал Ключевский, – говорил при мне о своем намерении написать большое сочинение о “Слове о Полку Игореве” в двух частях, из которых одна будет посвящена разбору языка памятника. Язык “слова” бывал предметом и семинарских занятий Николая Саввича со студентами. Любопытно узнать, остались ли в бумагах покойного какие-либо следы задуманного труда»³⁹.

В 1872 г. Ключевский защищал магистерскую диссертацию «Древнерусские жития святых как исторический источник». Официальными оппонентами на защите выступали С.М. Соловьев, научный руководитель Ключевского, что было тогда обязательным, и декан историко-филологического факультета Н.А. Попов. Неофициальными оппонентами – Буслаев, Тихонравов и Е.В. Барсов. Защита диссертаций в то время проходила иначе: диссертантов не знакомили с отзывами оппонентов, и защита была импровизированным диалогом диссертанта и оппонентов. В литературе не раз освещалась защита магистерской диссертации Ключевского. Выступление Тихонравова содержало вопросы об источниках диссертации, в частности, об авторстве жития Пафнутия Боровского и о житии Евфросина Псковского⁴⁰.

Научные интересы Ключевского и Тихонравова, несмотря на различие их специальностей и специфики профессионального образования, во многом совпадали в своей основе.

Тихонравову импонировала социальная направленность трудов Ключевского, проявленная в его докторской диссертации «Боярская дума Древней Руси. Опыт истории правительственного учреждения в связи с историей общества» и в его лекционном курсе. Обращение к этой теме определялось осознанием Ключевским формализма и неисторичности привычного методоло-

³⁹ Ключевский В. Письмо А.Н. Пыпину // В.О. Ключевский. Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории. М., 1968. С. 183, 445.

⁴⁰ См.: Нечкина М.В. Василий Осипович Ключевский. М., 1974. С. 165–173.

гического историко-правового подхода к изучению государства и государственных учреждений, которыми он занимался. Кроме того, Ключевский испытывал необходимость наполнения этой темы новым общественным содержанием – историей общества.

Живой интерес Ключевского к проблеме народа формировался у него со студенческих лет и подкреплялся лекциями Буслаева и Ешевского, а также современным антагонизмом: крестьянство – помещики⁴¹.

Изучение истории Боярской думы, одного из центральных государственных учреждений на протяжении восьми веков российской истории, требовало знания широкого контекста российской истории. Ключевский был убежден в том, что в Древней Боярской думе наглядно отразились «перемены в руководящем классе древнерусского общества» и «смены господствующих в нем интересов».

Когда Ключевский погружался в чтение древнерусских документов, свидетельствовал Богословский, «он вживался в ту эпоху, которую исследовал, он проникал в мирозерцание, в чувства и настроения людей того времени, постигая их внутренним художественным чутьем»⁴².

Цикл статей Ключевского о крестьянстве («Крепостной вопрос накануне законодательного его возбуждения (1879)», «Право и факт в истории крестьянского вопроса» (1881), «Происхождение крепостного права в России» (1885), в которых крестьяне сравнивались с холопами и становились подчиненными «кабальному праву», отражали атмосферу времени и влияли на общественно-политические настроения и развитие научных представлений о проблеме крестьянства⁴³.

Социальный аспект, демократизм, защита народа и народной культуры – основополагающая идея творчества Тихонравова. Воссоздание наследия народных писателей, олицетворяющих процесс литературной эволюции, означало для Тихонравова осуществление нового подхода к истории

⁴¹ Нечкина М.В. Указ. соч. С. 176–178.

⁴² Богословский М. В.О. Ключевский. Характеристики и воспоминания. С. 42.

⁴³ Нечкина М.В. Указ. соч. С. 178.

литературы. Народная мысль рассматривалась им в ее непрерывной и преемственной связи с конкретно-историческими условиями и с обогащением ее новыми печатными и рукописными источниками. Это, по мысли Тихонравова, обеспечивало раскрытие сложного и реалистического пути русской литературы, ее разных этапов от подражательности к *самобытничеству* и к осознанию ее национальной самостоятельности.

Научное служение народной литературе сопровождалось и практической просветительской деятельностью по организации воскресных школ в Москве. Тихонравов выступил одним из их организаторов. Он учил слушателей этих школ грамоте, читал лекции, собирал деньги в пользу бесплатного образования, на свои деньги покупал книги, бумагу и т.д.⁴⁴

Вершиной русского национального творчества Тихонравов признавал Пушкина. Далее приводятся основные положения речи Тихонравова, произнесенной на торжественном собрании Московского университета 6 июня 1880 г. в день открытия памятника Пушкину. Главные достоинства его духовной природы Тихонравов видел в верности чувствам свободы и правды, в трудолюбии как исходном начале поэтического вдохновения. Ложный классицизм Пушкин побеждал реалистическим подходом к творчеству, питаемым интересом поэта к народному быту и народной культуре. Общественный облик Пушкина Тихонравов характеризовал как гражданина, осознающего связь политической свободы с освобождением крестьян и необходимость сплочения всех сословий в противостоянии злу крепостного права⁴⁵.

Кроме Тихонравова на этом собрании выступали В. О. Ключевский, И. С. Тургенев, Н. А. Островский, М. С. Аксаков, М. Н. Катков и Ф. М. Достоевский. «Из речей исторического характера, — отмечалось в редакторской статье «Вестника Ев-

⁴⁴ С. В-ий Николай Саввич в 1-м кадетском корпусе и в воскресных школах // Памяти Николая Саввича... С. 23.

⁴⁵ Тихонравов Н. А. С. Пушкин. Речь, произнесенная в торжественном собрании Московского университета 6 июня 1880 г. // Вестник Европы. 84 т., пятнадцатый год. Том IV. СПб., 1880. С. 707–729.

ропы», — особенно обратили на себя внимание речи Тихонравова и Ключевского»⁴⁶. Речь Ключевского касалась главным образом вклада Пушкина в историческую науку.

О контактах Ключевского и Тихонравова можно судить и по сохранившимся единичным письмам. В письме Ключевского Тихонравову от 16 ноября 1888 г. раскрывается один эпизод их взаимоотношений.

Ключевский (занимавший в это время должность декана историко-филологического факультета) писал Тихонравову, что ему было передано недовольство Тихонравова изменением расписания его лекций, намеревавшегося жаловаться в Совет университета и даже министру на произвол декана. «Я не хотел ничего навязывать Вам, — писал Ключевский. — Я хотел только навести справку и попросить: можно переставить часы, а нельзя — все остается по-прежнему.. Меня несколько не тревожит Ваше намерение жаловаться на мою деканскую неспособность, чтобы этим подготовить мне разрешение начальства сложить с себя непосильную для меня должность. Мне прискорбно слышать, что заслуженный профессор и мой учитель громко говорит о своем желании жаловаться на меня как декана за произвол. Конечно, мне не следовало бы беспокоить Вас... Но я думал, что мое давнее и доброе знакомство с Вами дает мне на это если не право, то некоторое оправдание. Несмотря ни на что, по-прежнему искренне Вам преданный и уважающий Вас»⁴⁷.

Этот пространный и не очень значащий по содержанию текст письма ярко отражает характеры двух незаурядных ученых. Этот инцидент был исчерпан. Их контакты продолжались. Сохранилось письмо Ключевского Тихонравову от 27 ноября 1891 г. Оно было ответным на письмо Тихонравова, в котором он интересовался исследованием Ключевского по экономической истории «Русский рубль XVI—XVII вв. в его отношении к нынешнему» (1884). И конкретно меновым отношением екатерининского рубля к нынешнему за 1780—1789 гг. Ключевский

⁴⁶ *Тихонравов Н. А. С. Пушкин. Речь, произнесенная в торжественном собрании Московского университета 6 июня 1880 г. С. XXVII.*

⁴⁷ *Письмо В.О. Ключевского Н.С. Тихонравову // В.О. Ключевский. Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории. М., 1968. С. 163.*

ответил, что не собрал еще достаточных данных для основательного ответа⁴⁸.

Об общении Тихонравова с историками и особенно с Ключевским можно судить по их встречам в Московском археологическом обществе и в Обществе любителей Российской словесности, председателем которого в 1883—1893 гг. был Тихонравов.

Так, например на Третьем археологическом съезде, проходившем в Киеве в 1874 г., находились Ключевский, Тихонравов, Забелин, Калачов, Иловайский. Как исследователь древнерусской литературы Тихонравов не мог быть чужд археологии. Он неоднократно участвовал в трудах археологических съездов. В Киеве он прочитал реферат на тему «История, статьи о книгах истинных и ложных». Ключевский вел дневник заседаний этого съезда, в котором упоминается Тихонравов, активно реагирующий на выступления докладчиков⁴⁹.

В Обществе любителей российской словесности 1 февраля 1887 г. Ключевский читал свою статью «Евгений Онегин и его предки».

Между Тихонравовым и Ключевским сложились и личные отношения, не скованные рабочими условностями.

С.Ф. Платонов, вспоминая о Ключевском, писал, что у него не было «биографии», вся его жизнь прошла за книгами и рукописями, за чтением лекций и за кабинетной работой. Его отдыхом бывала рыбная ловля и беседы с университетскими учеными. И здесь же Платонов замечал, что, охотно выступая на кафедре, Ключевский «был в сущности доступен очень многим, близким к нему людям»⁵⁰.

В представлении Алексея Веселовского, ученика А.Н. Пыпина, автора ряда исследований о влиянии Востока и Запада

⁴⁸ Письмо В.О. Ключевского Н.С. Тихонравову от 27 ноября 1891 // В.О. Ключевский. Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории. С. 165.

⁴⁹ Императорское Московское археологическое общество в первое пятидесятилетие его существования (1861—1914). Т. II. М., 1913. С. 361—362; *Ключевский В.О.* Дневник заседаний III Археологического съезда в Киеве, 1874 // В.О. Ключевский. Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории. С. 253—255.

⁵⁰ *Платонов С.Ф.* Памяти В.О. Ключевского // В.О. Ключевский. Характеристики и воспоминания. С. 96.

на литературный процесс XVIII и XIX вв., образ Тихонравова рисовался «всего выпуклее... в рамке его кабинета, где книги отовсюду надвигались на человека, захватывая каждый свободный уголок... Тут было настоящее его царство...»⁵¹. О сдержанности и строгости характера Тихонравова свидетельствовали его ученики. Ключевский, вспоминая о Тихонравове, писал, что он был «довольно замкнутым ученым, не любившим раскрываться не только перед студентами, но и перед близким товарищем по занятиям»⁵².

Сдержанность и способность отчуждаться от посторонних влияний, присущие и Тихонравову и Ключевскому, обеспечивали им возможность глубоко погружаться в научную работу. Это не исключало их огромной научно-организационной деятельности в Московском университете. Глубокая приверженность научной работе, созвучие характеров, вкусов определяли их взаимоотношения. И Ключевский, и Тихонравов испытывали привязанность к рыбной ловле. В тихие июньские вечера «бывало, — вспоминал Ключевский, — сидя на берегу Сетуни или Москвы-реки и глядя а застывшие в воде поплавки в безнадежном ожидании поклевки, мы перекидывались через разделявший нас куст отрывистыми замечаниями об оскудении рукописного рынка в Москве, о новостях у букинистов Силина и Большакова, о московских собраниях и собирателях рукописей, о ходе изучения древнерусской письменности и т.д.»⁵³. Увлечению рыбной ловлей Ключевский и Тихонравов предавались не один раз. В письме от 1 июня 1875 г. Ключевский сообщал Н.М. Бородину: «С Саввичем ездили удить, вымазались после дождя по колена и изловили одного окуня, двух пескарей и 14 ершей»⁵⁴.

Известие о смерти Тихонравова Ключевский получил, будучи в Абастумане, где он читал курс политической истории вел. кн. Георгию Александровичу. «Я пожалел сильно, — писал он 9 декабря 1893 г. М.С. Корелину, — что меня нет в Москве: мне

⁵¹ *Веселовский А.* Несколько воспоминаний // Памяти Николая Саввича Тихонравова... С. 11–12.

⁵² См. приложение.

⁵³ *Веселовский А.* Несколько воспоминаний // Памяти Николая Саввича Тихонравова... С. 20.

⁵⁴ *Ключевский В.О.* Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории. С. 402.

хотелось бросить прощальный комок земли на его гроб. При-
сorrowно все, что Вы пишете о похоронах»⁵⁵.

В письме С.А. Белокурову, историку и казначею Общества истории и древностей российских, Ключевский вновь сожалел о кончине Тихонравова: «Упокой господи душу Николая Саввича; мне его очень жаль»⁵⁶.

После кончины Тихонравова собранная им огромная книжная и рукописная коллекция, так же как и рукописи самого ученого, были переданы в Румянцевский музей⁵⁷. Ученики Тихонравова М.И. Соколов, С.О. Долгов и М.Н. Сперанский занялись подготовкой к изданию его сочинений, завершив эту работу в 1898 г.

По свидетельству Ключевского, он принимал участие в просмотре «“бумаг” Тихонравова в Румянцевском музее, отмечая “немало любопытных данных о ходе работ Тихонравова”»⁵⁸.

Изложенные факты научного единения, содружества, контактов, личных симпатий Тихонравова с миром историков его времени подтверждают и раскрывают значение исторической науки в формировании научных взглядов Тихонравова.

Приложение

После кончины Н.С. Тихонравова Ключевский написал воспоминания о нем и передал их соратнику и единомышленнику умершего А.Н. Пыпину. В письме от 15 января 1897 г. Ключевский писал Пыпину: «Я очень рад, что моя записка (так он назвал свои воспоминания. — *М.В.*) о Н.С. Тихонравове Вам понравилась. Я писал ее для Вас и отдаю ее Вам в полное распоряжение, предоставляю Вам воспользоваться ею в той форме, какую найдете наиболее для себя удобной»⁵⁹.

⁵⁵ *Ключевский В.О.* Письмо М.С. Корелину // В.О. Ключевский. Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории. С. 174.

⁵⁶ *Ключевский В.О.* Письмо С.А. Белокурову // Там же. С. 175.

⁵⁷ *Сабашников М.В.* Библиотека Н.С. Тихонравова // М.В. Сабашников. Воспоминания. М., 1983. С. 160–162.

⁵⁸ См. приложение.

⁵⁹ *Ключевский В.О.* Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории. С. 183.

Эти воспоминания были опубликованы в статье Пыпина «Н.С. Тихонравов и его научная деятельность» (Вестник Европы. 1897. Март. С. 218–224; переиздано: «Сочинения Н.С. Тихонравова». Т. I. М., 1898. С. LXXXIII–LXXXIX). Однако эти издания малодоступны и исследования о Ключевском или Тихонравове не содержат ссылок на них. Поэтому публикация малоизвестных текстов такого мастера письма, как Ключевский, представляется необходимой. При публикации сохраняется форма их подачи Пыпиным.

Н[иколай] С[аввич], – рассказывает г. Ключевский, – был довольно замкнутый ученый, не любивший раскрываться не только перед студентом, но и перед близким товарищем по занятиям. В аудиторию он всегда приходил с тщательно обработанною и отделанной лекцией, в которой заботливо скрыта была от внимания слушателя вся черновая работа. Он думал, что лучше вовсе не читать лекций, чем читать их кой-как, и потому читал их всегда прекрасно, только довольно редко, по крайней мере, в годы моего студенчества (1861–1865). В то время он, как и Ф.И. Буслаев, читал лекции и по всеобщей литературе, потому что у нас тогда не было особых преподавателей этого предмета. По русской литературе, сколько мне известно, он читал или специальные, монографические курсы, или, впрочем реже, общие, точнее, сборные, представлявшие выборку важнейших эпизодов из специальных (о научной разработке предмета, о народной словесности и апокрифах, о Стоглаве, расколе, Кантемире, Тредьяковском, Ломоносове, Новикове, Карамзине и т.д.). Первые пять из указанных отделов иногда развивались в цельный и обстоятельный исторический обзор древнерусской литературы: такой обзор был прочитан в семидесятых годах на высших женских курсах в Москве, и из него слушательницам остались особенно памятливы по подбору фактов и постепенному ступению красок лекции о зарождении и росте западного влияния или «тяги к Западу», как выражался лектор. Лекция его составлялась из трудолюбиво подобранных и мастерски сложенных подробностей, которые осторожно обобщались и умеренно совещались рассуждениями лектора. Нередко она имела вид изящной мозаики разнообразных

мелких данных, которые своим подбором и расположением представляли такое последовательное развитие мысли профессора и живостью конкретных черт сообщали предмету такую изобразительную наглядность, что, несмотря на свое обилие, легко и стройно укладывались в памяти слушателя. Особенно умел он критическим разбором и сопоставлением списков и редакций, мозаическим подбором источников и вариантов выяснить происхождение, рост и состав какого-либо апокрифа, зарождение, развитие и осложнение легенды, идею и ход разработки литературного типа. Всем этим, при его превосходной манере чтения, лекции его производили сильное методологическое впечатление: слушатель если и не вполне отчетливо понимал, как добывались, обрабатывались и подбирались все эти так складно уложенные детали, то живо чувствовал, как возбуждает и убеждает мысль такое детальное изучение, восстанавливающее цельный образ разбитого предмета посредством подбора рассеянных по памятникам осколков.

Я слишком недостаточно знаком с теми специальными отделами истории литературы, над которыми особенно долго и упорно работал Н[иколай] С[аввич], чтобы мог быть для него занимательным собеседником по занимавшим его вопросам, да и не отваживался вступать с ним в рассуждения о таких предметах, чтобы не смущать его своими наивными недоразумениями. Но бывало, в тихие июньские вечера, сидя на берегу Сетуни или Москвы-реки и глядя на застывшие в воде поплавки в безнадежном ожидании поклева, мы перекидывались через разделявший нас куст отрывистыми замечаниями об оскудении рукописного рынка в Москве, о новостях у букинистов Силина и Большакова, о московских собраниях и собирателях рукописей, о ходе изучения древнерусской письменности и т.д. Н[иколай] С[аввич] был библиоман в душе: он не только дорожил редкой книгой или рукописью, как ученый, знающий им научную цену, — он любил ту и другую, как виртуоз любит свой инструмент. Когда, бывало, перебираешь с ним новый рукописный товар в лавочке у Ильинских ворот и попадетсЯ какая-нибудь редкость в роде *рафлей* или неизвестного еще *хождения* во св[ятую] землю, по молчаливо-сосредоточенному

лицу и насторожено засветившимся маленьким глазам живо чувствовалось, как напрягались его нервы. Я уважал в нем это увлечение, не разделяя его. Это не было бесцельное любительское увлечение: оно вытекало из обдуманного взгляда на ближайшие научные задачи, какие предстоит разрешить изучающему историю русской литературы. Он думал, что в этой отрасли знания предстоит еще много открытий, что ее будущее таится в неисследованном рукописном материале и что только терпеливым детальным изучением этого материала можно добыть ключ к решению ее важнейших задач. Отсюда его осторожность в выводах, нерасположение к широким обобщениям, склонность к микроскопическим наблюдениям, к мелким библиографическим и критическим разысканиям. Сам он избрал для специального изучения один очень трудный и сложный вопрос, выступающий из рамок истории литературы в тесном смысле этого слова. Боюсь, я определю этот вопрос узко и односторонне, приняв за его сущность то, что меня в нем преимущественно занимает... Припоминая, о чем всего охотнее говорил он в частных беседах, и сопоставляя это с содержанием его печатных сочинений, я думаю, что таким предметом его специального изучения был вопрос о двух влияниях, византийском и западном, которые одно за другим особенно сильно подействовали не только на нашу литературу, но и на весь склад жизни нашего общества. Он с усиленным вниманием останавливался на явлениях, в которых особенно явно сказывалось действие этих влияний или противодействие им. Этим интересом, думается мне, объединяются его печатные труды, видимо столь разнообразные по своим темам и казавшиеся плодами случайных находок в рукописях: статьи о боярыне Морозовой, о Квирине Кульмане, о московских вольнодумцах, о начале русского театра и др. Все это частичные работы над одним цельным предметом, над вопросом о двух влияниях, в состав которого входил и вопрос, много лет усиленно занимавший Н[иколая] С[аввича] и предполагавшийся стать темой целой диссертации «Отреченные книги древней Руси». Эта диссертация, как известно, еще в 60-х годах была печатно заявлена на заглавном листе сборника памятников

отреченной русской литературы, который служил к ней приложением, долго ожидалась читающим русским обществом, но не была напечатана, вероятно, по известной привычке Н[иколая] С[аввича] работать медленно и осторожно, собирая материалы, обрабатывая подробности. В лекциях и устных беседах он яснее, чем в печати, высказывал свой основной взгляд на то, как действовали на движение русской мысли оба влияния, византийское и западное. Древнерусская литература не была столь однообразна и суха, какой представляется она при изучении памятников духовной письменности, развивавшейся под церковно-византийским влиянием. Рядом с этой «официальной» литературой пробивались другие течения, питавшие народную мысль и фантазию. Таковы были отреченные сказания светского характера, приходившие на Русь первоначально из той же Византии, а потом с XVI в. с латинского Запада. Эта запретная литература «ложных книг» по своей близости к народным понятиям и потребностям имела даже больше влияния и больший круг читателей, чем литература официальная, «истинная». Укрываясь от церковного преследования, пришлый апокриф из области письменности проникал в сферу устной народной словесности и, таким образом, входил в состав туземного народного сознания. Этим возбуждалось и поддерживалось движение народной мысли и фантазии, задерживаемое официальной литературой, чуждавшейся житейских интересов и почти отрешившейся от народной жизни, старавшейся замкнуть мысль в неподвижные понятия.

Изложенный сейчас взгляд хорошо известен. Я припомнил его здесь в самых общих чертах, в возможно простейшей схеме только для того, чтобы показать, как в нем объединялись, по-видимому, разнопредметные исследования Н[иколая] С[аввича] и что давала такая обработка чисто-литературного материала для уяснения общего хода русской истории. Вопрос об отреченных книгах органически срастался с общим вопросом о влияниях византийском и западном; апокриф, проводник обоих влияний, особенно второго, вместе с тем противодействовал исключительному господству и одностороннему направлению первого. Изучением отреченных книг древней

Руси Н[иколай] С[аввич] подходил к тому таинственному, трудноуловимому моменту в истории духовной жизни народа, к которому вы в своей диссертации подходили несколько с другой стороны, — к моменту встречи пришедшей книги с народной фантазией и мыслью, которые перерабатывали книжный материал в легенду, поверье, понятие, даже в песню, в духовный стих. Этот момент привлек к себе усиленное внимание Н[иколая] С[аввича]. Это и понятно: на этом моменте всего удобнее наблюдать действие обоих сторонних влияний, сначала византийского — на народную мысль и фантазию, еще пропитанные языческими понятиями и образами, потом западного — на умы уже выдержанные византийским влиянием с его обрядовой дисциплиной, «с его монашескими идеалами, с его замкнутой в богословскую сферу наукой и литературой», как выразился Н[иколай] С[аввич] в статье о боярыне Морозовой. Здесь всего явственнее вскрывалась двойственность элементов, встречавшихся, борющихся и постепенно сраставшихся в народном сознании, — то состояние или настроение, которое Н[иколай] С[аввич] обозначал своим характерным и столь известным термином — двоеверием, составленным по образцу выражений, встречающихся в словах преп. Феодосия Печерского и в древнерусских поучениях, направленных против языческих верований и обрядов. Отсюда же его интерес к древнерусским эпитимейникам, разным «предсловам покаянию, заповедям св. отец ко исповедующимся сыном и дочерем, исповеданиям князем и боярам и детям боярским» — ко всем этим наставлениям о покаянии, истинным и особенно апокрифическим, называвшимся «худыми номоканунцами», два образчика которых напечатаны им во II томе «Памятников отреченной русской литературы». Не один час провели мы над этими эпитимейниками, стараясь объяснить встречающиеся в них темные слова и выражения. В бумагах Н[иколая] С[аввича] должны найтись выписки из рукописных памятников этого рода, мною виденные. Здесь на совестном суде духовника, среди предписаний, живо рисующих нравы и понятия двоеверных людей, ярко выступают пороки, нравственные навыки и общественные отношения, завещанные языческой стариной

и долго сохранявшиеся благодаря медленному воздействию христианства. В «худых номоканунцах» Н[иколая] С[авви]ча особенно занимали поправки, какими древнерусское духовенство смягчало суровые требования цареградского канона и эпитимейника, уменьшая, например, эпитимьи для холопов, совершавших преступления под гнетом нужды или насилия.

Так историк литературы подавал руку своим соседям, работающим в смежных областях исторического изучения, помогая им уяснить, из каких разнообразных элементов и каким сложным процессом складывается народное мирозерцание, а, не зная этого мирозерцания, что можно объяснить сколько-нибудь удовлетворительно в политической, юридической и нравственной жизни народа?

Вот и все, что я могу припомнить о Н[иколае] С[аввиче], как о преподавателе и исследователе. Работая довольно медленно и очень молчаливо, он не оставил обильного материала для воспоминаний. Я далек от мысли, что мне удалось отметить все существенное в его ученых приемах и научных воззрениях. Я и не ставил себе такой цели, а хотел только сказать, что меня наиболее занимает в его приемах и воззрениях, как я понимаю те и другие. Более всего чту я его отношение к источнику, уважение к тексту памятника, если можно так выразиться, любовь или привычку терпеливо искать и умение находить в нем мелкие, но живые подробности и из них отливать крупный факт, цельное и веское знание. Потом я ценю в нем качество, которое я назвал бы чутьем научного вопроса: он умел выбирать вопросы важные и трудные, но доступные разрешению, непохожие на уравнение со многими неизвестными, и притом вопросы очередные, стоящие на первой очереди в избранной области знания. Одного вопроса о двух влияниях, как его ставил Н[иколай] С[аввич], было бы достаточно, чтобы надолго удержать его имя в памяти людей, занимающихся историей русской литературы и жизни. Его упрекали в одном недостатке, чуть не в пороке: он мало писал, т.е. печатал. В этом видели недостаток трудолюбия, даже равнодушие к читающему обществу, с которым он мог и должен был щедрее делиться результатами своих ученых работ. По личным наблюдениям

и мне думалось, что он не любил писать. Об этом можно жалеть тем более, что он был мастер писать: читателям его памятна спокойная простота и ясность его изложения, умение вводить в речь живые краски времени и источника, сдержанность суждений и отчетливость выводов. Но я расположен объяснять эту нелюбовь лучшими побуждениями. Я часто замечал, что преподаватели вообще не охотники писать. Как преподаватель и хороший преподаватель, Н[иколай] С[аввич] предпочитал живое слово молчаливой беседе с неизвестным читателем. Притом и по своему взгляду на ближайшие задачи в истории русской литературы, по своему чутью очереди в порядке изучения предмета он думал, что пока нужнее собиранье, разборка и издание материала, чем его систематическая обработка и изложение обобщенных выводов. Потому, как известно, он больше собирал и издавал, чем писал, и издавал прекрасно. Да и ректорство на много лет отвлекло его от ученых работ, о чем сам он жалел не меньше тех, кто знал цену его научного труда. Медлительность и мнительность, по вине которых многие начатые им труды остались неоконченными, можно объяснить скорее его уважением к обществу, чем равнодушием к его потребностям. Перед читающим обществом он не любил показываться кой-как, запросто; к его интересам он относился точно так же, как к чужим мнениям, с почти-тельной осторожностью. А его отношение к чужим мнениям я считаю одной из характерных его особенностей, о которой должно напомнить. Он охотно высказывал одобрение, но воздерживался от порицаний. Я не помню, чтобы мне случилось видеть его спорящим и даже не могу представить его себе в положении спорщика. Он был опасный оппонент на диспутах; но я также не помню, чтобы его возражения вызывали спор, потому что с ними обыкновенно соглашались. В частной ученой беседе он слушал очень внимательно и спокойно, — все равно, сочувствовал ли он высказываемому мнению или нет, — и прекрасно запоминал слышанное: случалось, что много лет спустя он напоминал собеседнику мысль, им высказанную и потом забытую. Такое отношение к чужому мнению тем более достойно замечания, что при этом Н[иколаю] С[аввичу]

приходилось бороться с некоторыми неровностями своего характера, соединявшего в себе трудно совместимые качества, впечатлительность и сдержанность, а в иных случаях доставить торжество второму свойству над первым можно было только значительным усилием воли. В его присутствии иногда высказывались по истории русской литературы опрометчивые и заносчивые суждения, способные раздражать, особенно такого впечатлительного в душе человека, каким был Н[иколай] С[аввич]. Но он обыкновенно выслушивал их молча и только по спокойно сосредоточенному и снисходительному выражению его лица можно было догадываться, что он относится к таким суждениям как к привычной и неизбежной неприятности. Я хорошо запомнил это спокойное и добродушное лицо в ту минуту, когда на р. Бедринке в Зенине, где он жилав летом, раз упустил только что пойманного им большого леща, сажая его в сетку.

Немало любопытных данных о ходе работ Тихонравова найдется в переписке Тихонравова – в письмах к нему, которые мы просматривали в его бумагах в Румянцовском музее в Москве, и в его собственных письмах, которые придется еще собирать будущему биографу и из которых мы могли воспользоваться только немногим⁶⁰.

Литература

- Гудзий, Н.К.* Николай Саввич Тихонравов. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1950. 83 с.
- Гришунин, А.Л.* Культурно-историческая школа. А.Н. Пыпин. Н.С. Тихонравов // Академические школы в русском литературоведении. М.: Наука, 1975. С. 100–158.
- История русской литературы. Т. 1. Древнерусская литература. Литература XVIII века. Л.: Наука, 1980. С. 17, 239–241, 391.
- Кизеветтер, А.А.* На рубеже двух столетий. Воспоминания. 1881–1914. М.: Искусство, 1997. С. 21–73.
- Клибанов, А.И.* Реформационное движение в России в XIV – первой половине XVI вв. М.: Наука, 1960. 411 с.
- Клибанов, А.И.* Народная социальная утопия в России. Период феодализма. М.: Наука, 1977. 342 с.

⁶⁰ Далее опускаются некоторые библиографические подробности.

- Ключевский, В.О.* Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории. М.: Наука, 1968. 480 с.
- Миллюков, П.Н.* Воспоминания: В 2 т. М.: Современник, 1990. Т. 1 (1859–1917). С. 113–122.
- Нечкина, М.В.* Василий Осипович Ключевский. М.: Наука, 1974. 635 с.
- Очерки истории исторической науки в СССР. Т. I. М.: Наука, 1955. 693 с.
- Памяти Николая Саввича Тихонравова. (Сборник, изданный Московским археологическим обществом и Обществом любителей российской словесности.) М.: Печатня А.И. Снегиревой, 1894. 161 с.
- Пылин, А.Н.* Н.С. Тихонравов и его научная деятельность // Вестник Европы. 1897. Март. С. 218–224.
- Сакулин, П.Н.* В поисках научной методологии // Голос минувшего. 1919. № 1–4. С. 5–37.
- Тихонравов, Н.С.* Сочинения Н.С. Тихонравова / предисл. М. Сперанский и В. Якушин: В 3 т. М.: М. и С. Сабашниковы, 1898.

*И.А. Гордеева (Свято-Филаретовский
православно-христианский институт)*

Советская власть, революция и Ленин
в восприятии религиозного сектантства:
случай «Нового Израиля».
По документам архива А.И. Клибанова

Аннотация: Статья написана на основе материалов Г.Д. Долгова, председателя Клуба атеистов им. Гагарина при Центральном Доме культуры им. Зуева в Москве, которые хранятся в личном фонде А.И. Клибанова в НИОР РГБ (Ф. 648). Бывший учитель истории Долгов, выйдя на пенсию, занялся осуществлением мечты всей своей жизни – борьбой с религиозными пережитками. Особенно его интересовали последователи секты «Новый Израиль», встреча с которыми произвела на него неизгладимое впечатление в 1919 г.

В статье рассказывается о том, как Долгов разыскал на Кубани бывшего члена секты, бригадира кондитерской бригады Ейского горпищекомбината И.И. Городецкого, наладил с ним переписку, подружился и попытался привести его к атеизму. Их переписка показывает, как на самом деле до смешного были близки взгляды тайного приверженца секты «Новый Израиль» Городецкого и преданного сторонника советского коммунизма и атеизма Долгова.

Ключевые слова: русское сектантство, Новый Израиль, советский атеизм, борьба с религиозными пережитками

I.A. Gordeeva

Soviet Power, Revolution and Lenin in the Perception
of Religious Sectarianism: The Case of “New Israel”.
Based on documents from the archives of A. I. Klibanov

Annotation: The article is based on the materials of Gavriil Dolgov, chairman of the Gagarin Atheists Club at the Zuev Central House of Culture in Moscow, which are stored in the personal fonds of A. I. Klibanov in the Manuscripts department of the Russian State Library (F. 648). A former history teacher, Dolgov retired and began to pursue his lifelong dream of combating religious vestiges. He was particularly interested in the followers of the New Israel sect, whom he met in 1919.

The article describes how Dolgov found in Kuban Ivan Gorodetsky, a former member of the sect, the foreman of the confectionery brigade of the Gorpischekombinat of Eisk. They established correspondence, befriended, and Dolgov did his best to encourage Gorodetskii towards atheism. Their corres-

pondence shows how ridiculously close in reality were the views of Gorodetsky, a secret follower of the New Israel sect, and Dolgov, a devoted follower of Soviet communism and atheism.

Keywords: *Russian sectarianism, New Israel, Soviet atheism, Struggle against religious vestiges*

Личный фонд А.И. Клибанова, хранящийся в Научно-исследовательском отделе рукописей РГБ (Ф. 648), — это не только большая коллекция исторических источников по истории советского религиоведения. Он содержит в себе еще и интереснейшие документы по истории российского сектантства, собранные, созданные или скопированные самим Клибановым и его коллегами в процессе исследовательской работы. В настоящей статье я расскажу историю, которая содержится в материалах, переданных Клибанову одним самостоятельным религиоведом и организатором атеистической пропаганды, — председателем правления Клуба атеистов им. Гагарина Г.Д. Долговым.

История, которую сохранили документы Долгова, относится к временам Хрущева, когда советская власть предприняла новое наступление на «религиозные пережитки», на этот раз кардинально поменяв тактику: вместо прямых репрессий и притеснений верующих, характерных для сталинского периода до Великой Отечественной войны, предпочтение стали отдавать тщательно подготовленной и изошренной в средствах психологического давления индивидуальной работе с каждым верующим¹.

Индивидуальный подход был разработан, когда было замечено, что на верующих слабо действуют массовые формы пропаганды. Его смысл заключался в том, чтобы посеять в верующем сомнения, поколебать его религиозное мировоззрение, заставив рационально осмыслить содержание своих религиозных представлений, заинтересовать наукой, после чего он, как предполагалось, будет подготовлен к восприятию лекций и бесед по научному атеизму². «Опыт показывает, — писали мо-

¹ См.: Причины существования и пути преодоления религиозных пережитков. М., 1963. С. 170.

² Там же. С. 181.

сковские атеисты, — что наиболее эффективное средство перевоспитания верующего — это не лобовая атака на его религиозные взгляды (она вызывает подчас раздражение и упорство верующего), а умелый подход, гибкая тактика, маневренность, терпеливое убеждение, вовлечение в общественную жизнь, приобщение к интересному делу, забота о повышении общеобразовательного и культурного уровня человека»³.

В начале 60-х гг. атеистической пропагандой занимался широкий круг учебных заведений, партийных, комсомольских, общественных, культурных и профсоюзных организаций: школы, вузы, училища, лекторские группы, агитпункты, библиотеки, клубы, отделения общества «Знание», клубы и дома атеистов, партийно-комсомольские штабы атеистов. В их возникновении и работе успешно сочеталась государственная и общественная инициатива.

Клуб атеистов им. Гагарина был создан бывшим учителем истории Гавриилом Дмитриевичем Долговым 21 апреля 1961 г. при Центральном доме культуры им. Зуева, который размещался в том самом архитектурном памятнике конструктивизма на улице Лесной и объединял под руководством райкома партии два десятка клубов Министерства коммунального хозяйства и местной промышленности Москвы. В его состав входили ответственные работники райкома, опытные пропагандисты, инженеры, врачи, педагоги. Возглавляло клуб правление из 25 человек, которым руководил Долгов⁴. Клуб занимался подготовкой атеистических кадров, чтением лекций, печатной пропагандой атеизма, массовыми атеистическими мероприятиями, наглядной агитацией, организацией читательских конференций и, конечно, индивидуальной работой с верующими.

Благодаря энтузиазму Долгова, работа этого клуба не была такой же скучной и никому не нужной принудителькой, каковой являлась деятельность большинства других советских общественных организаций. Трудовые будни рядового советского

³ Причины существования и пути преодоления религиозных пережитков. С. 186.

⁴ См.: *Армеев Р., Ельмаков В., Козлов В.* Рядовой армии атеистов // Наука и религия. 1961. № 6. С. 82–84.

атеиста были необыкновенно насыщенными. Например, осенью 1962 г. Долгов был занят одновременно несколькими делами: боролся за права верующей сотрудницы одного НИИ, упеченной мужем-коммунистом в психиатрическую больницу после того, как она уличила его в измене и увлеклась на почве семейного горя религией; попутно с помощью этой женщины вскрыл «два подпольных центра мракобесов»; также он проводил расследование по просьбе командира одной из воинских частей, солдат которой получил от своей матери письмо с псалмом, якобы «оберегающим от смерти и спасающим даже от атомной бомбы»; другим большим делом Долгова было спасение от распада семьи одного верующего, упорствовавшего в своем фанатизме и не желавшего голосовать на выборах (под влиянием Долгова верующий все-таки проголосовал, а вот семью спасти не удалось)⁵.

Особое место в бурной деятельности Долгова занимала переписка с бывшим членом секты «Новый Израиль», бригадиром кондитерской бригады Ейского горпищекombината Иваном Ивановичем Городецким. Вскоре после открытия клуба, летом 1961 г., Долгов поехал на Кубань искать следы новоизраильских общин, в результате чего ему удалось установить связь с некоторыми новоизраильтянами, включая Городецкого. Изысканиями Долгова заинтересовался научный сотрудник Института философии, религиовед Э.Г. Филимонов, он попросил Долгова подготовить статью для институтского сборника на тему преодоления религиозных пережитков.

У председателя клуба атеистов были глубоко личные мотивы интереса к этой секте. Весной 1919 г., будучи молодым красноармейцем, Долгов застрял из-за распутицы вместе со своей частью в населенной новоизраильтянами деревне Измайловке Бугурусланского уезда Оренбургской губернии. Ему очень понравились как сами сектанты — их ласковость и человеческая теплота, так и их учение⁶. Здесь же он познакомился с книгой В.Д. Бонч-Бруевича «Новый Израиль».

⁵ НИОР РГБ. Ф. 648. Карт. 8. Ед. хр. 9. Л. 83–84.

⁶ Там же. Ед. хр. 7. Л. 22.

Долгов, выросший в православной семье и недавно окончивший учительскую семинарию, большевиком в то время еще не был. Он симпатизировал взглядам Л.Н. Толстого и нашел в толстовстве и у новоизраильтян много общих черт. «Понравилась мне, — вспоминал Долгов, — и обрядность новоизраильтян, заключающаяся исключительно в песнопении. Правда, я не вступил в секту, так как наша часть скоро оставила Измайловку, но забыть эту встречу я никак не мог. Памятен был этот простой русский народ, отрицающий бога на небе и райскую жизнь, сверхъестественные силы, чудеса и адские муки, провозглашающий торжество человеческого разума и здравого смысла»⁷.

Тем не менее очень скоро под влиянием других, уже революционных и атеистических работ Бонч-Бруевича Долгов вступил в партию большевиков и шел по жизни убежденным коммунистом (одного из своих сыновей он назвал Марксом). Он закончил педагогический институт в Ростове-на-Дону, а затем годовичные курсы атеизма в Москве, стал членом Союза воинствующих безбожников. Работая в школе учителем истории, он все свое свободное время уделял атеистической пропаганде⁸.

И только после выхода на пенсию у Долгова появилась возможность вернуться к своему давнему интересу — изучению новоизраильской секты. Организация клуба атеистов была его личной инициативой, должность председателя клуба он исполнял с необыкновенным рвением и, конечно, бесплатно. Но перед тем, как рассказать о его успехах в деле изучения «Нового Израиля», необходимо сделать длинный экскурс в историю этой религиозной группы, который объяснит природу интереса к ней атеиста Долгова.

Во второй половине XVII в. в России появилась секта «людей божьих», или «христововеров» («хлыстов»), которая от православия отличалась аллегорическим толкованием Библии, отказом от обрядов, верой в мистическое единение верующего с Богом

⁷ НИОР РГБ. Ф. 648. Карт. 8. Ед. хр. 9. Л. 1.

⁸ См.: *Армеев Р., Ельмаков В., Козлов В.* Указ. соч. С. 82.

и возможность достижения человеком такой стадии совершенства, когда каждый как бы становится «Христом». Для секты были характерны строгий аскетизм, посты, брачные запреты и прочие ограничения. Вместо традиционного богослужения христоверы практиковали «радения», включавшие в себя песни, пляски, пророчества, в ходе которых верующие доходили до экстаза, который воспринимался ими как единение со «святым духом». Они отрицали чудеса, поклонение иконам и все обычные православные обряды и праздники.

В XIX в. христоверы были представлены рядом течений, самым многочисленным из которых был «Старый Израиль»⁹. Староизраильтяне считали себя духовно избранным народом — «Израилем», «объединенным вокруг своего вождя — живого Христа, и подвластным его воле»¹⁰.

В 1880–1890-х гг. от «Старого Израиля» откололся «Новый Израиль», руководителем которого был крестьянин Воронежской губернии В.Ф. Мокшин (как его называли члены секты, Христос XX века). При Мокшине новоизраильтяне несколько отошли от аскетизма: им разрешалось вступать в брак, есть мясо, употреблять спиртные напитки. После смерти Мокшина в 1894 г. «Новый Израиль» возглавил Василий Семенович Лубков (Христос XXI века), тоже воронежский крестьянин 1869 г. рождения. При Лубкове христоверческий культ был сильно модернизирован, в частности, его последователи почти отказались от «экстатической ритуальности»¹¹.

Структура новоизраильской секты была весьма своеобразна. Лидером новоизраильтян был выбранный Христос XXI века, который принял титул Сына Вольного Эфира (СВЭ) вслед за

⁹ Существует точка зрения, согласно которой постники, из которых вышел «Старый Израиль», не связаны по своему происхождению с хлыстовством, они возникли независимо от него, хотя типологически были похожи на это течение, см.: *Петров С.В.* Южноамериканский Израиль: Предварительные результаты полевых исследований в русской колонии Сан-Хавьер в Уругвае // *Религиоведческие исследования*. 2010. № 3/4. С. 68–69.

¹⁰ *Клибанов А.И.* История религиозного сектантства в России (60-е годы XIX в. – 1917 г.). М., 1965. С. 59.

¹¹ См.: *Панченко А.А.* Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура мистических сект. М., 2002. С. 195.

«Демоном» Лермонтова¹² и также в разное время величался и подписывался «царем XXI века», «вождем», «богочеловеком», «Был, который буду», но чаще всего «Папой» или даже такой загадочной подписью, как «Папа-Мама». Последний титул, впрочем, возможно был поздней пародией на подпись Лубкова, который на всех документах расписывался и за себя и за свою жену — «Маму» или «ближнюю»¹³, которая также обладала очень высоким статусом в общине. У Лубкова было не менее шести «ближних» (не одновременно, но последовательно). Среди новоизраильтян ходила легенда о том, что его «духовной женой» была царица Александра Федоровна — затем она сменяла его на Гришку Распутина. Лубкова же с сектой спровадили в Америку»¹⁴.

Вся Россия была подразделена новоизраильтянами на семь частей света, во главе каждой части света стоял «начальник края», во главе каждой общины — «старшой». Реальная география воспринималась новоизраильтянами через мифологическую (Закавказье — Южная Франция; Тифлис — Париж; Бобров, родина Лубкова, — Вифлеем; г. Данков, родина Мокшина, — Старый Кремль; Донская обл. — США; Ростов-на-Дону — Лондон; Таганрог — Берлин; Ставрополь — Рим; и т.д.)¹⁵.

Подобно «Старому Израилю», новоизраильтяне верили в постоянное перевоплощение Христа в избранных людях. Они признавали существование «абсолютно совершенного и в этом смысле “святого” духа, которым некогда проникся обыкновенный человек, носивший имя Христа и ставший, таким образом, сыном “духа” — сыном Божиим. Они учили,

¹² См.: *Эткнд А. М.* Хлыст: (Секты, литература и революция). М., 1998. С. 113. У Лермонтова — «вольный сын эфира».

¹³ «Законные супруги, вступившие в бракосочетание по обряду Ново-Израильской секты, записанные в надлежащие книги, называются у новоизраильтян ближними (ближний, ближняя), в отличие от “мужа” и “жены”, венчанных по православному или иному какому, но не ново-израильскому, обряду» (НИОР РГБ. Ф. 369. Карт. 82. Ед. хр. 31. Л. 30—30 об). Одной из «ближних» Лубкова была В. В. Кутузова — по слухам, которые ходили среди новоизраильтян, правнучка М. И. Голенищева-Кутузова (на самом деле у Кутузова не было потомков, унаследовавших его фамилию).

¹⁴ НИОР РГБ. Ф. 648. К. 8. Ед. хр. 5. Л. 30, также см. Л. 36.

¹⁵ Там же. Ед. хр. 7. Л. 9. См.: Там же. Ф. 369. Карт. 46. Ед. хр. 20. Л. 26—27.

что дух бессмертен в последовательной смене избираемых им носителей»¹⁶.

Первым Христом был Иисус, сын обычных людей, плотника Иосифа и его жены Марии, «избранный из людей», истинный сын Божий и самый совершенный человек. Никакого непорочного зачатия не было, после распятия плоть Иисуса умерла, разложилась и съедена червями, но Христос как помазанник божий, по учению «Нового Израиля» не мог умереть, разум его живет и будет жить вечно в его делах и словах, записанных евангелистами, передавшись частично второму Христу, частично слившись с общечеловеческим разумом и с плодами полезного труда всего человечества. Наследие первого и второго Христов передалось третьему, от него — четвертому и так далее, по количеству Христов считается и количество веков жизни Нового Израиля.

Лубков и его последователи всегда подчеркивали, что отрицают абстрактного, отвлеченного Бога. В «Основном руководстве жизни Новоизраильской общины» было записано: «Всякое же легендарное, хитросплетенное, мифическое божество мы отвергаем и измышленное учение мы отвергаем... Признаем одно лишь божество: учение здравого смысла, которое есть дух жизни (Иоанна, гл. VI, ст. 63)». Себя они считали тем самым народом, который исповедует не мифическое, легендарное существо, а «знают господа не отвлеченно, а прямо, упрощенно: тут, на земле, среди них он есть», в них «разум Христов» уже царствует, и следуют за ним¹⁷.

Понятие разума Христова или здравого смысла крайне важно для понимания особенностей религиозности новоизраильтян. Первым человеком, наделенным разумом Бога, они считали Адама. По их учению, Бог, вселившись в Адама, перестал существовать вне его, он превратился в «здравый смысл общечеловеческого разума». Человек рождается в брэнной телесной природе, подверженной дряхлости и смерти, но те, кто начинает «разрабатывать» в себе «зародыш духовной при-

¹⁶ Клибанов А. И. Указ. соч. С. 59.

¹⁷ НИОР РГБ. Ф. 648. Карт. 46. Ед. хр. 20. Л. 17.

роды», достигнут того, что в них возродится и начнет расти «дух, который вечен, не умрет вместе с телом, но переселится в безбрежные небесные океаны... к общему сочетанию духов-праведников с бессмертным и вечным богом»¹⁸.

Христос творил разумно-божественную деятельность, он дал людям свое учение, которое является «солнечной теплотой», возрождающей в человеке духовную природу; но миссия его с его воскресением и вознесением не кончилась. Она закончится только тогда, когда на земле будет господствовать только «разум Христов», когда на земле «бог станет среди богов», когда все люди будут олицетворять божество, настанет царство правды и торжество любви, когда все люди сделаются благородными, честными тружениками и все народы сольются в одну братскую семью¹⁹. Таким образом, целью своей новоизраильтяне провозглашали воплощение Царствия Божиего на земле, «среди человеков».

По словам Лубкова, «Царство Божие на земле – это основная мысль всего учения Иисуса Христа... Царство Божие – это праведная, нравственная, совершенная жизнь людей на земле, пробужденная Христом-спасителем и основанная на его вечной правде». Новоизраильтяне верили, что миссия Христа на земле не окончена, он пришел на землю для того, чтобы облегчить скорби и страдания людей, устроить на земле разумную, прекрасную жизнь, сделать так, чтобы «все люди стали братьями и чтобы все народы слились в одну божью семью, и чтоб не было ни господствующего, ни раба, и чтобы над народом ничего не господствовало, кроме его святой разумной воли»²⁰.

В советское время новоизраильтяне верили в то, что «Христос-разум живет так же, как живет разум любого человека, сделавшего для общества, для улучшения жизни человечества хоть что-либо полезное», только размер разумной деятельности каждого Христа гораздо больше, чем любого другого

¹⁸ *Никольский Н.М.* История русской церкви // Критика религиозного сектантства: (Опыт изучения религиозного сектантства в 20 – начале 30-х годов). М., 1974. С. 216–217.

¹⁹ Там же. С. 217.

²⁰ Цит. по: *Клибанов А.И.* Указ. соч. С. 70.

человека, поэтому он внес больший вклад в общечеловеческий разум, чем обычный человек. Тем не менее и «микроскопическая доля разумного здравого смысла рядового новоизраильтянина или человека из мира и даже атеиста-безбожника не пропала даром, она вошла в божественную сокровищницу общечеловеческого разума и будет жить в нем вечно»²¹.

Вместо молитв и богослужений новоизраильтяне практиковали песни и собрания с беседами и песнопениями, а также очень любили устраивать праздники, нередко сопровождаемые эффектными театрализованными действиями. Члены «Нового Израиля» не устраивали экстатических радений с кружениями, как это делали староизраильтяне, на собраниях существовал обряд целования или «приветствия», но только для желающих. Лишь старики практиковали «хождение по кругу» с подпрыгиванием — «гуляние в духе», когда отмечалось какое-нибудь радостное событие²².

Все учение новоизраильтян было воплощено в песнях, которые они называли «научными» — так как научались им друг от друга²³. «Песнь — основная жизнь Нового Израиля. Это и вера, и учение, и здравый смысл, и пророчество; песня — это пройденный путь: что было, что есть и что будет!»²⁴ — утверждал такой знаток новоизраильского культа, как И.И. Городецкий. А.А. Панченко отмечает, что движение новоизраильтян «было ориентировано не на воспроизведение традиционного хлыстовского репертуара, а на активное создание собственной песенной традиции. “Сионские песни” сочиняли и Мокшин, и Лубков, и другие лидеры движения. Хотя в этих текстах иногда использовалась и привычная для христовщины топика, в целом они довольно далеко отстоят от традиционной духовной поэзии русских сектантов-экстатиков»²⁵.

Иногда новоизраильтяне переделывали в своих целях понравившиеся им стихи светских авторов, например, Некрасова:

²¹ НИОР РГБ. Ф. 648. Карт. 8. Ед. хр. 3. Л. 18.

²² Там же. Карт. 87. Ед. хр. 2. Л. 8.

²³ Там же. Карт. 8. Ед. хр. 5. Л. 48.

²⁴ Там же. Ед. хр. 9. Л. 12.

²⁵ *Панченко А.А. Указ. соч. С. 195.*

Укажи мне такую обитель, где б Израиль не страдал?
Стонет он в тюрьмах, острогах, за решеткой, в цепях!
Стонет он, гонимый лютым врагом, в нуждах, невзгодах!
Стонет он в семье неверных, где бьют его всегда.
Стонет он в далекой Сибири, изнывая в злой тоске.
Этот стон всюду песней зовется у израильских детей...²⁶

Новоизраильтяне всегда отличались большим интересом к современной жизни, к русской культуре и истории освободительного движения в России. Из жизни, культуры и истории они заимствовали все, что считали близким себе по духу.

Другой формой религиозно-общественной жизни новоизраильтян были большие театрализованные представления. В общине их называли «мистериями» или «содействиями». «Содействия» придумал сам Лубков, они сопровождали все важные события в истории движения новоизраильтян, в них участвовали сотни людей, темами их были разные евангельские и апокалиптические сюжеты. «“Содействие” – это средневековая мистерия, – писал В.Д. Бонч-Бруевич. – Сюжеты этих мистерий у новоизраильтян различны, смотря по необходимости момента. Каждая мистерия – это конечный пункт, точка, закрепляющая в сознании общины пройденный путь ее развития, ее стремления. “Содействия” логически вытекают из самой сути мирозерцания новоизраильтян, являются как бы теми ступенями шествия к намеченной цели, – “царству Божию здесь на земле среди человеков”, – которое совершают новоизраильтяне в своей интересной жизни. Все эти содействия-мистерии, имеющие глубокий аллегорический смысл, фабулу свою заимствуют из библейской и евангельской истории»²⁷.

Клибанов отмечал, что «Лубков внушал своим последователям понимание развития новоизраильского движения как воспроизведения в современных им условиях всего цикла событий евангельской истории и притом в такой же последо-

²⁶ НИОР РГБ. Ф. 648. Карт. 8. Ед. хр. 3. Л. 48.

²⁷ *Бонч-Бруевич В.Д.* Материалы к истории и изучению русского сектантства и старообрядчества. Вып. 4: Новый Израиль. СПб., 1911. Л. LXXIX.

вательности»²⁸. Так, например, в 1895 г. избрание своих евангелистов, пророков, апостолов Лубков осуществил в форме театрального действия под названием «Тайная вечеря», в которой сам он представлял Христа. Это действие соответствовало евангельскому рассказу и происходило при стечении 800 последователей Лубкова, однако сама «Тайная вечеря» разыграна была втайне от присутствовавших.

Бонч-Бруевич с большим увлечением рассказывал об этих «мистериях», например о «Сошествии живого града Иерусалима на землю» в четырех картинах, со множеством действующих лиц из хуторов в юго-восточной части Европейской России²⁹. А. М. Эткинд считает, что подобные практики повлияли как на Бонч-Бруевича, так и на других представителей русской интеллигенции, которые в первые советские годы внесли свой вклад в создание советской массовой культуры. Действительно, ближайший аналог «содействий» — «массовые действия» начала 20-х гг., т.е. многочасовые инсценировки на историко-революционные темы, которые исполняли в дни революционных праздников и в которых принимало участие от нескольких сотен до нескольких тысяч человек³⁰.

В. Д. Бонч-Бруевич посвятил один из томов своих «Материалов к истории и изучению русского сектантства» «Новому Израилю». В процессе подготовки публикации он подружился с новоизраильтянами и лично с В. С. Лубковым. «Удивительно, как будто один дух — Вы и мы одно»³¹, — писал Владимиру Дмитриевичу Лубков в июне 1911 г. Вышедший в том же 1911 г. объемный том содержал в себе научное предисловие составителя, а также массу собранных и прокомментированных им документов: новоизраильских песен, постановлений, писем, фотографий, записей бесед и т.п. С точки зрения Эткинды, «община “Нового Израиля”, как она описана Бонч-Бруевичем, немало напоминает будущую организацию Со-

²⁸ Клибанов А. И. Указ. соч. С. 66.

²⁹ См.: Эткинд А. М. Хлыст... С. 639–640.

³⁰ См.: Глебкин В. В. Ритуал в советской культуре. М., 1998. С. 77.

³¹ НИОР РГБ. Ф. 369. Карт. 296. Ед. хр. 54. Л. 1.

ветского государства, в которую меньше чем десять лет спустя внесет важный вклад первый управделами Совнаркома»³².

Социально-политическая ориентация новоизраильтян в до-революционный период была неоднозначной. Подвергавшиеся преследованиям со стороны РПЦ и местных властей, они очень обрадовались Указу от 17 апреля 1905 г., поначалу приняв эту декларацию веротерпимости за начало Царствия Божия на земле. Новоизраильтян охватили монархические чувства. Лубков, освобожденный из тюрьмы, вывел общину из подполья, восхвалил «новую эру» и послал царю несколько приветственных телеграмм. В «Кратком катехизисе основных начал веры новоизраильской общины», изданном в 1906 г., они называли себя «верными сынами царя и отечества», отбывающими все законные повинности: «Мы, верные сыны царя и отечества: отбываем все требы, установленные законом, а также и воинскую повинность; уважаем начальство; нуждаемся в покровительстве закона от насилия и несправедливости; мы не принадлежим ни к какой мятежной партии; по нашему вероучению всякое возмущение против государственного строя и крамола — противны Господу, хотя мы искренно желаем улучшения быта русского народа, а также и обновления и возрождения к лучшей жизни всему человечеству, но чтобы это сделалось путем реформ от царской воли и просвещения, но не мятежным движением и кровопролитием»³³.

Подобные декларации принимались на регулярно проводившихся *съездах* новоизраильтян. В феврале 1906 г. на Таганрогском съезде новоизраильской общины, где присутствовали около 450 представителей свыше 200 общин, было решено «не примыкать ни к какой партии или союзу, а лишь принадлежать душой и сердцем к новому Христову союзу, который имеет более высшие идеи»³⁴.

Что касается социализма, то о нем писали как о «не входящем в программу нашей жизни»³⁵, однако в качестве соб-

³² Эткинд А. М. Хлыст... С. 639.

³³ Бонч-Бруевич В. Д. Указ. соч. С. 120.

³⁴ НИОР РГБ. Ф. 486. Карт. 6. Ед. хр. 6. Л. 3.

³⁵ Там же. Ф. 648. Карт. 8. Ед. хр. 3. Л. 7.

ственного социального идеала провозглашали то, что можно было бы назвать христианским социализмом: «чтобы все люди были счастливы и познали бы правду Божию... чтобы на земле было равенство и справедливость, чтобы не было угнетенных и обездоленных»³⁶. В осуществление христианского идеала еще до революции новоизраильтяне организовали пять общин с элементами кооперации и широкой взаимопомощью в следующих местностях: Елизаветинка, Тауз и Чахмахла при станции Акстафа Елисаветпольской губернии, Зеленое Поле и Катасоново в Тифлисской губернии. Эти общины объединяли до 500 хозяйств³⁷. Хозяйства, как это обычно бывает у религиозных диссидентов, быстро достигли процветания. В конце 1910 г. они были выровнены путем отчисления 25% от мощных хозяйств и посредством организации взаимной помощи.

Несмотря на объявленную свободу совести, уже в 1906 г. начинаются новые погромы и репрессии против «Нового Израиля»³⁸, и новый конспиративный съезд принимает решение «избрать путь наименьшего сопротивления» — переселиться по примеру духоборов в Америку. Еще в конце XIX в. христововеры мечтали об Америке, под впечатлением от переселения духоборов они сложили песню об «американском царе», враге попов и покровителе сектантов, о том, что «американе усердно богу угождают и на удобную землю их [сектантов. — *Примеч. А.И. Клибанова*] сажают»³⁹. Новоизраильские ходоки, посланные на разведку, выбирают для переселения Уругвай. В оставшееся до войны время, в 1912–1913 гг., в Уругвай успели уехать около 300 семейств с 1580 едоками во главе с Лубковым⁴⁰, которые основали там колонию Сан-Хавьер на целинных землях по течению реки Уругвай, в 400 километрах от Монтевидео.

В Уругвае переселенцы попытались создать коллективное хозяйство («полную коммуну»), но через пять лет было принято решение перейти к «полукормуне»: вся колония была разбита

³⁶ НИОР РГБ. Ф. 486. Карг. 6. Ед. хр. 6. Л. 4.

³⁷ РГАСПИ. Ф. 89. Оп. 4. Д. 168. Л. 33.

³⁸ НИОР РГБ. Ф. 369. Карг. 82. Ед. хр. 31.

³⁹ *Клибанов А.И.* Указ. соч. С. 77.

⁴⁰ Клибанов считал, что в Уругвай переселилось до 2000 новоизраильтян, что составляло не менее 10% их общего числа (Там же).

на 50 групп по пять плугов в каждой группе, с соответствующим числом мертвого и живого инвентаря, которым кооператив давал все: семена, машины, запасные части к ним, шпагат, мешки, мануфактуру, муку, обувь и бакалейные товары. Были обобществлены машины, тягловая сила, магазин и мельница, в частной собственности остались дома, сады при них, огороды, коровы, птица, свиньи⁴¹.

В связи с тем, что юридически подобную коммунистическую систему в Уругвае оформить было невозможно, со временем пришлось разделить всю землю на семейные участки. В общем владении остались только крупные машины, два амбара, мельница, магазин, два парохода, восемь грузовиков и маслобойный завод⁴². Новая система оказалась весьма эффективной, и колония новоизраильтян в Уругвае очень скоро достигла экономического процветания.

Однако идейного единства в колонии не было, вскоре после переселения среди эмигрантов началось движение против деспотизма Лубкова, и от основной группы отошли два течения: небольшая группа «сушковцев» во главе с С.А. Сушковым и довольно значительное число «максималистов», взявших за идеал взгляды А.М. Горького периода его «богостроительства»⁴³. К «максималистам» примкнула почти половина новоизраильтян Сан-Хавьера. Позже они построили дворец культуры (клуб), которому тоже присвоили имя Горького.

Как вспоминали новоизраильтяне уже после Великой Отечественной войны, Лубков после возвращения в Россию много рассказывал об Америке. По его словам, ему предлагали стать президентом Уругвая, но он отказался: «он говорил, что американцы неплохие люди: не воры, не разбойники, но и *не друзья*»⁴⁴.

Нельзя сказать, что российские и уругвайские новоизраильтяне однозначно приняли Октябрьскую революцию. В конце 1920-х гг. в одной из своих жалоб властям на притеснения и ре-

⁴¹ РГАСПИ. Ф. 89. Оп. 4. Д. 168. Л. 33 об.

⁴² Там же. Л. 34.

⁴³ НИОР РГБ. Ф. 648. Карт. 87. Ед. хр. 2. Л. 4.

⁴⁴ Там же. Карт. 8. Ед. хр. 9. Л. 8.

прессии они обиженно утверждали: «Октябрьский переворот был встречен нами с большим восторгом и с великой верой в лучшее будущее всех трудящихся»⁴⁵. Революция, и как все прочие значимые события в жизни новоизраильтян, нашла свое отражение в песне «Сатана», в которой видны признаки зарождающегося культа Ленина:

...В глубине легендарных веков
История Титана и Прометея видела —
Похитителя огня для людей у богов.
Так в наше время Ленин-Титан,
Революции мировой боевой капитан,
Разбил цепи, рабство опутывающие,
Развеял тучи тьмы, его окутывающие!..⁴⁶

В 1920 г. состоялся съезд новоизраильтян, на котором было оглашено письмо Лубкова из Америки с призывом к организации коммун, что и было сделано. В первое десятилетие советской власти возникли коммуны новоизраильтян в Усть-Лабинском округе Кубанской области (200 человек), коммуна новоизраильтян «На заре Новой эры» в Кавказском отделе Кубанской области, коммуна «Свободный труд» в Майкопском отделе Кубанской области (300 человек), сельскохозяйственная артель «Бонч-Бруевич» в г. Георгиеве в Терской области, коммуна (кооперативное товарищество) «Труд, знание, совесть» («Ново-Израильская община») в Сальском округе на р. Маныч; в Самарской губернии и Самарском уезде коммуны близ с. Колывань (18 семей), близ с. Вязовый Гай (шесть семей), коммуна в с. Дергачи (пять семей); кооператив близ с. Яблонов Яр Пугачевского уезда Самарской губернии (10 семей), сельскохозяйственные артели «Любовь к труду» в Россошанском округе, «Свет» в Пензенской губернии, «Новоизраильтянин» в Царицынской губернии, несколько артелей старо- и новоизраильтян близ с. Богдановки Пугачевского уез-

⁴⁵ РГАСПИ. Ф. 89. Оп. 4. Д. 168. Л. 34.

⁴⁶ НИОР РГБ. Ф. 648. Карт. 8. Ед. хр. 3. Л. 2, 32, 33. К сожалению, установить дату создания этой песни не представляется возможным.

да Самарской губернии, артели новоизраильтян в Закавказье; колхоз «Новоизраильская община» в станице Дурновской Хоперского округа Царицынской губернии, еще один колхоз в Майкопском районе в станице Кужорская⁴⁷.

Подлинными революционерами сектанты считали себя, противопоставляя свои религиозные идеалы материализму большевиков. В 1922 г. Лубков в письме, написанном из «г. Офира», так определял происходящие революционные изменения: «...Без духовного цемента здание крепко стоять не будет, а как Вавилонская башня, разрушается. Творчество, начатое сим миром... не на дне жизни, а на материальных эгоистических выгодах»⁴⁸. Однако, одобряя социальные идеалы большевиков, Лубков принимает решение вернуться на Родину, чтобы помочь советской власти своей духовной силой⁴⁹.

Важную роль в принятии этого решения сыграло известное воззвание Наркомзема к сектантам. Основной идеей «сектантского проекта» большевиков⁵⁰ была мысль о коммунистическом характере идеала русского сектантства в противовес

⁴⁷ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 84. Д. 799. Л. 12. См. также: *Редькина О. Ю.* Сельскохозяйственные религиозные коллективы в 1917–1930-е годы: на материалах европейской части РСФСР. Волгоград, 2004. С. 652–654.

⁴⁸ НИОР РГБ. Ф. 648. Карт. 8. Ед. хр. 9. Л. 27.

⁴⁹ С. В. Петров в своем докладе «Новый Израиль и Красный Октябрь» на конференции «Религия и русская революция» (РАНХИГС, 26–28 октября 2018 г.) доказывал, что главным мотивом возвращения в Россию лубковцев были экономические, а «идеологические соображения вообще не играли сколько-нибудь существенной роли в принятии решения о репатриации», при том, что «поверхностно усвоенная левая и даже революционная риторика активно использовалась руководством Нового Израйля там и тогда, когда этого требовали хозяйственные и, очень нередко, личные соображения» (см.: https://www.academia.edu/35299566/Новый_Израиль_и_Красный_Октябрь_движение_русского_религиозного_разномыслия_в_поисках_общественного_политического_и_религиозного_идеала). На наш взгляд, этот вопрос требует дальнейшего исследования и обсуждения. В фонде Клибанова хранятся документы, происходящие из самой секты, которые показывают искренность религиозно-коммунистических настроений новоизраильтян и важность для членов секты тех возможностей, которые открывала русская революция для социального творчества в религиозно-коммунистическом духе. Эти документы были частично использованы в настоящей статье.

⁵⁰ Подробнее см.: *Эткнд А. М.* Русские секты и советский коммунизм: Проект Владимира Бонч-Бруевича // *Минувшее*. 1986. Т. 19. С. 275–319.

мелкобуржуазным настроениям основной массы российского крестьянства. Инициаторы «проекта», «свободные христиане» (толстовцы) называли сектантов «сознательной, разумно-религиозной частью русского народа», которая «не только не сопротивляется коммуне, но сама создает коммуны, и притом образцовые». Благодаря личному знакомству одного из «свободных христиан» с Лениным и их связям с Бонч-Бруевичем идея была поддержана на высшем уровне, после чего появилось воззвание «К сектантам и старообрядцам, живущим в России и за границей», принятое Наркомземом 5 октября 1921 г.

Наркомзем предлагал сектантам землю, конфискованную у помещиков, для устройства образцовых коммун, заявляя о советской власти как о защитнице христианских коммунистов: «В России имеется много сект, приверженцы которых, согласно их учению, издавна стремятся к общинной, коммунистической жизни. В основу этого своего стремления они кладут обыкновенно слова, взятые из “Деяний апостолов”: “никто ничего из имени своего не называл своим, но все у них было общее”. Многие сектанты строго проводили эти заветы в жизнь и жили общинами, коммунами. Все правительства, все власти, все законы во всем мире, во все времена всегда шли против такой жизни, и сектантов за это во всех странах, в том числе и в России, жгли на кострах, убивали, мучили, гноили в тюрьмах, разрывали их общины и рассылали в ссылки по разным углам земли и всячески преследовали, но они оставались твердыми в своих убеждениях и, умирая, завещали своим братьям продолжать ту же борьбу, ту же общинную жизнь...»⁵¹.

При Наркомземе была создана специальная комиссия под названием «Комиссия по заселению совхозов, свободных земель и бывших имений сектантами и старообрядцами» (Оргкомсект), целью которой было «призвать к творческой земледельческой работе эти народные, по преимуществу крестьянские и ремесленные, так называемые сектантские и старообрядческие массы, уже организованные в свои общины,

⁵¹ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 84. Д. 799. Л. 1.

прекрасно друг друга знающие, слитные и объединенные каждая в своем течении единым стремлением, зарекомендовавшие себя выдающейся работоспособностью, честностью, исполнительностью, прямоотой и искренностью»⁵².

На волне энтузиазма, вызванного этим воззванием в сектантских кругах, началась их реэмиграция в Советскую Россию⁵³. Уругвайские новоизраильтяне были одними из тех, кто откликнулся на воззвание. В 1923 г. Лубков послал в Россию делегацию, которая заключила договор с Наркомземом на участок размером в 38 тыс. гектаров голой целинной степи под коннозаводство, животноводство и сельское хозяйство на реке Маныч в Сальском округе Северо-Кавказского края, в 65 км от станции Верблюд (позднее ст. Целина Ростовской области, ныне г. Зерноград). В 1926 г. первая партия уругвайских новоизраильтян в количестве 400 человек вернулась в Россию⁵⁴. Почти все «максималисты» остались в Уругвае⁵⁵. Руководить колонией в Уругвае остался А.А. Поярков.

Собираясь в Советскую Россию, уругвайские новоизраильтяне сложили несколько весьма примечательных песен. В одной из них были такие оптимистические слова:

Построение жизни

Итак, мы строим жизнь новую, серьезную:
Для всех удобную, счастливую, народную!
Век стройки мудростью означен,
Как божий мир, для всех он предназначен:
Живых существ разумных, неразумных,
Для дураков и знатоков и очень умных!
Так и жизнь будет всем одинакова,
Когда продуктов хватит про всякова.

⁵² РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 84. Д. 799. Л. 1–2.

⁵³ О чем многие из них позднее пожалели: очень скоро усиление сектантства было воспринято большевиками как угроза их идеологической монополии, и в середине 1920-х гг. начинаются преследования сектантов сначала в ходе антирелигиозных кампаний, а позднее в ходе насильственной коллективизации деревни.

⁵⁴ РГАСПИ. Ф. 89. Оп. 4. Д. 168. Л. 34 об.

⁵⁵ НИОР РГБ. Ф. 648. Карт. 87. Ед. хр. 2. Л. 5.

Такую стройку нельзя хоть кому
Начать и закончить лишь одному,
Даже древнееврейскому богу самому,
Да и вообще, друзья, — никому!
Только всеобщий усиленный труд!
И новую эру лишь тогда создадут! [...] ⁵⁶

В Советской России, напротив, в новоизраильских общинах росло настороженное отношение к новой власти. В ожидании уругвайцев состоялся еще один съезд «Нового Израиля», который поставил целью объединить как можно больше «духовных христиан» разных течений, а по отношению к советской власти высказался отрицательно: «...призвал налогов не платить, на выборы не являться, сынов в армию не отдавать»⁵⁷.

На Маныче на базе вернувшихся новоизраильтян была основана коммуна «Новый Израиль». Реэмигранты, возвратившиеся двумя партиями в 1926 и 1927 гг., привезли с собой много денег, машин, инвентаря и футбол, которым сразу же увлекли молодежь. Председателем коммуны стал В.С. Лубков. По прибытии в Россию была сложена песня «На Маныче», в которой были такие слова:

Зачем мы ехали сюда, в страну свободы?
Раны помочь залечить своему народу!
Пожарище революции мировой повидать,
Чтоб участие в новой стройке принять!
Бороться не за истину отвлеченную,
А строить показательно жизнь духовную!
Не в области потустороннего мира,
А тут, на земле, такова наша вера!⁵⁸

Постепенно в образе жизни российских новоизраильтян начинают появляться советские черты. В коммуне выписы-

⁵⁶ НИОР РГБ. Ф. 648. Карт. 8. Ед. хр. 3. Л. 30–31.

⁵⁷ Там же. Л. 10.

⁵⁸ Там же. Л. 31–32.

вали советские газеты, отмечали революционные праздники (с некоторыми изменениями в репертуаре исполняемых песен), ее руководители утверждали: «Мы с коммунистами ни в чем не расходимся, мы вместе идем к одной цели: к братству, равенству, социализму». В проекте программы «Молодых сил»⁵⁹ говорилось: «Все мы, участники сей новой организации, приехали из разных мест СССР и часть — из Америки, в составе наших семейств, для участия в строительстве новой жизни, под руководством нашего Вождя П[апы]-М[амы] и старших братьев. Являясь участниками и сорботниками в создании материального здания и проводя в жизнь идею Богочеловеческого дела на земле, основание которого положил наш Божественный учитель, все мы, Молодые силы, считаем, что мы находимся в самой интересной эпохе нашего времени, то есть в абсолютной свободе, находимся в новой свободной Социалистической России, где под знаменем Ленинизма производится строительство нового мира»⁶⁰. Среди новоизраильтян появилось несколько комсомольцев, вступивших в конкуренцию за влияние на молодежь с «Молодыми силами».

В 1926 г. в еще не окрепшую экономически коммуно приехали для организации комсомола некие Ряхин (фамилия может быть неверна) и Круль. Они добивались роспуска «Молодых сил» и организации комсомола и Красного уголка, а в 1928 г. по следам их поездки была выпущена обличительная антисектантская брошюра. После их визита правление новоизраильского товарищества было отдано под суд: прокуратура Сальского округа обвиняла лидеров новоизраильтян в том, что целью их возвращения из Америки была эксплуатация граждан СССР⁶¹. Некоторые из лидеров общины были лишены избирательных прав как служители культа.

Новоизраильтяне написали жалобу на притеснения местных властей, где опровергли обвинения авторов антисектант-

⁵⁹ «Молодые силы» — детская организация новоизраильтян, появившаяся еще до революции.

⁶⁰ *Голосовский С., Круль Г.* На Маныче «Священном»: Сектантское движение среди молодежи. М.; Л., 1928. С. 49.

⁶¹ РГАСПИ. Ф. 89. Оп. 4. Д. 168. Л. 35 об.

ской брошюры и рассказали, что, несмотря на все трудности, связанные с возвращением в Россию, им удалось поднять хозяйство и к 1929 г. увеличить капитал до 300 000 руб.⁶², сделав свое кооперативное товарищество самым лучшим в Сальском округе. «Мы ручаемся, — писали они, — что среди нашей общины нет кулаков и контрреволюционеров. Члены нашей общины уважают власть Советов и выполняют все советские законы вплоть до отбытия воинской повинности. Мы — народ трудящийся, беднота и середняки, кулаков у нас совсем нет. Ввиду этого мы просим рабоче-крестьянское правительство обратить на все это серьезное внимание и выделить нашу общину из числа всех сектантов, которые уличены или заподозрены в контрреволюции и дать нам возможность организовать коллективные хозяйства по линии социалистического строительства из числа наших братьев и сестер»⁶³. Новоизраильтяне попросили у советской власти либо гарантий свободы совести, либо разрешения на выезд обратно в Уругвай.

В конце 1920-х гг. кооператив новоираильтян переводят на устав сельхозартели, советская власть начинает поощрять расселение в коммуне на Маньче граждан, не связанных с учением «Нового Израиля». Наряду с другими религиозными конфессиями, новоизраильтяне подвергаются репрессиям. В 1928 или 1929 г. было совершено покушение на жизнь Лубкова «двумя неизвестными велосипедистами»⁶⁴, после чего он стал скрываться. Новая партия переселенцев из Уругвая, собиравшаяся приехать в 1928 г., отказалась от этой идеи в связи с усилением гонений на сектантов⁶⁵. К началу 1930-х гг. почти весь «Новый Израиль» во внешних формах своей жизни слился с советским населением, а в культовом отношении ушел в подполье.

⁶² РГАСПИ. Ф. 89. Оп. 4. Д. 168. Л. 36.

⁶³ Там же. Л. 36 об., 37.

⁶⁴ НИОР РГБ. Ф. 648. Карт. 87. Ед. хр. 2. Л. 6.

⁶⁵ Во время Второй мировой войны в Сан-Хавьере был создан Комитет помощи Родине, а после войны там усилилась ностальгия по родине, и в Россию вернулись еще несколько семей новоизраильтян (См.: Романов А., Шамаро А. Здесь властвовал «живой Христос» // Наука и религия. 1961. № 5. С. 34).

В 1945 г. Лубков пытался бежать через новороссийский порт за границу, но его выдала комсомолка из семьи новоизраильтян, и он очень скоро умер в ссылке в Караганде. После его смерти кандидатом на пост Христа XXII века стал уругвайский новоизраильтянин А.А. Поярков, но несколько съездов так и не смогли решить вопрос о его окончательном утверждении, так как часть сектантов считала, что Христом должен стать новоизраильтянин, живущий в СССР.

В 1950-е гг., как и в большинстве других религиозных групп, в среде новоизраильтян наметился раскол по вопросу об отношении к советской власти. В основном они были не просто сторонниками лояльного к ней отношения, но вообще не видели больших противоречий между новоизраильской верой и коммунизмом.

В 1960-е гг. на месте бывшей новоизраильской коммуны был колхоз «Красный Октябрь» зерноградского района Ростовской области, считавшийся одним из лучших колхозов всего СССР⁶⁶. Побывавшие в колхозе корреспонденты журнала «Наука и религия» рапортовали о почти полном изживании религиозных пережитков в данной местности⁶⁷.

Просьбу Института философии изучить секту «Новый Израиль» Долгов воспринял не только как задание по борьбе с религиозными пережитками, но и как поручение выступить в защиту необоснованно гонимого вероучения⁶⁸. Он поставил перед собой цель изучить историю и современное состояние секты для защиты верующих от обвинений в «изуверстве», свальном грехе, многоженстве и тому подобных практиках. Мысля свою миссию как продолжение дела В.Д. Бонч-Бруевича, Долгов особенно активно выступал «против именования новоизраильтян “хлыстами”, “кадушниками”, “шалопутами” и прочими позорными кличками», присвоенными христововерам еще «церковными мракобесами и жандармскими чиновниками» и постоянно воспроизводимыми в советской

⁶⁶ НИОР РГБ. Ф. 648. Карт. 87. Ед. хр. 2. Л. 11.

⁶⁷ См.: Романов А., Шамаро А. Указ. соч. С. 30–35.

⁶⁸ НИОР РГБ. Ф. 648. Карт. 8. Ед. хр. 9. Л. 45.

антирелигиозной пропаганде⁶⁹. Жалуясь на нежелание оставшихся в живых новоизраильтян идти на контакт с ним⁷⁰, Долгов писал: «Не понимают старики, что мы поставили целью сказать об их вере только правду, чтобы защитить Новый Израиль от не заслуженных им нападков, оскорблений и издевательств... чтобы сделать новоизраильтян сознательными строителями коммунизма»⁷¹.

Выступление Долгова в защиту «Нового Израиля» было не единственным случаем проявления с его стороны симпатии к сектантам. В своем письме А.И. Клибанову от 1–2 мая 1963 г. Долгов выражал свое негодование в отношении атеистической пропаганды, допускающей «издевательское извращение» и упрощенные трактовки «прекрасного», «многогранного», «грандиозного» и «монолитного» образа Марины Зотовой из «Жизни Климса Самгина»⁷². При некоторых оговорках, он говорит о ней как об «идейном борце во имя светлого будущего русского народа и всего человечества». «Если сравнить образ Зотовой с героинями древней греко-римской мифологии, — пишет Долгов, — то Марина — это Эос, родная сестра Гелиоса — богиня утренней зари, розоперстая, рано рожденная, в шафранной одежде, светящаяся в ночи и тьме, как сестра Селены-луны, привлекавшая своей любовью и красотой Афродиты Милосской многих поселенцев земли, но далекая и загадочная для них, как царица утреннего неба, предвещающая восход своего брата Гелиоса-Солнца и выстрел “Авроры”». «Если в свое время в темном царстве России блеснул луч света в образе Екатерины Островского, то таким же светлым и ярким лучом сверкал в годы реакции образ Марины, созданный художественной кистью гениаль-

⁶⁹ НИОР РГБ. Ф. 648. Карт. 8. Ед. хр. 5. Л. 8–12.

⁷⁰ Многие из них прошли тюрьмы и ссылки и любой интерес к их учению воспринимали как предвестник репрессий. Пожилые новоизраильтяне либо боялись отвечать на вопросы Долгова, либо выражали свою обиду: «Вперед нам дали по зубам, а потом начали извиняться». Одна новоизраильтянка, узнав, что их взглядами кто-то интересуется, упала в обморок (Там же. Ед. хр. 9. Л. 21).

⁷¹ Там же. Ед. хр. 5. Л. 14–15.

⁷² Там же. Л. 14–18.

ного мыслителя. Но блеск этого луча слепил кое-кому глаза, и его пресекли, затушили, уничтожили»⁷³, – писал председатель клуба атеистов им. Гагарина известному специалисту по истории сектантства.

Из первого письма 59-летнего Ивана Ивановича Городецко-го Долгову становится ясно, что в его лице последний приобрел весьма осведомленного свидетеля истории «Нового Израиля» (его родители присоединились к секте, когда ему было девять лет), хорошо знавшего культовую сторону учения и лично знакомого со многими сектантами. Городецкий поддержал идею написать историю «Нового Израиля» и по мере сил принялся помогать Долгову искать бывших членов секты и собирать у них оставшиеся новоизраильские материалы, записывать песни. Но были в этом письме и такие слова, которые не могли не насторожить председателя клуба атеистов. «Мой отец говорил мне, – писал Иван Иванович, – что “Новый Израиль” – это идея В.И. Ленина. Старое название – бог – это здравый смысл. И никакого отвлеченного бога нет! Есть только здравый смысл человека. Новоизраильтяне *строят на земле* царство мира, любви, братства, равенства и справедливости...» И тут же в довольно двусмысленных и осторожных выражениях Городецкий заявлял о своем разрыве с новоизраильской верой: «Сейчас мы ушли очень далеко от бывшего Израиля, мы уже строим коммунизм живой, настоящий, а то был примитивный»⁷⁴.

Судя по второму письму, длинному и обстоятельному, Городецкий с большой охотой взялся за собирание материалов по «Новому Израилю» для Долгова, хотя, по его словам, он не ожидал от новоизраильтян большой откровенности, так как считался среди них вероотступником⁷⁵. В этом письме Иван Иванович утверждал, что потерял связь с «Новым Израилем» еще в 1936 г., после того как годом раньше его родителей-сектантов выслали в Сибирь⁷⁶. Его брат и сестра новоизраильской верой не интересовались, да и сам он, по его словам, уже

⁷³ НИОР РГБ. Ф. 648. Карт. 8. Ед. хр. 5. Л. 18.

⁷⁴ Там же. Ед. хр. 9. Л. 6.

⁷⁵ Там же. Л. 13.

⁷⁶ Там же. Л. 9.

в молодости был захвачен новой советской культурой, участвовал в художественной самодеятельности. В начале 1930-х гг. Городецкий стал кандидатом в члены партии, но был исключен во время чистки, по его предположению, за просроченный кандидатский стаж. Точную причину исключения он не знал потому, что просто не выяснял ее, стесняясь веры своего отца: «Меня угнетало то, что отец был сектантом»⁷⁷.

В 1942–1945 гг. Иван Иванович был на войне, имел награды. После возвращения из ссылки в 1946 г. его отец, тоже Иван Иванович, продолжал активно участвовать в подпольной деятельности новоизраильтян, ездил на их тайные съезды, главными вопросами на которых были выбор нового Христа и вопрос о лояльности к советской власти. Старший Городецкий был среди тех, кто считал, что советскую власть нужно поддержать. Тем не менее в 1950 г. его вновь арестовали, и он провел в заключении еще почти четыре года. Умер он весной 1961 г.

Городецкий-младший одобрял пионерскую и комсомольскую организации («это хорошее начинание. Молодые силы должны объединяться в дружную семью»). Все его дети были пионерами и комсомольцами, про новоизраильскую веру он им ничего не рассказывал, хотя они спрашивали, «за что дедушку посадили?». «А я что мог им ответить? – писал Городецкий. – “Когда вырастите, поймете!” Я даже им книгу “Новый Израиль” не показывал»⁷⁸.

Таким образом, поначалу создавалось впечатление, что авторы статьи в «Науке и религии» об изживании религиозных пережитков в местах расселения новоизраильтян были правы⁷⁹. Однако письмо заканчивалось неожиданным образом: «Гавриил Дмитриевич, – писал Городецкий. – Вы возмутились, когда я написал, что идея Ленина – идея Израиля, я не могу это точно утверждать, но, если отбросить бога, а вместо бога поставить здравый смысл, то это недалеко ушло. Если Вы читали книгу “Новый Израиль”, ведь она очень приукрашена божеством, а если эту краску снять, то можно видеть коммунизм.

⁷⁷ НИОР РГБ. Ф. 648. Карт. 8. Ед. хр. 5. Л. 17.

⁷⁸ Там же. Л. 10.

⁷⁹ См.: Романов А., Шамаро А. Указ. соч. С. 30–35.

При жизни отца, Гавриил Дмитриевич, он мне рассказывал, что В. Лубков знаком был с Лениным еще со школьной скамьи. Они часто спорили: один утверждал, что надо вести борьбу революционным путем, а другой утверждал, что надо вести к победе эволюционным путем.

Ведь и брат Ленина, Александр Ильич, тоже был участником секты “Новый Израиль” или “Старый Израиль”. И когда его вели на казнь, то он говорил брату: “Володя, помни, тебе надлежит дело, начатое нами, довести до конца!..” Когда я спросил у отца: “Кто это говорил Вам?”, он ответил: “В.С. Лубков”».

После этого Долгову стало совершенно очевидно, что в лице Городецкого он имеет дело с непреодоленными религиозными пережитками, и он решает использовать переписку с Городецким не только для получения информации о «Новом Израиле», но и для индивидуальной работы с верующим в целях изживания его религиозности. Постепенно и осторожно Долгов вынуждает Городецкого сознаться в своей верности идеям «Нового Израиля». В шестом письме, задетый антирелигиозной критикой Долгова, Городецкий откровенно признается, что в новоизраильской вере он всегда видел «только хорошее, только справедливое, только близкое сердцу, вечно живое, вечно юное, беспредельное, неотвлеченное, всепрощенное, материнское и отцовское, безлукавское и правдивое, честное и отзывчатое, здравомыслящее и сознательное»⁸⁰. И настоящей исповедью стало восьмое письмо Городецкого Долгову, которое мне хотелось бы привести полностью, так как идеи, выраженные в нем, крайне важны для понимания того, как новоизраильтяне воспринимали советскую идеологию:

«Глубокоуважаемый Гавриил Дмитриевич!

Я хотел Вас поставить в известность о следующем: на всем пути своей жизни я любил идеи Нового Израиля! И всегда в душе распевал песни Израиля, и в них находил свой душевный покой⁸¹.

⁸⁰ НИОР РГБ. Ф. 648. Карт. 8. Ед. хр. 9. Л. 23.

⁸¹ Позднее при встрече жена Ивана Ивановича подтвердит это Долгову: «Бывало, как подвыпьет, так начнет свои новоизраильские песни петь

Но я не только Сионские песни любил, я также любил и современные песни, я также люблю кино, люблю музыку, очень люблю радио, особенно литературные передачи, есть очень богатые произведения. Я отдаю большое предпочтение нашим писателям. Я читаю ежедневно газеты — живу культурной жизнью. Все меня радует, в особенности — достижения науки.

А больше всего я интересуюсь построением коммунистического общества, как родственным мне делом. Я не могу спокойно слушать противоречия (по этому вопросу). У меня с детства заложено стремление к высшим идеалам всего человечества.

На всем пути жизни я непрестанно думал: каким путем мне вклиниться в этот великий строй? Я несколько раз брался за перо, чтобы написать, хотя бы в газету, но не решился.

Меня удерживало то, что я такой мизерный, презренный человек и хочу помогать советом, как надо строить коммунизм или вернее — царство божие на земле. Я считал, что, ладно, и без меня хватит здравого смысла. И все время меня угнетало мое происхождение.

Я слышу вновь, что опять выступают по радио и в газетах наши враги “православной” церкви. Я только возмущаюсь: а как же Новый Израиль, неужели о нем никогда не вспомнят? Неужели он и теперь будет презренным? Но мысль моя меня не оставляла: этого не может быть!..

Гавриил Дмитриевич, я признаю марксизм-ленинизм, и признаю последователя и борца за идею Ленина Никиту Сергеевича Хрущева, я всегда выступаю в спорах — за!

Но мне часто бывает обидно, что многие выступают против, не верят, у них нет веры в идею, зачастую люди превращают идею в материализм, им сейчас давай материальные блага и больше денег, люди не верят в буду-

и доказывать правоту своей веры, а мы, православные, как на него все навалимся, так он не знает, куда и как поворачиваться...» (Там же. Л. 4).

щее. А мы, Израиль, веками ждали будущее, и я верю в него!

Но таких очень мало, не говоря уже о рядовом населении, у нас большинство членов партии только формалисты, а искренней веры у них нет, коммунисты только на бумаге.

Гавриил Дмитриевич, надеюсь, что Вы читали хорошо сборник В.Д. Бонч-Бруевича, и считаю, что Вы хорошо разобрались в дополнениях к нему других авторов? Я Вас посвящаю, ведь дело не в боге, а о религии и говорить не будем, — это опиум. Так давайте перефразируем бога в здравый смысл, говорить о коммунизме, а коммунизм — это мир, труд, братство, равенство, справедливость и счастье!.. Это *бессмертная* мечта всего человечества! И эта мечта должна восторжествовать!

И еще хочу добавить, что бог есть — Вера, Надежда и Любовь, и *эта* мечта — *бессмертна!* Это все для человека необходимо: кто верит в мир, в труд, в братство, равенство, справедливость и счастье, кто надеется на это, кто любит это, кто отдается этому всеми мыслями, тот бессмертный со своей душой, то есть мыслью.

Но у нас еще сплошь и рядом живут: хитрость, ложь, несправедливость и злоба. Вот как с ними бороться? Одной меры пресечения здесь мало. Нужно людей воспитывать, то есть перерождать, делать из него сознательного, опять-таки, не пресечением, а внушением.

Гавриил Дмитриевич, я не представляю, как понимают атеисты? Есть ли у них какая-нибудь вера, или они, как пропагандисты данного строя? Если это идейные люди и они отвергают бога мифического, отвергают религию всех народов, то, скажите, как, например, в Китае, в Индии, в Польше, в Чехословакии и на Кубе тоже есть атеисты? Тоже борются с верой в бога? Или там другая вера и другой бог, который им не мешает строить коммунистическое общество, то есть мир, труд, братство, равенство, справедливость и счастье?

Правда, за последнее время я не вижу, чтобы у нас притесняли религиозные течения. Но было притеснение — основательное. Больше всех пострадали новоизраильтяне, как это могло быть?

Так вот, Гавриил Дмитриевич, Вам поручено партией и правительством написать историю Нового Израиля, и Вы просто историк. Но я сомневаюсь, чтобы Вы были простым историком? Я бы хотел, чтобы Вы скорректировали всю книгу Нового Израиля с *добавлениями* и *изменениями* с большой *ясностью* и *рассуждением*, превратили бы ни бога, а божество в святыню с переходом в коммунизм и создали бы новую современную *Книгу Веры* и красоты души человеческой, *Книгу* царства мира и *Любви* всего человечества и распространили бы ее на весь земной шар.

Ведь весь земной шар чтит мифического бога на небеси. И, если люди будут так понимать и верить в мифического бога и в фанатизм, то коммунизм мы не построим, потому что еще далеко не вытравлены хитрость, обман, зависть и зло, как писал в книге Василий Семенович Лубков.

Хотя люди не все уверуют, но не будет такой дикости и фанатизма. Я больше чем уверен, что книгу В.Д. Бонч-Бруевича под названием “Новый Израиль” очень многие не знают, не знают ее и баптисты, а если бы все секты знали эту книгу, то поверьте, что тот же Сорокин⁸² ушел бы от баптистов и не признавал бы никакой религии.

С этим переизданием и с изменением бога мои друзья по вере согласны.

С приветом! И. Городецкий.

10-го июня 1962 года

г. Ейск»⁸³

К письму Городецкий приложил новоизраильскую песнь, взятую им из сборника Бонч-Бруевича, но значительно отре-

⁸² Баптист из г. Ейска.

⁸³ НИОР РГБ. Ф. 648. Карт. 8. Ед. хр. 9. Л. 36—38.

дактированную с учетом собственной трактовки взаимоотношений новоизраильтян и большевиков:

Пойдем за ним

(марш молодых сил)

Жизнь новая настала в наше время, в наши дни,
Солнце правды воссияло, торжество святой любви.
Какое же святое дело впереди нам предстоит.
Мы пойдем свободно, смело долг великий совершить.
Оправдаем свое звание, звание разумных людей,
Имя нового народа, имя славных детей.
Верны будем мы призванью славных ленинских идей.
С чувством искреннего сознания не изменим мы обет.
Пусть безумствуют невежды, тщетен будет и их труд.
И лукавый, хоть скрывает, что в нем рабская душа,
Но мы жизнью его знаем, насколько она хороша?
Встань, народ новый, свободный, делом жизни послужи.
На призыв ленинский, славный подымайся и спеши!
На путь мы истинный вступили и пойдем этим путем.
Встаньте, молодые силы, и скорей-скорей пойдем!
Вооружимся силой правды и пойдем, пойдем скорей
На борьбу с неправдой, ложью и с невежеством людей.
Впереди у нас Ленин, вождь — великий властелин.
Мы, им избранный народ, мы пойдем, пойдем за ним.
Верны будем до могилы его заветам святым.
Встаньте, молодые силы, встаньте и пойдем за ним!

Скорректирована 10 июня 1962 г. из книги
«Новый Израиль» И. Городецкий⁸⁴.

С этого момента Долгов начинает называть Городецкого своим другом, и переписка между ними принимает весьма доверительный характер. Долгов поддержал стремление Городецкого «вклиниться» в строительство коммунизма, но сказал, что сделать это можно, только порвав с религией. Он отметил, что

⁸⁴ НИОР РГБ. Ф. 648. Карт. 8. Ед. хр. 9. Л. 41. Иван Иванович нередко обновлял песни «Нового Израиля», заменяя слово «бог-господь» именем В.И. Ленина, а слово «рай на земле — коммунизмом» (Там же. Ед. хр. 3. Л. 44).

у них с Городецким была общая точка в биографии – знакомство со сборником Бонч-Бруевича, после которого они пошли в разных направлениях – Долгов присоединился к большевикам, а Городецкий еще больше укрепился в приверженности новоизраильским идеям: «Несмотря на то что деревья жизни нашей росли в диаметрально-противоположных условиях, и не только географических – я на севере, вы на юге, – но и социально-политических: я ковался в горниле партии, Вас ковала новоизраильская кузница, – несмотря на это корни деревьев наших сплелись в глубинах нашего социалистического общества, строящего коммунизм. Что способствовало сплетению идеологических корней наших? Поводом к сплетению их явился, как мы уже знаем, сборник Бонч-Бруевича, причины же сплетения более глубокие и сложные, чем кажутся на первый взгляд». Говоря о Бонч-Бруевиче, Долгов переходит на религиозную лексику: «Не случайно, что я до сих пор питаю к В.Д. Бонч-Бруевичу глубокую симпатию и считаю его одним из “крестных” отцов своих»⁸⁵.

Из дальнейшей переписки становится ясно, что религиозность Городецкого весьма своеобразна: он не видит никаких противоречий между идеями «Нового Израиля» и научным коммунизмом, более того, считает новоизраильскую веру и коммунизм, по сути, одной и той же идеей и даже отказывается считать свою веру религией.

С точки зрения Городецкого, история взаимоотношений «Нового Израиля» и коммунизма выглядит следующим образом. «Новый Израиль» – это «племя, породившее советскую власть». Эту мысль он повторял неоднократно⁸⁶. Не только Городецкий, но и многие другие советские новоизраильцы были уверены, что Лубков предвосхитил Ленина, потому что задолго до революции начал со своими единомышленниками строить коммунизм⁸⁷. «Новый Израиль», утверждали они, гораздо раньше большевиков пришел к осознанию идеалов, осуществляемых в советском обществе, в нем «изначально»

⁸⁵ НИОР РГБ. Ф. 648. Карт. 8. Ед. хр. 3. Л. 44.

⁸⁶ Там же. Ед. хр. 9. Л. 26.

⁸⁷ Там же. Ед. хр. 3. Л. 29.

появились многие из тех нововведений, которые повсеместное распространение получили только после революции: стремление к справедливости, братству и всеобщему счастью, организация коммун, равенство мужчин и женщин, отмена церковного брака, а главное — идея установления Царствия Божия на земле. Неисчерпаемым источником подтверждения подобных умозаключений были для Городецкого новоизраильские песни: «Опять обратимся к песне Нового Израиля “Сонм мужей богомудрых восстанут из тебя... царство змия на земле падет...”». И еще: “К новой жизни все спешите, будьте строителями ее, царство божие тут ищите, ныне оно среди нас...” Или еще: “Ты, Израиль, ум твой зрящий, зарождаешь новый мир...”»⁸⁸.

Однако, с точки зрения Городецкого, «Новый Израиль» и его лидер Лубков не выдержали натиска времени, им пришлось уступить свое место в «пророчествах» более сильным вождям. Лубков передал власть, свою миссию Ленину, а на смену учению Христа пришел марксизм-ленинизм. Это случилось еще до революции, «примерно, тогда, когда Ленин проявил свои способности быть вождем. И так как Лубков и Ленин знали друг друга хорошо, то на основании пророческой песни надо понимать так: *вся власть божественной силы была передана Ленину*, а Лубков остался со своим народом уже как любимец. Выехал со своим народом за границу. И уж был как наблюдатель всех творений в России»⁸⁹.

Поэтому, делает вывод Городецкий, миссия Сына Вольного Эфира закончилась на Лубкове, в связи с чем попытки оставшихся в живых новоизраильтян выбрать нового вождя неправильны: «Сын Вольного Эфира не избирается, как видно из всего древнего писания, а появляется, как росток, из народа. Ведь, по существу, возьмем для примера, Карла Маркса не выбирали, Ленина не выбирали, а они сами появились — и это закон божественной природы!»⁹⁰. Вождями Нового Израиля стали руководители Советского Союза, сначала Ленин, а потом Хрущев.

⁸⁸ НИОР РГБ. Ф. 648. Карт. 8. Ед. хр. 9. Л. 57.

⁸⁹ Там же.

⁹⁰ Там же. Л. 56.

Что касается Сталина, новоизраильтяне относились к его личности однозначно негативно. Первые годы советской власти, по убеждению Городецкого, были наилучшими для осуществления коммунистических и новоизраильских идей: «Когда была провозглашена свобода, то Израиль сразу же ожил. Уже в 1920 г. начал приступать к осуществлению своей вековой мечты, начал объединяться в артели и товарищества». Однако продлилось это недолго: «Вот тут-то и обратили внимание хитроумные люди и начали подбирать ключи, чтобы уничтожить это племя, породившее советскую власть, а в то время был еще большой прослойка таких, как Берия. Ну, они только нацелились, а после смерти Владимира Ильича Ленина они взялись полностью искоренять это племя. Только гениальность В.И. Ленина, предложившего нэп, спасла нас от гибели и помогла нам восстановить хозяйство, перейти к строительству социализма»⁹¹.

По воспоминаниям Городецкого, в 1930-е гг. среди новоизраильтян бытовала следующая трактовка прихода к власти большевиков: «Россия переживает тяжелый период. Она мучится, как мать при рождении ребенка. Это она, Россия, рождает Нового Человека. Это зарождение Новой Земли и Нового Неба. Большевизм – это разрушительная сила. И перед этой силой ничто не устоит. Но эта сила еще очень молодая, она только родилась. Но раз родился Новый Человек, то его надо выпестовать, взрастить, и, когда он достигнет совершенства, тогда этот Новый Человек построит на земле рай! Но вот пришел дикий кабан (это уже относится к Сталину) и взрыл, уничтожил все виноградники и стал пожирать всех младенцев... и разрушил все сады, включая Новый Израиль, который при Ленине существовал...»⁹².

Не только Городецкий, но и многие другие опрошенные Долговым новоизраильтяне с огромным уважением относились к Ленину. Лубкова называли «вторым Лениным»⁹³. Среди них ходили слухи о похожести Лубкова на «портрет В.И. Ле-

⁹¹ НИОР РГБ. Ф. 648. Карт. 8. Ед. хр. 9. Л. 31.

⁹² Там же. Л. 49.

⁹³ Там же. Карт. 1. Ед. хр. 8. Л. 26.

нина» — «Лубков был только несколько строже, угрюмее»⁹⁴. Чрезвычайно были популярны среди новоизраильтян легенды о дружбе Ленина и Лубкова со школьной скамьи, о поддержке Лениным Лубкова после его возвращения в Россию⁹⁵.

Кульг Ленина у новоизраильтян сопровождался кульгом В.Д. Бонч-Бруевича, который воспринимался как апостол советского вождя. Бонч-Бруевича называли Володенькой, следили через газеты за его биографией, складывали о нем и о его близости к Ленину легенды⁹⁶. Сборник Бонч-Бруевича о «Новом Израиле» почитался как Библия. «Книга В.Д. Бонч-Бруевича живет, жить будет и переживет века», — сказал новоизраильтянин В.Г. Козаченко 1893 г. рождения атеисту Долгову⁹⁷.

Интересно, что почитание Бонч-Бруевича было характерно и для Долгова, причем говорил он о Владимире Дмитриевиче с неизменным восхищением и в почти религиозных терминах. 23 июня 1964 г. Долгов написал Клибанову письмо с благодарностью за то, что тот поддержал его на выступлении в заседании бюро секции научного атеизма отделения общества «Знание» в г. Тамбове. Поддержки потребовала любимая мысль Долгова о том, что сектантов нужно называть так, как они себя сами называют, что христововеров нельзя называть «хлыстами» и прочими обидными прозвищами: «Александр Ильич, не могу выразить, как рад, что именно Вы, которого из сектантоведов после В.Д. Бонч-Бруевича я больше всех уважаю как его соратника, в организации защиты израильтян мне подали свою руку, отмечая позорную кличку “хлысты”».

Мы пришли к моменту этого единения с разных сторон жизни. Вам посчастливилось лично, много и долго работать бок о бок с В[ладимиром] Д[митриевичем], что называется вырасти под лучами его непосредственного влияния, сделавшего Вас ученым.

Я же теплоту влияния В[ладимира] Д[митриевича] почувствовал из его книги “Новый Израиль”, которую мне удалось

⁹⁴ НИОР РГБ. Ф. 648. Карт. 8. Ед. хр. 5. Л. 30.

⁹⁵ Там же. Карт. 1. Ед. хр. 8. Л. 29.

⁹⁶ Там же. Карт. 87. Ед. хр. 2. Л. 8–9.

⁹⁷ Там же. Ед. хр. 4. Л. 6.

прочсть весной 1919 г. в деревне Измайловке Бугурусланского уезда, где в период распутицы задержалась часть на целых две недели, а деревня оказалась новоизраильской. И теплота влияния В[ладимира] Д[митриевича] меня в том же году привела в партию В.И. Ленина, лучезарный свет учения которого он отражал.

Деревья наших жизней, росшие, казалось, в различных условиях, в глубине советской действительности, сплелись своими корнями совершенно не случайно.

Причиной этого сплетения является глубокая осознанность необходимости изжития религиозности у зараженной ею части строителей коммунистического общества, как Вами, так и мною.

Изжить же религиозные пережитки у большинства верующих нельзя, если мы к ним не подойдем с умением, чуткостью и теплотой, если мы будем оскорблять их религиозные чувства, если мы будем допускать в какой-либо мере третирование сектантов, в частности называть израильян “хлыстами”, — если мы не будем подходить к верующему и так, и эдак, как учил нас Ленин.

Мы обижаемся на замкнутость сектантства и, в частности, новоизраильян, но ведь замкнутость эта не случайна, она является результатом нетактичного отношения к ним со стороны наших атеистов. Наша с вами обязанность, как учеников В[ладимира] Д[митриевича], принять все меры, чтобы сектанты раскрыли перед атеистами свои “сокровенные тайны”, что даст нам возможность организовать более умелую, упорную и систематическую индивидуальную работу с каждым из них⁹⁸.

Согласно Городецкому получалось, что в современной ему советской жизни нашли свое воплощение именно идеи «Нового Израиля»: «Мир, труд, братство, равенство, счастье — все то, о чем мы когда-то пели в песнях, сейчас проводится в жизнь... наша миссия закончена, пусть продолжают наши потомки начатое нами дело»⁹⁹. При этом он считал, что история не окончилась, идея во всей своей чистоте до конца не воплощена,

⁹⁸ НИОР РГБ. Ф. 648. Карт. 12. Ед. хр. 27. Л. 2–2 об.

⁹⁹ Там же. Карт. 8. Ед. хр. 9. Л. 21.

есть отдельные недостатки. Посещая своих единоверцев в станице Ясенская Ейского района, Городецкий спросил стариков и старух, не кажется ли им, что советская власть осуществила мечты «Нового Израиля»: «Я их склоняю, что мы теперь должны жить и радоваться. Хотя нет теперь собраний молитвенных, но жизнь всем своим проявлением похожа на идеи Нового Израиля». В целом новоизраильтяне согласились, но выразили и определенную обиду: «Мы воспевали в песнях: мы духовно возрождены, ждем равенства, равноправия, справедливости на земле. А получается, что вот мне уже 62 года, а жене 57, мы получаем пенсию, я — 8 рублей, жена — 6 рублей. Где же справедливость? И все колхозники нашего колхоза так получают»¹⁰⁰.

У новоизраильтян наблюдалась ностальгия по 1920-м гг., которые многими направлениями русского сектантства вспоминаются в качестве «золотого века». «А помнишь, Иван Иванович, — сказали Городецкому друзья его молодости, — какая была хорошая жизнь с 23-го по 28-й год? Можно было и не умирать! Сколько было молодежи? А как мы пели? А какие были игры? А как все хороводом ходили на море? А теперь все в нужде, в заботах. Не помним, когда и на море были, а море всего один километр. Хаты те, что мы еще строили, до сих пор стоят, если есть новые, то не так много и не лучше старых. Единственная роскошь, что привозят кино, и то на нем мало бывает, ведь надо деньги. Есть школа не очень завидная. Клуб построили: все время был цыплятником; теперь там кино в одной половине, а в другой — вроде жилья. Магазин новый построили. Сейчас на хуторе в два раза больше жильцов, но много пустых мест, откуда люди уехали и остались только кустарники от усадеб...»¹⁰¹.

Городецкий в душе согласен со всеми этими доводами: «...Не скажу, что люди хуже стали жить. Они лучше живут материально, но духовной жизни не видно. Нет той спайки. Все чужие друг другу. Нет гостеприимства. Нет той родственной, духовной связи. Везде чувствуется отчуждение. Если есть связь,

¹⁰⁰ НИОР РГБ. Ф. 648. Карт. 8. Ед. хр. 9. Л. 23.

¹⁰¹ Там же.

так только при пол-литре. Тогда находят и разговор, а без этого нечего говорить. Правда, все события в нашей стране проходят восторженно, а потом опять скука.

А как было в те годы? Мы жили в нищете, а радости были переполнены. Мы считали себя счастливыми. Мы считали себя высшим идеалом от православных и баптистов, которые не далеко ушли от православия. Мы ежедневно разучивали все новые песни. Помогали друг другу в бытовых условиях, сочувствовали в беде.

Не было казенщины, везде слышалась теплота духовная. Мы не подымали вверх свои взоры. Мы верили в совершенство человека, нуждались в красоте его души.

А потом нас парализовали. Молодежь вся разъехалась, а новая молодежь не была в это посвящена...»¹⁰².

Тем не менее, несмотря на такое настроение, Городецкий считал своим долгом склонять остатки новоизраильтян к идее, что «Ленин тоже от бога, и все, что сейчас проводится в жизнь, тоже от бога», что «строительство современной жизни справедливое, но еще далеко не совершенное. Линия проведения ленинских идей правильная, но ее все время надо совершенствовать»¹⁰³. Он видел недостатки советской действительности, но все же считал, что «хорошего больше в тысячу раз, а плохого в тысячу раз меньше... Мы только строим, а в строительстве всяко бывает. А в целом у нас с каждым днем все лучше и лучше. Это видно всем здравомыслящим людям»¹⁰⁴.

Городецкий не только ставил свою веру в один ряд с научным коммунизмом, но и категорически отказывался считать новоизраильскую веру религией: «Не считаю это религией и никогда не соглашусь с этим мнением»¹⁰⁵. «Человечеству нужно создать крепкую, вечную, непоколебимую, чистую, как кристалл, веру, — утверждал Городецкий. — А если человек ни во что не верит, а надежда у него на кого-то, чтоб кто-то делал, а он ждал готового, пока мы, то есть люди, видим тени буду-

¹⁰² НИОР РГБ. Ф. 648. Карг. 8. Ед. хр. 9. Л. 23.

¹⁰³ Там же. Л. 71, 81.

¹⁰⁴ Там же. Л. 60.

¹⁰⁵ Там же. Л. 23.

щего блага. Верить — это не значит, что быть религиозным. Верить, это не значит в бога, я уже Вам писал, что название для нас не имеет различия: здравый смысл, как бы ты его ни назвал, он останется тем же, кем он есть»¹⁰⁶.

В подтверждение этой мысли Городецкий обращается к словам «классиков» — Ленина, Бонч-Бруевича и Лубкова: «Если Владимир Ильич называл религию дурманом, то это не значит, что он называл Новый Израиль. Ведь религия — православие, католичество, магометанство, но он причислил также и сектантов к религиозным течениям. Но он находил в этих сектантах и демократические течения и обратил серьезное внимание на новоизраильтян, которых впервые начали изучать, что было поручено Бонч-Бруевичу. Но это Вам все известно. *И вот в Израиле не было никакой религии*, скорее, можно назвать учение или идея... Для определения этого надо знать философию. Обо всем этом надо подумать»¹⁰⁷.

Отсюда Городецкий выводил свое определение бога: «Но, по существу, если поставить вопрос, а что такое бог? И как написано в статье “Мысль под запретом”¹⁰⁸, это безличное начало, не выходящее за пределы природы, а тождественное с ней. Так писал и Лубков, что мир это вечность. Слово “бог” служит только термином для обозначения бесконечного бытия. Как писал Лубков: тот бог, что творил видимое и невидимое в природе, для человека не постижим. А поскольку человек создан богом и человек тоже природа, так и все, значит, бог и природа одно и то же, а поэтому никакого бога нет нигде. Но это не значит, что мы не должны ничего признавать. У нас еще есть в этой природе здравый смысл. Вот этот-то здравый смысл нам и нужен! Здравый смысл, в который мы и должны верить. А здравый смысл нам определяет, что мы должны исповедовать мир, труд, братство, равенство, справедливость, любовь и счастье. Это наш лозунг и наша идея: создать мир по всей земле!»¹⁰⁹ «Итак, — делает вывод Городецкий, — мы не находим ничего святого в названии

¹⁰⁶ НИОР РГБ. Ф. 648. Карт. 8. Ед. хр. 9. Л. 32.

¹⁰⁷ Там же. Л. 57.

¹⁰⁸ Атеистическая статья, опубликованная в одном из советских изданий.

¹⁰⁹ Там же. Л. 71–72.

слов. Давайте судить по здравому смыслу: какая разница, коммунизм или божество, или, наоборот, божество или коммунизм? От перестановки слов смысл не должен измениться, и он не изменится, надо только строго выполнять идейный принцип»¹¹⁰.

При этом оказывается, что к *религии* Городецкий относится с большой неприязнью. С точки зрения Городецкого, религия — «то же, что и насилие для непросвещенного человека. Она не поражает физически, она травит умы человечества, выполняя законы божии, помогая капиталистам крепко стоять на ногах»¹¹¹. Он с большой неприязнью отзывался не только о православных, но и о баптистах, считая их религиозными фанатиками¹¹². Достается от него и Библии: «А вообще книга библия, как ее считали священной или святой, то я бы сказал, что это самая страшная и вредная книга — библия. Это закон капиталиста, царя, жреца, попа, проституции, жестокости, бесчеловечности, книга библия — с позиции власти тьмы»¹¹³. Подобное отношение к религии, видимо, было свойственно и другим новоизраильтянам, например, товарищи по работе одного из них уверяли, «что никогда не подумаешь, что Сапрыкин верующий: он ругает церковь, иконы, баптистов и других сектантов...»¹¹⁴.

Мысли Городецкого одолевали еще более масштабные, чем у Долгова, проекты по искоренению религиозности, теперь уже в масштабах всего мира: «Так вот я в порядке совета: а что если нам начать обходить капиталистические страны с тыла? Не следует ли нам приступить к разрухе зверя с религиозной стороны. Ведь в капиталистических странах религия имеет больше веса, чем капиталисты. Вот и надо найти такое оружие, чтобы действовать не физически, а подействовать на умы человечества. Надо найти такое оружие, чтобы людей всех стран оторвать от мифического бога, которого они почитают на небе. Надо внушить людям всех стран: если они боятся безбожия,

¹¹⁰ НИОР РГБ. Ф. 648. Карт. 8. Ед. хр. 9. Л. 58.

¹¹¹ Там же. Л. 59.

¹¹² Там же. Л. 22.

¹¹³ Там же. Л. 137.

¹¹⁴ Там же. Карт. 8. Ед. хр. 5. Л. 37.

то пусть остаются с богом, но им надо уяснить не такого бога, какого они почитают»¹¹⁵. Чтобы построить коммунизм – Царствие Божие на земле, с точки зрения Городецкого, нужно покончить с «религиозным дурманом, с понятием, что царство божие есть царство небесное, там где-то в пространстве пустом. За Россию можно не беспокоиться, но и полностью успокаиваться еще рано. Еще добрая половина, а то и две трети чтут бога на небе. Вот и нужно создать, позаботившись, такую литературу, чтобы она была убедительна»¹¹⁶.

Что же это за литература? Городецкий был уверен в том, что «сильным оружием против веры и мифического бога и вообще против религии фанатиков» является учение Маркса, Энгельса и Ленина, а «популярнейшим материалом – сборник В.Д. Бонч-Бруевича под названием “Новый Израиль”, которого ни в одной стране нет, да и в России очень мало, которым можно бороться против несправедливости религии и несправедливости веры. Но религия справедливой не бывает, а насчет бога, то тут выбирай, какого хочешь, какой тебе лучше, тот и твой, лишь бы он давал справедливое, всеми приемлемое течение жизни»¹¹⁷.

План Городецкого был следующий: переиздать книгу «Новый Израиль», лишнее выбросить, необходимое добавить, скорректировать ее так, чтобы она послужила в пользу коммунизма. С помощью этой книги, как он думал, можно наполнить новым значением «веками укоренившееся название “бог”», а именно сделать его синонимом «здорового смысла», идей мира, правды, равенства и справедливости. Советский антирелигиозный бестселлер «Библию для верующих и неверующих» Городецкий признал неубедительным в связи с тем, что «там много насмешек, а насмешки порождают недоверие этой книге». Помимо переиздания книги, Городецкий выдвинул идею снять фильм о «Новом Израиле» («ведь мы задались целью написать историю, но история не так доступна будет для низшего и среднего населения, не так ясна, как кино»). Городецкий был уверен, что написание истории «Нового Израиля»,

¹¹⁵ НИОР РГБ. Ф. 648. Карт. 8. Ед. хр. 9. Л. 57–58.

¹¹⁶ Там же. Л. 58.

¹¹⁷ Там же. Л. 60.

переиздание книги Бонч-Бруевича и создание кинофильма дадут «хорошие плоды в борьбе с религиями всех стран»¹¹⁸.

Показательна реакция Долгова на попытки Городецкого использовать идеи «Нового Израиля» для антирелигиозной пропаганды. «В части утверждения, что вероучение «Нового Израиля» не есть религия, Вы, дорогой друг, глубоко ошибаетесь, — писал Долгов Городецкому. — Как вы назовете боженьку — “разумом”, “здравым смыслом” или “кочергой” вроде деревянных истуканов язычников, он все равно останется боженькой»¹¹⁹. Однако защищая истинность научного коммунизма, Долгов и сам делал рискованные заявления: «*О вере*. Мы — верующие, у нас есть вера, мы не чужды веры! Мы полны *веры* в пророчество научного предвидения, мы верим, что строим и построим коммунизм, верим, что коммунизм восторжествует во всем мире и осчастливит все человечество!»¹²⁰ По поводу переиздания книги о Новом Израиле Долгов пишет: «...*Надежду* об издании с Вами такой книги я лелею. *Веру* в осуществление такой мечты не теряю, так как питаю к Новому Израилю очень сильную *Любовь!*»¹²¹

В ответ на семнадцатое письмо Городецкого, поздравляя его с 45-й годовщиной Великого Октября и желая ему «счастья, здоровья и успеха в делах, направленных на строительство коммунизма», Долгов делает ему следующее предложение: «Если вы не верите ни в какого бога, то есть перестали обоготворять Разум, то подпишите для печати прилагаемый при этом проект отречения от учения Нового Израиля. Если же не подпишите и с подписью не возвратите мне, то следовательно, “боженька-Разум” над Вами еще довлеет. Тогда оставьте себе этот проект на память, может быть, когда-либо он и пригодится»¹²².

Городецкий, хотя не сразу, но откликнулся на призыв Долгова, согласившись подписать отречение от религии. Однако предложенный Долговым текст он творчески отредактировал, добавив свои любимые мысли о родственности идей «Нового

¹¹⁸ НИОР РГБ. Ф. 648. Карт. 8. Ед. хр. 9. Л. 59.

¹¹⁹ Там же. Л. 62.

¹²⁰ Там же. Л. 70.

¹²¹ Там же. Л. 90.

¹²² Там же. Л. 86.

Израиля» и советской власти и передаче эстафеты от новоизраильтян Ленину. В подкрепление этой идеи он привел в своем тексте начало поэмы Андрея Вознесенского «Гений», которое недавно прочитал в одной из советских газет:

Я в Шушенском лесу слоняюсь.
Такая глушь в лесах нагих!..
Я думаю, что гениальность
Переселяется в других.

Уходят имена и числа,
Меняет Гений свой покров —
Он дух народа. В этом смысле
Был Лениным Андрей Рублев.

И, может быть, на секунду Лениным,
Были Лермонтов и Пугачев.
Но вот в краю узкоколейном,
Шагнув в растерянную шваль,
В Ульянова вселился Ленин...

Он диктовал его декреты,
Ульянов был его техредом,
Нацелен и лобаст, как линза,
Он в гневный фокус собирал,
Что думал зал, и афоризмы
Обрушивал на этот зал.

И часто от бессонных планов,
Упав лицом на кулаки,
Устало говорил Ульянов:
«Мне трудно, Ленин, помоги!»

Когда он хаживал с ружьишком,
Он не был Лениным тогда,
А Ленин с профилем мужицким
Брал легендарно города...

«Если всмотреться в эту поэму с духовной стороны, — поясняет Городецкий, — то она ничуть не отличается от новоизраильского Иисуса и Христа, как аналогичный случай Ульянова с Лениным». «Поскольку мы, новоизраильтяне, признаем последовательность и даже перевоплощение гениальной мысли, — продолжает Иван Иванович, — то мы должны признавать и Никиту Сергеевича Хрущева как последователя Ульянова, в котором был здравый смысл — Ленин, носителем которого является Н.С. Хрущев»¹²³.

Тем не менее желаемый Долговым результат — отречение от религии, хотя и не в идеальном варианте, был получен. Городецкий заканчивает свое письмо так: «В итоге непрерывной годичной переписки с Клубом атеистов им. Ю.А. Гагарина г. Москвы, глубоко продумав свой жизненный путь, крепкими нитями связанный с жизнью Нового Израиля, но еще крепче связанный с современной жизнью строителей коммунизма, я пришел к твердому убеждению, что сейчас, когда наш народ отмечает Международный день 1 мая, когда наш идейный уровень и материальное положение поднялись на должную высоту, когда нашими учеными и космонавтами завоевывается космос, когда нашим народом и нашей ленинской партией строится все для человека, во имя человека и справедливого счастья на земле, мы, атеисты и новоизраильтяне, обещаемся помогать нашей партии, нашему правительству и нашему коммунистическому обществу... Призываю всех новоизраильтян покончить с религией и всеми религиозными обрядами... Нам не надо смотреть на православный мир. Он не может себе ясно представить то, о чем шел здесь разговор. Но мы, новоизраильтяне, должны ясно представить весь смысл этого письма. Согласиться с ним. Одновременно призываю и Старый Израиль, как предшественника Нового Израиля, покончить с религией навсегда!»¹²⁴

Долгову пришлось редактировать вариант отречения Городецкого, убирая слишком явные следы его приверженности новоизраильской вере, причем с новой редакцией Городецкий

¹²³ НИОР РГБ. Ф. 648. Карт. 8. Ед. хр. 9. Л. 95.

¹²⁴ Там же. Л. 96.

был не согласен, считая, что она поменяла смысл его письма. Городецкий хотел отречься только от «религии», в то время как Долгов склонял его отказаться от идей «Нового Израиля». «А я считаю, — возражал Городецкий, — что идея Нового Израиля — это идея коммунистического общества, как же я могу подписать приговор на собственную совесть?»¹²⁵ Он пояснял, что в своей версии отречения от религии он хотел «нарисовать ту жизненную лестницу, по которой *мы* с Вами начали первые азы. Я не ставлю это шествие только адамов, христов, лубковых, я также считаю всех выдающихся революционеров и вождей всего земного шара, известных нам... Слово “*мы*” — это то бессмертие, которое дошло до нас; оно побудет в нас и с нами пойдет шествовать дальше нескончаемо в веках бессмертия. И вот, давайте не отрицать, что наши предшественники живут в нас, в наших идеях. Так же и Вы будете жить в идеях будущих веков, и это и будет наше бессмертие — еще больше того, что мы строим материальные блага всему человечеству. Я с радостью подпишу отказ от религии и ее обрядности, как то: моление, сборы, привлечение в веру разных возрастов населения, то есть основывать какую-то общину, но отказаться от идеи здравого смысла я не в силах. Тогда я не смогу верить в то, о чем мы говорили, о чем спорили и к чему призывали мы и вы»¹²⁶.

В написанной после этого пояснения новой версии письма Городецкого исчезают стихи Вознесенского, и конец письма звучит уже по-новому: «У нас же, в России, еще меньше стало новоизраильтян и те уже старики и старухи. Вся же молодежь перешла на сторону современной жизни, и ничем невозможно отделить ее от современности. Израильтяне активно участвовали в защите нашего социалистического общества от нашествия фашистских полчищ с оружием в руках. Я лично награжден медалью “За победу над Германией”, мой средний брат погиб в бою с фашистами, а младший брат и сейчас служит в рядах воинов Советской армии. Нечего говорить уже о детях наших. Поэтому, порывая с религией и об-

¹²⁵ НИОР РГБ. Ф. 648. Карт. 8. Ед. хр. 9. Л. 120.

¹²⁶ Там же. Л. 121.

рядами “Нового Израиля”, я обращаюсь ко всем верующим с призывом последовать моему примеру, включиться в активную и сознательную деятельность построения бесклассового коммунистического общества под лозунгом “Мир, труд, братство, равенство, справедливость и счастье!” Призываю и предшественников “Нового Израиля”, верующих “Старого Израиля” раз и навсегда покончить с религией. С полной верой и надеждой сбросить цепи, сковывающие вашу душу, и включиться в строительство светлого и яркого будущего. Это призыв времени. Это справедливое требование. Это случается то, о чем мы веками молились, но молитва наша не помогла. Нам теперь помогает наука!»¹²⁷

Наконец, последний вариант письма с отречением был принят, и Долгов отослал его в редакцию «Советской России» для публикации в качестве примера увенчавшейся успехом атеистической работы. Редактор по пропаганде В.А. Царев отказался это сделать в следующих выражениях:

«Уважаемый товарищ Долгов!

Сказать откровенно, нас удивило Ваше письмо с предложением опубликовать в газете так называемую “исповедь” И. Городецкого. Почти все оно — откровенное восхваление новоизраильтян, их религии, их “вождей”. И только в самом конце — чисто формальный призыв порвать с религией, который никак не вяжется с основным содержанием письма.

Вдумайтесь только в эту “исповедь”. Автор ее доходит до того, что уверяет, будто “царство божие” на земле, за которое *стоят новоизраильтяне*, — это “по-современному — строительство бесклассового общества во всем мире”. Городецкий и до сих пор говорит о каком-то “высшем разуме”, который от одних гениев переселяется в других и т.д.

Нет, мы не можем предоставить газетные страницы для подобных “исповедей” и Вам, как председателю

¹²⁷ НИОР РГБ. Ф. 648. Карт. 8. Ед. хр. 9. Л. 125–126.

клуба атеистов, очень советуем более критически рассматривать писания Городецкого.

14-1 № 1306/44.

Редактор “Советской России” по отделу пропаганды В. Царев»¹²⁸.

Долгов расстроился, но признал, что в сложившейся ситуации есть доля и его вины. Летом 1963 г. он поехал в Ейск для практической проверки И.И. Городецкого «как молодого атеиста», а также для того, чтобы помочь ему закрепить свои новые убеждения.

Проверка предполагала чтение Городецким публичных атеистических лекций и участие вместе с Долговым в исследовании состояния религиозности местного населения. Решающим испытанием должно было стать выступление с лекцией на Ейском горпищекомбинате, где работал Городецкий. Он действительно произнес страстную речь, но отнюдь не атеистического содержания. Городецкий говорил о том, что идеи новоизраильтян тождественны идеям коммунистов и вреда не приносят. Он вновь высказал мысль, что коммунисты являются продолжателями идей «Нового Израиля». По свидетельству Долгова, «когда песнь о торжестве свободного и разумного народа закончилась и певец удалился из кабинета политического просвещения, все долго молчали. Наконец, один из атеистов сказал:

— Не может быть, чтобы мы слушали сейчас человека, который перестал верить в то, про что он пел с такой страстью и силой! Не может быть, чтобы Городецкий порвал с вероучением “Нового Израиля” полностью и целиком! Вы видели, как в нем бурлили чувства, как в нем пылала страсть, когда он воспевал свой “Израиль — разумный народ”?

— Да, товарищи, мы все это не только видели, но слышали, чувствовали и переживали вместе с певцом. От нас самих будет зависеть то, куда эта сила страсти и эта буря чувств будут направлены. Наша с вами задача будет заключаться в практи-

¹²⁸ НИОР РГБ. Ф. 648. Карт. 8. Ед. хр. 8. Л. 1.

ческой проверке Ивана Ивановича через ряд его публичных выступлений. Мы ему должны помочь, чтобы он сам отрезал себе пути отступления обратно, по ту сторону баррикад...

— Что правда, то правда: атеист он будет такой же страстный, каким мы его сейчас видели — воинствующий атеист! Если же останется там, с ними, с новоизраильянами, то будет очень сильным нашим идеологическим противником, — сделал общий вывод и свое заключение т[оварищ] Якубовский И. И.»¹²⁹

В то, что Городецкий встал на путь атеизма, пожалуй, верил только Долгов. Статьи, обобщающие собранный Долговым материал по истории «Нового Израиля», и переписка с Городецким в июле 1963 г. были переданы Институту философии и в Институт истории А.И. Клибанову. В книге о причинах существования и путях преодоления религиозных пережитков, изданной Институтом философии АН СССР в 1963 г., как и в последующих сборниках на эту тему, статьи Долгова о «Новом Израиле» не было. Долгов был лишь упомянут среди «мастеров индивидуальной работы с верующими»¹³⁰.

Источники

- Армеев, Р., Ельмаков, В., Козлов, В.* Рядовой армии атеистов // Наука и религия. 1961. № 6. С. 82–84.
- Бонч-Бруевич, В.Д.* Материалы к истории и изучению русского сектантства и старообрядчества. Вып. 4: Новый Израиль. СПб.: Типогр. Вольфа, 1911. 464 с., 26 л. ил.
- Голосовский, С.С., Круль, Г.* На Маньчже «Священном»: Сектантское движение среди молодежи. М.; Л.: Огиз-Мол. гвардия, 1928. 46 с.
- Причины существования и пути преодоления религиозных пережитков / Ин-т философии Акад. наук СССР. М.: Моск. рабочий, 1963. 195 с.
- Романов, А.А.; Шамаро, А.А.* Здесь властвовал «живой Христос» // Наука и религия. 1961. № 5. С. 30–35.
- НИОР РГБ. Ф. 369. Бонч-Бруевич, Владимир Дмитриевич.
- Карт. 46. Ед. хр. 20. Бонч-Бруевич В.Д. Материалы к работе о секте «Новый Израиль», [1910-е], 63 л.
- Карт. 82. Ед. хр. 31. Стахович М.А., Каменский П.В., Бонч-Бруевич В.Д. Памятная записка председателю Совета министров П.А. Сто-

¹²⁹ НИОР РГБ. Ф. 648. Карт. 8. Ед. хр. 8. С. 8–9.

¹³⁰ Причины существования и пути преодоления религиозных пережитков. С. 181.

- лыпину по поводу преследования сектантской общины «Новый Израиль». С приложениями, 4 мая 1911 г., 47 л.
- Карт. 29б. Ед. хр. 54. Лубков В[асилий] [Семенович]. Письмо к Бонч-Бруевичу, В.Д. 1911 г., 6 л.
- НИОР РГБ. Ф. 48б. Муратов, Михаил Васильевич.
- Карт. 6. Ед. хр. 6. Программа и резолюция съезда представителей новой израильской общины евангельского вероучения, 3 февраля 1906 г., г. Таганрог, машинопись. 6 л.
- НИОР РГБ. Ф. 648. Клибанов, Александр Ильич.
- Карт. 1. Ед. хр. 8. Полевой дневник экспедиции в г. Бобров, январь 1965 г., 48 л.
- Карт. 8. Ед. хр. 3. Долгов Г.Д. «Идеология Нового Израиля и формы ее изжития», 54 л.
- Ед. хр. 5. Долгов Г.Д. «Начало изучения «Нового Израиля» клубом атеистов им. Ю.А. Гагарина», 55 л.
- Ед. хр. 7. Долгов Г.Д. «Новый Израиль и методы работы с новоизраильянами», 31 л.
- Ед. хр. 8. Долгов Г.Д. «Об искренности отхода от Нового Израиля Городецкого И.И.», 31 л.
- Ед. хр. 9. Долгов Г.Д. «Переписка клуба атеистов им. Ю.А. Гагарина с членом секты «Новый Израиль» И.И. Городецким», 155 л.
- Карт. 12. Ед. хр. 9. «Записка о восстановлении деятельности особой комиссии «Оргкомсект» при Наркомземе и общей реформе по сектантскому вопросу в связи с постановлениями XIII съезда РКП», 30 л.
- Ед. хр. 27. Долгов Г.Д. Письмо к Клибанову А.И., 2 л.
- РГАСПИ. Ф. 17. Центральный комитет КПСС. Оп. 84. ЦК РКП(б). Бюро секретариата. Д. 799.
- РГАСПИ. Ф. 89. Ярославский, Емельян Михайлович. Оп. 4. Д. 168. Переписка Е.М. Ярославского с ВЦИК РСФСР. 9 марта 1926–18 сентября 1929 г., 39 л.

Литература

- Глебкин, В.В.* Ритуал в советской культуре. М.: Янус-К, 1998. 167 с.
- Клибанов, А.И.* История религиозного сектантства в России (60-е годы XIX в. 1917 г.) М.: Наука, 1965. 348 с.
- Никольский, Н.М.* История русской церкви // Критика религиозного сектантства: (Опыт изучения религиозного сектантства в 20 – начале 30-х годов). М.: Мысль, 1974. С. 200–240.
- Панченко, А.А.* Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура мистических сект. М.: ОГИ, 2002. 543 с.
- Петров, С.В.* Южноамериканский Израиль: Предварительные результаты полевых исследований в русской колонии Сан-Хавьер в Уругвае // Религиоведческие исследования. 2010. № 3/4. С. 66–84.

- Редькина, О.Ю.* Сельскохозяйственные религиозные коллективы в 1917–1930-е годы: на материалах европейской части РСФСР. Волгоград: Изд-во ВГУ, 2004. 708 с.
- Эткинд, А.М.* Русские секты и советский коммунизм: Проект Владимира Бонч-Бруевича // *Минувшее*. 1986. Т. 19. С. 275–319.
- Эткинд, А.М.* Хлыст: (Секты, литература и революция). М.: Новое литературное обозрение, 1998. 685 с. (Науч. приложение; Вып. XII).

С. В. Мироненко (Главархив РФ/МГУ)

Об Александре Ильиче Клибанове

Аннотация: В коротком эссе передаются личные впечатления от общения с А. И. Клибановым и, конечно, имеют отпечаток субъективности.

Ключевые слова: А. И. Клибанов, А. А. Зимин, М. В. Нечкина, Институт российской истории

S. V. Mironenko

About Alexander Ilyich Klibanov

Annotation: In short essay share personal impressions of communicating with Alexander Ilyich and, of course, these memories bear the imprint of the narrators' personality.

Keywords: A. I. Klibanov, A. A. Zimin, M. V. Netckina, The Institute of Russian History

В 1978 г. после окончания аспирантуры исторического факультета Московского университета им. М. В. Ломоносова я поступил на работу в Институт истории СССР АН СССР, в Группу по изучению революционной ситуации в России, которой руководила академик М. В. Нечкина. Группа располагалась на третьем этаже здания института в 50-й комнате, как раз напротив сектора истории феодализма, где работал А. И. Клибанов.

Я не помню, как произошло наше знакомство и кто познакомил меня с Александром Ильичом. Он был дружен с семьей Зиминых — Александром Александровичем и его женой Валентиной Григорьевной. Валентина Григорьевна работала в отделе рукописей Ленинской библиотеки и была заместителем заведующей — моей тещи Сарры Владимировны Житомирской. Часть своего архива Клибанов уже тогда сдал в Отдел рукописей и, конечно, был дружен и с Саррой Владимировной. Думаю, что наше знакомство было неизбежным. Не только потому, что два раза в неделю встречались по присутственным дням в институте (вторник и четверг), но и потому, что Алек-

сандр Ильич был тесно связан с Группой М. В. Нечкиной. Он рецензировал издания, подготовленные в Группе, выступал на ее заседаниях и на Ученых советах института, когда шла речь о рекомендации их к печати. Постепенно мы сблизились, и я стал довольно регулярно бывать у него дома, в небольшой двухкомнатной квартире на улице Вавилова, где они жили вместе с его женой биологом, доктором наук, Натальей Владимировной Ельциной. Александр Ильич был яркой личностью, российским интеллигентом в полном смысле этого слова, прекрасным рассказчиком. Приходя к нему, я слушал, слушал и слушал, покоренный силой его интеллекта.

В то время в институте трудилось много ярких историков, чьи имена значимы для отечественной исторической науки — Л. В. Черепнин, А. А. Зимин, А. Я. Аврех, К. Н. Тарновский, А. Г. Тартаковский, П. Г. Рыздзюнский, П. В. Волобуев. Многие из них были гонимы и подвергались проработкам за различные идеологические ошибки. Совсем недавно, в 1973 г., подверглось разгрому так называемое новое направление в советской исторической науке.

Александр Ильич стоял среди них особняком. В 60-е гг. он, один из немногих, выступил в поддержку А. А. Зимина, подвергшегося остракизму за книгу, так и не вышедшую тогда в свет, где ученый высказывал сомнение в подлинности «Слова о полку Игореве», за что Зимин стал как бы изгоем, мишенью для травли, примером антипатриота, посмеявшегося поднять руку на святое. Для Зимина его упорство в отстаивании своей точки зрения обернулось трагедией. На многие годы он был лишен возможности печатать свои исследования, хотя его не изгнали из института. Хорошо помню его сухощавую фигуру, идущую по институтскому коридору.

В годы, когда я общался с А. И. Клибановым, он был вполне признанным авторитетом в области истории российского феодализма, в частности, русской социальной утопии. Его поддержка Зимина не вызвала явных гонений со стороны властей. Свое он получил сполна раньше. В годы юности Александр Ильич был активным членом Союза воинствующих безбожников и сотрудником его органа — газеты «Безбожник», со всей

страстностью своей неординарной натуры боровшимся с «религиозным дурманом». Тогда же он стал заниматься наукой, историей русского сектантства, защитил кандидатскую диссертацию. Он был одним из первых докторантов Б.Д. Грекова в Музее истории религии и атеизма в Ленинграде, и одним из первых был арестован в 1936 г. В лагере ему повезло: в его карточке в графе «Занятия» было записано «докторант». Лагерное начальство решило, что это что-то среднее между доктором (еще не врач) и фельдшером, и определило Клибанова на работу в медчасть. Это спасло ему жизнь. Александр Ильич рассказывал, что в лагере он помогал женам офицеров-охранников избавиться от лишнего веса чрезвычайно оригинальным способом. В деревянный ящик, по краям которого были установлены лампочки, он помещал пациентку, которая потела и таким образом теряла вес. Выглядит довольно странно, но чего только не бывает в жизни.

В 1990-е гг., когда открылись архивы КГБ, Александр Ильич колебался, стоит ли ему пойти и познакомиться со своим делом. Но решил, что не стоит, говоря, что не хочет знать, по чьему доносу оказался в лагере.

Видимо, в 1936 г. Александр Ильич получил сравнительно небольшой срок, потому что во время войны он находился в ссылке и преподавал в институте в Красноярске. Там он среди прочего готовил к изданию письма тюремщика, а потом и друга декабристов Я.Д. Казимирского клицейскому товарищу А.С. Пушкина, члену Северного тайного общества и участнику восстания 1825 г. на Сенатской площади И.И. Пущину, которые издал много позднее. Затем последовали второй арест и новый срок. Из лагеря Александр Ильич освобожден в 1954 г. Жизнь надо было начинать заново. Все долгие годы ему помогала и ждала Наталья Владимировна.

Со временем я все больше и больше попадал под обаяние Александра Ильича. Он прекрасно знал русскую поэзию и именно из его уст я впервые (к своему стыду) услышал: «Чтоб воду в ступе не толочь, // Душа обязана трудиться // И день и ночь, и день и ночь» (Б.Л. Пастернак) или «И что есть красота // И почему ее обожествляют люди? // Сосуд она, в котором

пустота, // Или огонь, мерцающий в сосуде?» (Н.А. Заболоцкий). Александр Ильич и сам был не чужд искушения лирой. Он рассказывал о своих встречах и переписке с Натальей Васильевной Крандиевской, с которой обменивался поэтическими посланиями.

Вообще он был большим поклонником женского пола. С удовольствием кокетничал с медицинскими сестрами в больнице и молодыми сотрудницами института. Как далеко заходило это кокетство — не знаю. Много курил. Всегда был чисто выбрит и хорошо одет. Особенно после смерти Натальи Владимировны, которую мы вместе с ним хоронили на Востряковском кладбище. Так и вижу его в свежей накрахмаленной белой рубашке, с сигаретой во рту, слышу его неповторимый голос со столь же неповторимыми интонациями.

Мне казалось, что он совершал поступки, которые совершать порядочному человеку было невозможно. Он оппонировал диссертации людей, к которым относился с брезгливостью и не скрывал этого в разговорах со мной, характеризуя их самыми последними словами. Однажды, вспоминая лагерное прошлое, он сказал: «Выжить там, не сотрудничая с властью, было невозможно. Все, кто не сотрудничал, уже давно на том свете». Он был признанным знатоком русского сектантства и не раз привлекался в качестве консультанта по истории сектантства, в том числе и в КГБ. Так, однажды он сумел разговорить арестованных владимирским КГБ членов секты молчальников. Здесь ему пригодился опыт экспедиций, в которых он изучал состояние современного сектантства в Центральной России и в Закавказье. Со временем я стал постепенно отдаляться от него.

Л.А. Черная (ВШЭ)

А.И. Клибанов как человек

Аннотация: предлагается краткий очерк впечатлений, вынесенных из личных встреч с А.И. Клибановым и его воспоминаний.

Ключевые слова: А.И. Клибанов, Н.М. Маторин, Н.В. Ельцина, НКВД

L.A. Chernaya

A.I. Klibanov as a Man

Annotation: in short essay share personal impressions of communicating with Alexander Ilyich Klibanov.

Keywords: A.I. Klibanov, N.M. Matorin, N.V. Eltcina, NKVD

На мой взгляд, основной чертой характера Александра Ильича Клибанова была непреодолимая жизнестойкость. Я познакомилась с Александром Ильичем, когда ему было уже за 70 и он начал готовить свои рукописи для передачи в Архив Академии наук. А поскольку он был официальным оппонентом моей кандидатской диссертации на историческом факультете МГУ и к тому же я работала в то время в Архиве АН СССР, то Александр Ильич попросил меня помочь ему в разборе своих рукописей. Во время этой работы я увидела письма его к жене, Наталье Владимировне, из ссылки. Первое, что меня поразило в этих письмах, что он просил жену прислать ему в колонию множество книг и, прежде всего, труды Гегеля!

Как известно, Клибанов дважды был сослан по одному и тому же ложному обвинению в антисоветской деятельности в якобы созданной профессором Н.М. Маториным организации (1936–1942 и 1948–1953 гг.).

Он многое перенес и перенес стойко. Первое, что он рассказал об аресте в 1936 г., был допрос в НКВД, длившийся несколько суток подряд, когда сменявшие друг друга следователи не давали ему спать, требуя признания в том, что его научный

руководитель возглавлял антисоветскую организацию, в которую входил и он, будучи его аспирантом. Александра Ильича хотели сломить, предложив отдохнуть от допроса, хорошо поесть и поспать, и дать наконец признательные показания. Он говорил, что это был самый сложный момент в его жизни, когда он едва не поддался и не подписал признание в том, чего никогда не было. Но он выстоял, и его ответ следовательно я запомнила на всю жизнь: «Неправда никого не спасает». И именно потому, что он не подписал признание в антисоветской деятельности, уже после второй отсидки в 1953 г. сразу же после смерти Сталина, когда начали проверять обвиняемых и выпускать, а затем и реабилитировать, его одним из первых выпустили из лагеря и вскоре реабилитировали. И слова, которыми он охарактеризовал это освобождение, я тоже запомнила на всю жизнь: «Я, как пробка из бутылки шампанского, вылетел из лагеря!».

Жизнелюбие – вторая главная черта характера Александра Ильича, на мой взгляд. Опять-таки ссылаясь на жизнь в ссылке на лесоповале под Норильском, он говорил, что выживали только оптимисты: «Я видел профессоров, ученых, которые впадали в уныние, начинали собирать отбросы... и вскоре умирали». Также он рассказывал, что в 1948 г., когда он заметил слежку за собой и понял, что его хотят повторно арестовать, он тайно уехал в Ленинград, где прошли его детство и юность, чтобы повидать друзей и проститься на всякий случай... А через неделю вернулся и спокойно сдался властям.

Среди рукописей и записок Александра Ильича были и черновики его статей, копии исторических источников, цитаты и стихи. Мы говорили и о его работах, и о науке. Он никогда не преувеличивал свой вклад в науку. Мог с иронией отозваться о себе и своих научных достижениях. Помню, я восхищалась его статьей о протопопе Аввакуме как культурном явлении XVII века, на что он лукаво сказал: «Я и сам не понимаю, что я там написал...».

Однажды среди рукописей архива Клибанова мне попало четверостишие Бориса Пастернака. Мне оно так понравилось, что я до сих пор цитирую его своим студентам:

Однажды Гегель ненароком
И вероятно наугад
Назвал историка пророком,
Предсказывающим назад.

А.И. Клибанов был, на мой взгляд, именно историком-пророком...

Е. В. Воронцова (МГУ/ПСТГУ)

«Просто жизнь» А.И. Клибанова

Аннотация: Главным источником для данной работы послужила переписка А.И. Клибанова с его супругой Н.В. Ельциной в период с 1946 по 1954 г. В этих письмах помимо личной судьбы религиоведа А.И. Клибанова, отбывавшего повторный срок по «троцкистскому» делу вслед за своим наставником Н.М. Маториным в 1948–1954 гг., нашли отражение сложные события советской истории. Привлекаемые материалы проливают свет на послевоенный период развития религиоведения в СССР, неудавшийся проект по созданию Института истории религий в структуре Академии наук СССР.

Ключевые слова: Клибанов, история религиоведения, АН СССР, репрессии

E. V. Vorontsova

Klibanov's "Just Life"

Annotation: The main source for this work was the correspondence of A. I. Klibanov with his wife N. V. Yeltsina in the period from 1946 to 1954. In these letters, in addition to the personal fate of the religious scholar A. I. Klibanov, who was serving a second term in the "Trotskyist" case following his mentor N. M. Matorin in 1948–1954, the complex events of Soviet history were reflected. The materials involved shed light on the post-war period of development of religious studies in the USSR, the failed project of creating an Institute for the History of Religions in the structure of the USSR Academy of Sciences.

Keywords: Klibanov, History of religious studies, Academy of science in USSA, Repreressions

Александр Ильич Клибанов (1910–1994) – советский ученый, религиовед. На протяжении всей своей жизни он вел оживленную переписку с друзьями и коллегами. Центральное место в его эпистолярном наследии составляют письма к его супруге Наталии Владимировне Ельциной. Эта переписка началась еще в 1932 г. Особенно драматичные страницы этой истории связаны с периодом первого (1936–1942) и второго (1948–1954) заключения А.И. Клибанова. В 1980-е гг. у Александра Ильича возникла идея публикации части писем. Все материалы были набраны на печатной машинке и снабжены пометками и комментариями рукой самого А.И. Клибанова. Подготовленная рукопись получила название «Просто

жизнь». Рукопись не была опубликована и хранится в фонде Клибанова в Архиве РАН¹. Большая часть писем, связанных с отбытием первого срока, были изъяты в 1948 г. при повторном аресте, поэтому их сквозная нумерация выглядит так: письма № 1—4 (1932—1935), затем сразу № 231—480 (1945—1954).

В постперестроечный период вокруг фигуры Клибанова сложилась своеобразная мифология, среди самых ярких образов которой «религиовед-волкодав»², выкалывающий глаза православным иконам. Этот миф возник благодаря усилиям тех, кто подготовил к печати книгу протоиерея Александра Меня «О себе»³ и снабдил ее рядом ошибочных комментариев, например:

«У Лебедева на работе был сотрудник, садист (по моим наблюдениям), который настолько ненавидел Церковь и веру, что, например, приобретал иконы, чтобы чертить на них гадости, выжигал глаза святым; использовал дароносицу для пепельницы или мусорницы и т.п.»⁴.

В комментариях почему-то указано, что этим сотрудником и был Клибанов. На самом деле речь идет о работнике Областного музея (г. Истра) атеисте Колобынине⁵. В книге единомышленника отца Александра, Марка Поповского, посвященной судьбе толстовского движения в СССР, также упоминается А.И. Клибанов и его переписка с толстовцами⁶. Автор утверждает, что Клибанов «ставил знак равенства между кулаками и толстовца-

¹ АРАН Ф. 1908 Оп. 1 Д. 124 «Просто жизнь»: материалы к личным воспоминаниям: копии писем из переписки Клибанова А.И. с родственниками за 1932—1954 гг. Машинопись. 510 л.

² См. статью о Клибанове на сайте Якова Кротова «Александр Клибанов: религиовед-волкодав». URL: http://krotov.info/yakov/1_history/20_bio_moj/1994_Klibanov.htm (дата обращения: 13.04.2021).

³ *Мень А. О себе.* М., 2007.

⁴ Там же. С. 131.

⁵ О Колобынине в Истре см.: В обманчивой тиши музеев. Магнитка дала «путевку в жизнь» одной из легенд Подмосковья // Магнитогорский рабочий. 2018. 4 авг. URL: <https://www.mr-info.ru/21519-v-obmanchivoj-tishi-muzevmagnitka-dala-putevku-v-zhizn-odnoj-iz-legend-podmoskovja.html> (дата обращения: 21.03.2021).

⁶ См.: *Поповский М.* Русские мужики рассказывают... Последователи Л.Н. Толстого в Советском Союзе. Лондон, 1983.

ми и тем самым призывал власти расстреливать и уничтожать эту религиозно-этическую группу “как классово чуждую”⁷. Впрочем, в этой работе не содержится прямых указаний на конкретные действия А.И. Клибанова против толстовцев.

Само по себе изучение религиозных сообществ в советский период, особенно материалы полевой работы с картографированием районов расселения, указанием имен лидеров и участников подобных групп, использовались атеистами-пропагандистами на местах, уполномоченными по делам религий, а в ряде случаев и сотрудниками карательных органов. В этом смысле любой советский религиовед-полевик может быть обвинен в содействии официальной репрессивной антирелигиозной политике. Тем не менее в материалах А.И. Клибанова есть документы о его личном участии в переселении молоканских общин из Закавказья в Россию в 1992 г.⁸ В собрании семьи Клибанова помимо полотен знаменитых художников действительно хранились иконы (разумеется, без всяких следов вандализма). Эта коллекция была передана в 1990-е гг. в «Русский музей»⁹.

Мы попытаемся сделать небольшой набросок к портрету А.И. Клибанова, опираясь на подготовленные им материалы переписки 1945–1954 гг.

Стоит пояснить, что А.И. Клибанов уже в конце 1920-х гг. стал частью молодой группы ленинградских атеистических исследователей религии и в 1936 г. был арестован по делу своего старшего коллеги этнографа Н.М. Маторина, приговорен к пяти годам ИТЛ. После отбытия наказания вынужден был оставаться в Красноярском крае, преподавал в университете, писал научные работы, однако стремился вернуться в столицу. Его главной целью было написание докторской диссертации

⁷ Поповский М. Указ. соч. С. 292.

⁸ АРАН. Ф.1908. Оп. 3.4. Д. 262. Документы Клибанова А.И. о содействии в переселении молоканских общин из Закавказья в Россию: прошения и обращения молокан; историческая справка о молоканах, подготовленная Клибановым А.И. на имя вице-президента РФ Руцкого А.В. Авторизованная машинопись, машинопись. Октябрь 1992 – Декабрь 1992. 8 л.

⁹ АРАН. Ф.1908. Оп. 2.3. Д. 158. Документы о передаче личного архива Клибанова А.И. на хранение в Государственную библиотеку СССР им. В.И. Ленина; список художественных произведений из личной коллекции, переданной на постоянное хранение в [Русский музей]. 1994. 7 л.

о русских еретических движениях конца XIV – первой половины XV в. В 1946 г. ему это удалось. В одном из писем этого периода он пересказывает жене эпизод в псковском музее¹⁰:

«Была у меня вчера очень интересная в психологическом отношении, хотя вместе с тем безотрадная встреча со старым сотрудником здешнего исторического музея. Он ученик Платонова и Грекова, десять лет пробыл в экспедиции где-то в арктических широтах¹¹ и убеждал меня в преимуществе работы на периферии перед центром. Это любопытно с точки зрения перестройки психической организации, которая не только усваивает навязанную жизнью необходимость, но и перерабатывает внешнюю необходимость во внутреннюю, объявляет ее элементом своего “я” и тем спасает поколебленное внутреннее равновесие и вместе с этим личное достоинство».

С апреля 1946 г. А.И. Клибанов вместе В.Д. Бонч-Бруевичем¹² энергично принимается за организацию нового Института истории религии в системе Академии наук в Москве. Жена Клибанова продолжает жить и работать в Ленинграде (она ведет научные исследования по онкологии). В письме от 30 апреля он пишет¹³:

«Занят день за днем работой по организации Института Истории Религии. Пока это еще музей, но на днях его сольют с Казанск. собором в Ленинграде и на этой базе создан будет крупный Ин-т в системе А.Н. с архивом, библиотекой, собственным теоретическим журналом («Вестник истории религии») и со штатом 150 чел.

С 8 мая буду официально назначен на должность ст. науч. сотр.

¹⁰ АРАН. Ф. 1908. Оп. 1. Д. 124. Л. 25.

¹¹ Вероятно, речь идет о заключении в лагеря [комм. М.М. Шахнович].

¹² В этот период Владимир Дмитриевич Бонч-Бруевич был одновременно директором и Московского и Ленинградского музеев истории религии. Он добивался создания в Москве нового Института, в результате был создан сектор истории религии в составе Института истории АН СССР.

¹³ АРАН. Ф. 1908. Оп. 1. Д. 124. Л. 34.

Сейчас идет борьба за здание... Есть надежда получить комнату¹⁴.

Мне предлагали различн. должности — зам. директора по науч. части, ученого секретаря, но я хочу заниматься диссертацией и только ей. Поэтому я ограничусь должностью ст. науч. сотрудника и возьму педагогич. нагрузку в университете или в Моск. Педагог. Ин-те, чтобы не окончательно отрываться от вопросов общей истории».

В июне Клибанов пишет, что он зачислен в штат Академии наук в должности старшего научного сотрудника и заведующего отделом истории старообрядчества и сектантства в Музей истории религии. Но уже в августе становится понятно, что планам по созданию нового института не суждено сбыться:

«Музей наш, вероятно, будет законсервирован. Мы либо возьмемся на правах отдела истории религии в Институт истории АН и Б.Д. Греков очень благожелательно к этому относится, либо будет образована в составе Академии наук Комиссия по истории религии под председательством Владимира Дмитриевича, а за мной сохранится в этой комиссии мой отел»¹⁵.

В сентябре 1946 г. Клибанова назначают заместителем директора Музея истории религии по научной части. В этот период он ведет работу по изучению средневековых русско-еврейских связей и приходит к выводу, что *«людей, приникших к ней [иудейской культуре] в XV в., прозвали “жидовствующими”, тогда как они были гуманистами»¹⁶.*

В августе 1947 г. поступает распоряжение о ликвидации московского музея и хлопоты по реализации этого распоряжения целиком ложатся на плечи Клибанова (в это время В.Д. Бонч-

¹⁴ За краткий период пребывания в Москве перед повторным арестом, Клибанов так и не сумеет найти съемную комнату и перевезти супругу в столицу. Поэтому об основных событиях этого периода мы также узнаем из писем.

¹⁵ АРАН. Ф. 1908. Оп. 1. Д. 124. Л. 51.

¹⁶ Там же. Л. 89.

Бруевич находится в отъезде). Несмотря на отсутствие своего московского жилья, трудности с деньгами и напряженную обстановку на работе, Клибанов продолжает свои научные поиски. В январе 1948 г. он пишет жене¹⁷:

«Строю мост между русскими просветителями 14 в. и их итальянскими современниками — Бокачо, Петраркой, Перуджино. Испытываю недостаток в строительных материалах. Отечественных материалов маловато, а за византийские надо платить таможенный сбор: знать греческий. Приходится туговато».

Он очень торопится — надеется защитить диссертацию уже осенью 1948 г. Но не успевает: 27 февраля 1948 г. Клибанова снова арестовывают. В ходе работы над рукописью книги «Просто жизнь» (уже в 1987 г.) Клибанов оставляет следующий комментарий к этим событиям:

*«Не позднее чем 25.2.48 мне стало достоверно известно, что меня разыскивают сотрудники карательных органов и что моя вольная (м.б. и вся, т.к. всякое было возможно) жизнь на исходе»*¹⁸.

Арест состоялся на квартире В.Д. Бонч-Бруевича. Трое людей в штатском появились в качестве слесарей-водопроводчиков. Уже в кабинете Бонч-Бруевича и в его присутствии Клибанову был предъявлен ордер на арест¹⁹.

После промежуточного пребывания в Свердловске Клибанов вновь, спустя всего три года, оказывается в Красноярском крае. В этот период друзья и коллеги Клибанова и в особенности В.Д. Бонч-Бруевич составляют многочисленные обращения²⁰ в различные инстанции в надежде если не на полное

¹⁷ АРАН. Ф. 1908. Оп. 1. Д. 124. Л. 136.

¹⁸ Там же. Л. 158.

¹⁹ Там же. Л. 159. Комментарий А.И. Клибанова от 12.12.1987 г.

²⁰ ОР РГБ. Ф. 648. Оп. 39. Д. 1. Документы о работе Клибанова в 1940-е гг. См.: Л. 21–23. Письмо В.Д. Бонч-Бруевича министру безопасности В. Абакумову; Л. 139. Письмо Президента АН СССР Вавилова от 20 мая 1948 г.; Л. 181. Повторное письмо Бонч-Бруевича Абакумову: «Лично Вас

освобождение, то хотя бы на изменение формы несения наказания. В июле Клибанов пишет жене²¹:

«Не знаю, придется ли мне применить свой опыт шахтерской работы. Это очень вероятно. Жаль только, что сейчас возраст мой уже не тот, как в те тяжелые, хотя и не безрадостные годы».

В 1949 г. Бонч-Бруевич хлопочет об издании подготовленных Клибановым писем декабристов (без вступительной статьи). Об этом Клибанов пишет жене²²:

«Сообща, кстати, вышли ли, наконец, письма декабристов. Есть что-то озорное в этом — подать голос с другого света. Если они вышли — пришли».

В 1949 г. Клибанов окончательно закрепляется в лагере на поприще медицины. Весьма примечателен его комментарий к книге проф. Войно-Ясенецкого «Очерки гнойной хирургии»²³:

«Я не мог разобраться в его тридцатилетнем медицинском опыте. Но его жизненный опыт, а в нем и самый образ автора, — мне доступны... И столько тепла и чудесной простоты в этой книге».

В этот период он очень нуждается в медицинской литературе и его родственники, помимо продовольственных посылок и теплых вещей, направляют ему издания по диагностике, терапии, патфизиологии и т. п.

прошу об одном: посмотреть самому это дело, выяснить, в чем оно состоит, и если найдете возможным, скорей вернуть этого фанатически преданного науке ученого в те архивохранилища и библиотеки, где он сидел с утра до ночи, осуществляя научные исследования».

²¹ АРАН. Ф. 1908. Оп. 1. Д. 124. Л. 177.

²² Там же. Л. 264.

²³ Мог ли он не знать, кем в действительности являлся этот профессор? См.: АРАН. Ф. 1908. Оп. 1. Д. 124. Л. 295.

В 1953 г. у Клибанова появляется надежда на скорое освобождение, кроме того, изменяются и сами условия его пребывания: он начинает получать небольшую зарплату. Вскоре после смерти Сталина В.Д. Бонч-Бруевич пишет на имя Л.П. Берии заявление о пересмотре дела А.И. Клибанова, однако в июне 1953 г. Берия арестован. Н.В. Ельцина пишет об этом мужу²⁴:

«Еще в начале июня было написано заявление на имя министра о пересмотре твоего дела с кратким изложением его. Володя такое написал ему письмо, в котором подробно характеризовал тебя как ученого и изложил твои политические взгляды. Но министр, которому все писалось, оказался врагом нашего народа. Где все написанное на его имя — теперь неясно. По существу, нужно писать заново. Володя думает это снова сделать... Ни для кого не секрет, что в министерстве, которым управлял враг народа, было много несправедливого. Напиши так, чтобы он [В.Д. Бонч-Бруевич] мог приложить твое письмо — т.е. изложи то, что ты говорил при прощании — что тебе не предъявили никаких новых обвинений, и за то, что в 1936 г. ты получил 5 лет и отбыл наказание, ты получил в 1948 г. 10 лет лишения свободы — это голые факты, изложенные тобой, очень существенны, если они будут одновременно сопровождаться его характеристикой».

В начале 1954 г. Клибанов пишет письмо на имя Ворошилова. Однако оно, вероятно, не возымело своего действия. В июле он просит В.Д. Бонч-Бруевича лично (а не путем писем и прошений) ходатайствовать о его освобождении. Он также сообщает жене, что планирует закончить свое «Учение о самовластном человеке» и больше не иметь дело с памятниками исторической науки, в ответ супруга пишет²⁵:

«Ты не знаешь даже, как много сейчас работы именно в твоей области. Среди года, мне говорила Клава²⁶, отпу-

²⁴ АРАН. Ф. 1908. Оп. 1. Д. 124. Л. 381.

²⁵ Там же. Л. 501.

²⁶ Речь идет о секретаре В.Д. Бонч-Бруевича, а позднее — секретаре Музея истории религии и атеизма (1952–1955) Клавдии Борисовне Суриковой.

стили сверх плана чуть ли не 1000—1200 листов печатных по вопросам антирелигиозным — много можно писать.

Кстати, Вова хочет послать тебе том трудов Ак. Наук по этим вопросам».

В октябре Клибанов сообщает родным, что его перевели работать в «благоустроенную и хорошо оснащенную больницу»²⁷. Наконец, в декабре 1954 г. Клибанов был освобожден. На последнем листе рукописи телеграмма жене²⁸:

«Прилетел Красноярск выеду поездом Ленинград предположительно девятого горячо целую Саня».

Источники

- АРАН. Ф. 1908. Оп. 1. Д. 124. «Просто жизнь»: материалы к личным воспоминаниям: копии писем из переписки Клибанова А. И. с родственниками за 1932—1954 гг. Машинопись. 510 л.
- АРАН. Ф. 1908. Оп. 2.3. Д. 158. Документы о передаче личного архива Клибанова А. И. на хранение в Государственную библиотеку СССР им. В. И. Ленина; список художественных произведений из личной коллекции, переданной на постоянное хранение в [Русский музей]. 1994. 7 л.
- АРАН. Ф. 1908. Оп. 3.4. Д. 262. Документы Клибанова А. И. о содействии в переселении молоканских общин из Закавказья в Россию: прошения и обращения молокан; историческая справка о молоканах, подготовленная Клибановым А. И. на имя вице-президента РФ Рущкого А. В. Авторизованная машинопись. 1992. 8 л.
- ОР РГБ. Ф. 648. Оп. 39. Д. 1. Документы, связанные с работой Клибанова в секторе истории религии Института Истории АН СССР в 1940-е гг. и его арестом. 197 л.

Литература

- Вандалковская, М.* История исторической науки в творчестве А. И. Клибанова // Российская история. 2020. № 4. С. 205—213.
- Мень А.* О себе. М.: Жизнь с Богом, 2007. 304 с.
- В обманчивой тиши музеев. Магнитка дала «путевку в жизнь» одной из легенд Подмосковья // Магнитогорский рабочий. 2018. 4 авг. URL: <https://www.mr-info.ru/21519-v-obmanchivoj-tishi-muzeevmagnitka-dala-putevku-v-zhizn-odnoj-iz-legend-podmoskovja.html> (дата обращения: 21.11.2020).
- Поповский, М.* Русские мужики рассказывают... Последователи Л. Н. Толстого в Советском Союзе. London: Overseas publications interchange ltd., 1983.

²⁷ АРАН. Ф. 1908. Оп. 1. Д. 124. Л. 506.

²⁸ Там же. Л. 510.

Научное издание

**Исследования
по источниковедению
истории России до 1917 г.**

**Сборник статей к 110-летию
д.и.н. Александра Ильича КЛИБАНОВА**

*Утверждено к печати Ученым советом Института российской истории
Российской академии наук*

Редактор О.В. Мехоношина
Выпускающий редактор М.И. Былхова
Верстка Л.В. Лобанова

Подписано к печати 16.06.2022. Формат 60×84/16. Заказ №
Усл. печ. л. 31,5. Уч.-изд. л. 26,35.
Тираж 500 экз. (первый завод — 200 экз.)

Издательский центр Института российской истории РАН
117292, Москва, ул. Дм. Ульянова, 19

Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции
ОК-005-93, том 2; 953000 — книги, брошюры

Отпечатано в полном соответствии
с качеством предоставленного оригинал-макета
в Публичном акционерном обществе «Т8 Издательские Технологии»
109316, Мос ква, Волгоградский проспект, дом 42, корпус 5.
Тел.: 8 (495) 221–89–80

ISBN 978–5–8055–0409–0



9 785805 504090