

ВОЛГОГРАДСКАЯ ЕПАРХИЯ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

ВОЛГОГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

СРЕДНЕВЕКОВОЕ ПРАВОСЛАВИЕ ОТ ПРИХОДА ДО ПАТРИАРХАТА

Сборник научных статей

Выпуск 2

Волгоград 1998

ББК 86.372
С75

Редакционная коллегия:
Н.Д. Барабанов (отв. редактор),
И.О. Тюменцев (отв. секретарь)

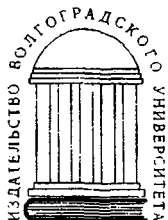
Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (грант РГНФ
95-06-17160)

С75 **Средневековое Православие от прихода до патриархата:**
Сборник научных статей. — Вып. 2. — Волгоград:
Издательство Волгоградского государственного
университета, 1998. — 336 с.
ISBN 5-85534-200-X

В сборник включены статьи, касающиеся различных
аспектов истории Православия в период средних веков. Внимание
авторов сосредоточено на византийских и русских источниках,
отражающих развитие и специфику религиозного сознания,
эволюцию литературы, повседневную жизнь Церкви и
политическую борьбу в иерархии.

Для широкого круга читателей.

ISBN 5-85534-200-X



© Издательство Волгоградского
государственного университета, 1998

ОТ СОСТАВИТЕЛЕЙ

Материалы сборника под разными углами зрения рассматривают важнейшие аспекты бытия Православия в Византии и на Руси. Господствующей темой является изучение приходского Православия и тесно связанной с ним народной религиозности. Хронологический диапазон затронутой проблематики не может быть замкнут в узкие рамки, причиной тому — длительное, устойчивое бытование верований, традиций и ритуалов, характеризующих религиозную повседневность греческого и русского народов. Тем не менее в качестве смыслового ядра выступает средневековая эпоха, до сих пор остающаяся в данном отношении наименее изученной. Авторами статей взяты разные сюжеты из жизни Православия: затронуты литургия и богословие, демонология и символика народных верований, эволюция церковной структуры и роль церкви в политической сфере. Созданная в итоге панорама открывает возможности для сопоставительного анализа духовных процессов в Византии и на Руси, историю которых невозможно представить без учета специфики народной религиозности.

Сборник статей является вторым выпуском серии совместных публикаций исследователей Византии и Руси, разрабатывающих тему специфики средневекового Православия. Его публикация стала возможной благодаря финансовой поддержке Российским гуманитарным научным фондом программы изучения приходского Православия, разработанной в Волгоградском государственном университете на совместном семинаре под руководством доцентов Н.Д. Барабанова и И.О. Тюменцева (грант РГНФ 95-06-17116).

СВЯТАЯ ЧАША В РАННЕХРИСТИАНСКОМ ЧИНОПОСЛЕДОВАНИИ ДОМАШНЕГО ПРИЧАЩЕНИЯ (С ПРИЛОЖЕНИЕМ ЗАМЕТКИ О КОПТСКОМ ЧИНЕ ИСПОЛНЕНИЯ ЧАШИ)

Несмотря на сохранившиеся в некоторых источниках прямые указания на то, что при домашнем причащении мирянами использовалась Святая Чаша, место Святой Чаши в чине домашнего самопричащения мирян остается спорным¹. Каким же образом миряне в домашних условиях освящали Чашу (ведь хранить освященную Чашу было бы и вовсе невозможно) и делали ли они это вообще? Достаточно симптоматично, что подобный вопрос даже не ставится в современном обобщающем труде по истории сохранения Святых Даров². Мы попытаемся разрешить эту проблему посредством нового прочтения одного текста, весьма древнего и хорошо известного, однако далеко не столь же хорошо понятого. Мы постараемся интерпретировать его в контексте нескольких литургических традиций—главным образом несторианской, сиро-яковитской и византийской, обращая особое внимание на канонические тексты и монашеские чинопоследования.

Речь идет о главе 38 (согласно реконструкции — дом Ботта) *Апостольского предания*, редакция которого традиционно приписывается св.Ипполиту Римскому (текст, во всяком случае, не позднее III в.)³: «<Calicem> in nomine enim d(e)i benedicens accepisti quasi antitypus sanguinis Christi...» Перевод: «<Чашу> убо, юже во Имя Божие благословляя приемлещи якоже вместообразное крови Христовы...» (греческий оригинал текста утрачен, но и остальные дошедшие версии, а именно саидская, бохайрская, арабская и эфиопская, имеют ту же самую форму глагола, 2-е лицо, хотя правило обращено к мирянину и говорит далее о том, чтобы в евхаристическую Чашу не попало ничего постороннего)⁴. «Вместообразное» повсюду в *Апостольском предании*, как и во многих других раннехристианских текстах,

означает Святые Дары не прежде, а именно после освящения. Итак, буквальный смысл процитированного отрывка состоит в том, что в нем подразумевается освящение Чаши самим мирянином посредством какого-то рода *благословения*⁵.

Прочитированный канон так никогда и не исчез из церковного законодательства, однако в позднейших редакциях он был переадресован к диакону или вообще клирикам⁶. Если буквальный смысл канона когда-либо соответствовал действительности церковной жизни, то это может быть доказано указанием на остатки подобной практики в более поздний период.

1. Христианское законодательство (Fiqh an-Naṣṣāniya) Ибн ат-Тайиба.

Монументальный свод несторианского канониста X в. Ибн ат-Тайиба, подобно многим другим каноническим памятникам, содержит парафраз главы 38 *Апостольского предания* в разделе V ii 14 (здесь говорится о сохранении Святых Даров, но лишь применительно к обязанностям клириков). В следующей главе (V ii 15) говорится об освящении Евхаристии. После некоторых предписаний, обращенных к священнику, говорится следующее⁷: «И если деревенские жители будут поститься⁸, то пусть (кто-либо) пойдет и знаменует⁹ Чашу (يأتي يرسم الآس) и преподаст (ее) им, и ее знаменование будет рукою благочестивого верного (ويؤن رسمه لها علي يد موعمن صالح)»¹⁰. Это не что иное, как описание чина освящения Чаши погружением в нее преждеосвященного Святого Хлеба (слишком буквальное понимание выражения «рукою» было бы вовсе абсурдно). Подобный чин хорошо известен в несторианской среде под названием *Знаменование Чаши* (это название—общее для всех сирийских чинов, аналогичных нашей литургии Преждеосвященных даров)¹¹. Остаются, однако, два существенных отличия: *Знаменование Чаши* может совершать только священник или диакон, тогда как в нашем случае прямо сказано, что и мирянин; в нашем случае нет никаких указаний на чинопоследование, которое содержало бы псалмопение и молитвы.

Учитывая контекст, в котором появляется только что разобранный правило (непосредственно после пересказа главы 38 *Апостольского предания*), мы должны будем считаться с предположением, что и оно может по-своему отражать

изначально предполагавшуюся в *Апостольском предании* практику.

2. Монашеские чинопоследования причащения.

Некоторые параллели только что рассмотренному несторианскому чину обнаруживаются у сиро-яковитов и у православных греков, однако только в монашеских чинопоследованиях.

2.1. Сиро-яковитский материал.

Согласно яковитскому каноническому праву, чинопоследование *Знаменования Чаши* в принципе может совершать только священник или диакон¹². Несмотря на это, один из документов, включенных в сиро-яковитский *Синодикон*, а именно каноническое послание *Иакова затворнику Фоме* (вероятно, VI в.), предоставляет такое же право затворникам. Им вменяется, однако, в обязанность осуществлять это чинопоследование без каждения и без молитвенного пения¹³. Последнее условие фактически означает, что данный чин освящения не является вовсе сирийским чином *Знаменования Чаши*, поскольку все подобные чины представляют собой весьма разработанные чинопоследования и обязательно содержат в качестве своей главной части молитву на освящение Чаши, вполне аналогичную молитве полной анафоры¹⁴. Впрочем, подобное ограничение совершенно естественно: непосвященный монах-затворник не мог бы произносить молитвы специфически иерейского содержания. Еще один яковитский канон (*Иакова Едесского*, VII в., цитируется у более позднего яковитского канониста *Бар-Гебрая*) подтверждает это следующим образом: «Не дозволяется диакону, аще будет знаменовати Чашу, рещи кую-либо молитву или хотя бы произнести что-либо, великое или малое»¹⁵. Общий вывод из рассмотренной яковитской практики должен быть следующим: помимо своей литургии *Преждеосвященных даров* (*Знаменования Чаши*), яковиты сохранили реликты иной практики, при которой Святая Чаша освящается без слов и без участия священника.

2.2. Византийская православная практика.

С византийской стороны мы имеем как литургические, так и канонические документы. Ни в одном из двух основных византийских обрядов—старом Константинопольском и Иерусалимском—чина знаменования Чаши в точном смысле слова

нет. Византийские чинопоследования литургии Преждеосвященных даров, равно как и чинопоследования внелитургического причащения, не содержат никакой специальной анафоры для освящения Чаши. Литургия Преждеосвященных даров представляет собой соединенный с вечерней торжественный чин освящения Чаши погружением в нее преждеосвященного агнца. Насколько можно судить по сохранившимся рукописям (а они сохранились начиная с VIII в.), это чинопоследование было всегда достаточно далеким от специфически монашеских служб¹⁶. Отсутствие в литургии Преждеосвященных даров анафоры для Чаши может быть древней особенностью (именно это я и надеюсь показать в настоящей работе), но все же эта литургия имеет слишком развитое чинопоследование, чтобы можно было ее непосредственно соотнести с изучаемыми нами краткими чинами. Скорее, сам факт абсолютного господства в обоих византийских обрядах практики освящения Чаши без произнесения каких-либо специальных слов будет иметь для нас косвенный интерес, ведь подобным же образом, без слов, происходит освящение Чаши и в изучаемых нами чинопоследованиях.

2.2.1. Литургические и канонические документы: *Житие* преп. Луки Юнейшего и цитирующие его позднейшие сборники.

Глава 42 *Жития* преп. Луки Юнейшего († 953), где говорится о чине самопричащения отшельников, к сожалению, оказалась забытой современными литургистами¹⁷. В ней содержится подробное изложение этого чина, вложенное в уста анонимного епископа. Цитируем собственно литургическую часть речи архиерея: «...поставь сосуд с преждеосвященными [дарами] (τιθένας τῶν προηγιασμένων τὸ οἶκος) на святой престол, если это в церкви, если же в келлии—то на очень чистую скамью. Затем, открыв крышку, положи на нее святые частицы (μερίδας) и, совершая каждение, пой изобразительные псалмы (τοὺς τῶν τυπικῶν ψαλμοῦς) или Трисвятое с *Верую*. Совершив три земных поклона, сложи руки и прими усты твоими честное Тело Христа Бога нашего, глаголя *Аминь*. Вместо евхаристического вина можешь пить чашу обычного вина, но эта Чаша больше не должна использоваться для других [нужд]...»¹⁸.

Формулировка относительно Чаши не содержит однозначного указания на то, считается ли она освященной

(что значит «вместо евхаристического вина» — это указание на освящение вина обычного или же на употребление суррогата?). Однако запрет использования ее для других нужд говорит о том, что когда-то существовала практика помещать в эту Чашу частицу или частицы освященного хлеба. Теоретически допустимо, что епископ уже не имел этого в виду, просто следовал в отношении Чаши сложившейся традиции (авторы более поздних средневековых сборников будут понимать дело именно так). Но для нас это неважно. Достаточно очевидно (и станет еще очевиднее из дальнейшего), что сакрализация Чаши не оказалась бы возможна, если бы хотя бы в более древние времена не предполагался контакт с нею освященного хлеба.

В поздней Византии и у славян рассмотренный текст превратился в канонический¹⁹. Это показывает авторитетность соответствующей монашеской традиции, что, в свою очередь, подразумевает нахождение источника этой традиции в каком-то центре литургической и аскетической жизни византийского мира.

На какую же традицию ориентировался анонимный епископ? Без сомнения, на палестинскую. Это подтверждается по меньшей мере одним литургическим документом.

2.2.2. Литургический формуляр: Часослов из монастыря преп. Саввы Освященного.

Чинопоследование, о котором пойдет речь, до сих пор сохраняется в Православной Церкви, хотя сам момент причащения из него окончательно исчез. Это тот вариант службы изобразительных псалмов, который служится только в Великом Посту. Он имеет особую структуру и сохраняет (только Великим Постом) свое исконное место — между IX часом и вечерней. Древняя его форма сохранилась в рукописи Sin. gr. 863 (IX в.)²⁰, где он имеет название *В причащение*. Имеется в виду чин ежедневного причащения братии, употреблявшийся в будние дни, когда полная литургия не служилась и когда все не вкушали до вечера. Изобразительные псалмы сокращены в нем до *Во царствии* (что, по всей видимости, меньше, чем в *Житии* преп. Луки, однако в точности равно современному великопостному чину изобразительных псалмов) с тропарями *Лик небесный* (о которых нет речи в *Житии*, но которые также сохраняются поныне), затем следуют *Слава* и *Верую* (очевидно, имеется в виду Символ веры со *Славой: и ныне* в качестве вступительной формулы, как это

встречается и в современных чинах; это не противоречит и чинопоследованию *Жития*), затем — *Отче наш* (что весьма естественно перед причастием, соответствует современному чину изобразительных псалмов, но почему-то не упоминается в *Житии*—не потому ли, что само собой разумеется?) и, наконец, *Господи помилуй* трижды (ср. в *Житии* три земных поклона; более чем вероятно, что и в данном случае троекратное *Господи помилуй* имеется в виду с поклонами; так, троекратный земной поклон сохраняется в современной литургии Преждеосвященных даров после Великого Входа, где он соединяется с молитвой св.Ефрема Сирина...). Далее, перед самым причащением, следуют *Един свят* (ср. Трисвятое в чине *Жития*; возможно, в Часослове здесь сказывается влияние чинопоследований полных литургий) и причастен (Пс. 33, 9 с *аллилуиа*). Последнего элемента нет ни в рассказе *Жития*, ни в современном чине изобразительных псалмов, но зато именно в этом месте он встречается на литургии Преждеосвященных даров. Несмотря на уже прозвучавший обычный конец причастна (*аллилуиа*), Часослов указывает далее еще два стиха из того же псалма (Пс. 33, 2—3) со *Славой* (очевидно, *Славой: и ныне*), что сближает его с современной (но тоже древней) практикой вычитывания или пения полного Пс. 33 после полных литургий и великопостной вечерни (в последнем случае этот псалом—едва ли не остаток литургии Преждеосвященных даров, когда-то служившейся Великим Постом каждый будний день). Подобно почти всем средневековым литургическим документам, включая и *Житие* св.Луки, Часослов не имеет рубрик, указывающих момент и точный способ соединения видов. Есть все основания предполагать, что в отшельническом чине самопричащения, не отличающемся принципиально от чина общежительных монастырей, изложенного в Часослове, соединение видов совершалось в основном так же. В обоих чинах не предусматривается никакой молитвы над Чашей, и это может соответствовать только одному способу ее освящения—соединением с преждеосвященным агнцем²¹.

2.3. Выводы относительно способа освящения вина.

Почти все основные моменты чинопоследования, описанного в *Житии*, присутствуют и в чине палестинского Часослова. В то же время оба названных чина весьма резко отличаются от чинов литургии Преждеосвященных даров; уже

сам факт, что последняя служится *после* вечерни, составляет коренное различие²². Нам остается заключить, что чин савваитского Часослова и чин *Жития* св.Луки суть разные стадии развития одного и того же монашеского чина причащения без священника.

Более ранняя стадия этого чина засвидетельствована в рассмотренных выше яковитских документах — освящение погружением освященного хлеба в Чашу с обычным вином без произнесения каких бы то ни было слов и без предшествующего псалмопения и каждения. С несторианской стороны именно такой чин засвидетельствован для совершения его простыми мирянами, хотя и лишь в сельских условиях (очевидно, когда поблизости нет церкви). Несторианское правило изложено в ближайшем соседстве с пересказом того правила из *Апостольского предания*, с которого мы начали все это исследование. Все это приводит к выводу о том, что наша первоначальная гипотеза о правомерности буквального истолкования этого правила справедлива. *Еще в III в. сохранялся обычай домашнего самопричащения мирян под обоими видами, для чего совершалось освящение Чаши погружением в нее преждеосвященного хлеба.*

В предпринятом только что исследовании литургической практики разных конфессий предполагалось, что они имеют общее происхождение. Сравнительно-исторические исследования подобного рода всегда бывают тем более надежны, чем более широкая база привлекается для сравнения. Поэтому обратимся к еще одной линии исторического развития—истории освящения евхаристической Чаши как таковой.

3. Освящение Чаши погружением преждеосвященного агнца.

В названии сирийского чина «Знаменованье Чаши» идея освящения Чаши выражается непосредственно. *Житие* св. Луки как будто подтверждает распространенность именно такого понимания дела. Но имеются и более прямые свидетельства.

Одно из них происходит с латинского Запада (Альзас, вторая пол. IX в.). Непосредственно перед смертью св.Одила должна принять *viaticus* (букв. «напутствие»—обычное название последнего причастия)²³. Но она умирает в женском монастыре, где нет священника, как и вообще лиц мужского пола. К тому же сестрам приходится торопиться: времени служить мессе не осталось. Все

эти обстоятельства не помешали ей причаститься: «Повелев принести себе чашу, в которой находились Тело и Кровь Господни, она приняла ее собственными руками и, получив святое причастие, на виду у всех предала дух. Сама же чаша в том монастыре в память одного достопримечательного дела²⁴ до сих пор пребывает»²⁵. Как заметил монс. Андрё, «святая Одила принимает священный сосуд в собственные руки и причащается, по-видимому, таким же образом, как священник в алтаре...»²⁶. Допустить возможность хранения Чаши с Кровью Христовой в течение долгого времени едва ли возможно (о подобной практике не известно ни на Западе, ни на Востоке). Еще более сомнительно, чтобы сестры могли в дальнейшем оставить без употребления евхаристический потир из церкви их монастыря—как было бы в том случае, если бы св.Одиль дала бы в руки потир. Единственная возможная интерпретация данного рассказа заключается в том, что сестры дали св.Одиль обычную чашу, которая освятилась вследствие освящения в ней вина погружением преждеосвященного хлеба. После этого Чаша стала негодна для обычного применения, но и для обыкновенного служения литургии в церкви она не подходила по своему виду.

3.1. Два чина *Исполнения Чаши*: коптский и мелькитский.

Еще более эксплицитные свидетельства аналогичного способа освящения Чаши мы находим на христианском Востоке. Прежде всего это коптский чин «Исполнения Чаши, если с ней случится нечто неподобающее»; в современном употреблении этот чин применяется для повторного освящения Чаши после какого-либо осквернения или реставрации²⁷. В средневековой коптской практике область его применения была шире и включала освящение дополнительной чаши на полной литургии в случае большого числа причастников²⁸. Чин в целом весьма похож на сирийские *Знаменования Чаши* и, подобно им, содержит молитву с эпиклезой.

Как отмечает издатель, «наиболее интересную особенность этой службы составляет молитва для ‘Освящения’ вина» [р. 77. Ср.: р. 81—82 (коптский текст), 87 (англ. пер.)]. Происхождение этой молитвы никогда не исследовалось. Мы, однако, можем указать очень близкую к ней параллель—молитву из арабской рукописи XV (?) в. [*Cod. Berol. syr.* 317 (*Sachau* 58)] мелькитского происхождения, изданной Георгом Графом²⁹. Молитва здесь

приводится вне какого-либо чинопоследования, но под хорошо известным византийским названием: «Молитва (или служба) литургии преждеосвященных даров» (صلاة لقربان تقدم تقديسه)³⁰. Ниже мы помещаем, в переводах издателей, оба сопоставляемых текста (для русского читателя прибавляю от себя перевод на славянский с арабского; эта версия молитвы чуть лучше, как будет видно ниже, сохраняет исконный текст и от коптской отличается крайне мало).

Коптская версия³¹

Master, Lord Jesus Christ, the *Only-Begotten* and *Word of God* the Father, who took *Flesh* for our sake, without corruption, who accepted suffering in the *flesh* of His own will, being impassible as God; who hath given to us from His immaculate side a spring of life. We beseech and pray Thy *Goodness*, Lover of Man, [*variant lection add send Thy Holy Spirit upon*³²] for the mixture which is in this Chalice. Bless it, *Sanctify* it, manifest it as Thy Holy Blood through Thy Holy Life-giving *Body*. Which is already sanctified and perfected, *so that* It may be on with It (the *Body*), *in order that* all who shall partake of It may be [*var. add all*] purified in their *souls*, and their *bodies* and their *spirits*, (and) may be made worthy of the forgiveness of their sins (and) may glorify Thy Holy Name with Thy *Good* [*var. unbegotten*] Father, and the Holy Life-giving *Spirit*³³.

Арабская версия

O Einegeborener des Vaters, Jesus Christus, unser Gott, o (Du) der für uns Mensch geworden ist ohne Veränderung, o Wort Gottes, der aus Gehorsam im Fleische gelitten hat und leidenslos geblieben ist, da er Gott ist, o (Du) der uns ein makelloses Geschlecht geschenkt hat, Quelle unseres Lebens! Wir bitten und erlehen von Dir, o Liebhaber der Menschen, sende Deinen Heiligen Geist über uns und über diesen gemischten Kelch und mache ihn zu einem geheiligten Blute von Dir wegen dieses Deines lebendigmachenden Leibes, dessen Heiligung und Vollendung vorausgegangen ist, aut daß ein jeder, der von ihm empfängt, geheiligt werde an Seele und Leib und Verzeihung der Sünden erlange, damit er Deinen heiligen, lobreichen Namen preise samt dem Vater und dem Heiligen Geiste jetzt und immer und in Ewigkeit. Amen.

даже вполне яковитская молитва *Знаменования Чаши*, приписываемая св.Иоанну Златоусту) и, по всей вероятности, ранее разделения яковитского и византийского (палестинского) обрядов, т. е. в VI в. В качестве альтернативы такому предположению можно было бы атрибутировать нашу арабскую молитву периода монофелитской унии, который для Сирии продолжался до конца VIII или начала IX в. Как бы то ни было, сама идея подобного чинопоследования (включающего молитву с эпиклезой) должна быть весьма древней, предшествующей отделению несториан. Вероятно, она сирийского происхождения. Этот вопрос должен быть изучен в контексте общей истории анафор и в особенности эпиклез, как содержащих, так и не содержащих специальные формулы для благословения Чаши.

Практика освящения Чаши без произнесения каких-либо слов является общим источником различных чинопоследований освящения Чаши посредством погружения агнца. Даже в литургической практике Сирии особая священническая молитва над Чашей — не более чем прибавление, для акта освящения необязательное, как это видно из факта параллельного существования в Сирии других практик. За пределами же сирийского мира роль священника (при служении литургии Преждеосвященных даров или при причащении болящих) еще менее заметна: он не делает ничего такого, чего, при известных условиях, не могли бы делать монахи или миряне. Нам остается повторить сделанный ранее вывод о том, что подобная практика освящения Чаши восходит к первохристианским временам.

Особо примечательной чертой рассматриваемых чинопоследований является освящение не только содержимого Чаши, но и ее самой: она превращается в священный сосуд даже в том случае, если прежде была сосудом обыкновенным. Следы этого воззрения мы встретили почти повсюду в христианском мире—на латинском Западе, в Сирии (сирийский материал дошел до нас через коптский и мелькитский арабский) и в Византии. Представление о полном освящении Чаши, включая ее самое, также следует возвести к оригинальной раннехристианской практике.

Теперь наше исследование подошло к тому пункту, когда требуется обсудить вопрос о датировке и происхождении самой реконструируемой раннехристианской практики. К сожалению,

рамки статьи не позволяют сделать это с учетом раннехристианских представлений о значении евхаристической Чаши³⁸. Тем не менее у нас есть возможность хотя бы кратко обрисовать путь развития практики домашнего причащения.

4. Раннехристианская или дохристианская? Некоторые соображения для будущего исследования.

В заключительном разделе нашей работы мы хотели бы вписать выводы только что предпринятого историко-литургического исследования в контекст современных представлений о мессианских общинах эпохи перехода от Ветхого Завета к Новому. Разумеется, мы сможем сделать это только в самой общей форме.

Предыстория Евхаристии в Ветхозаветной Церкви остается почти неизвестной, и новый уровень понимания религиозной жизни иудейского мира новозаветной эпохи, к которому подошла наука в последние десятилетия, заставил лишь дать себе отчет в том, насколько мы в действительности далеки от решения подобных проблем. Для более частного вопроса, предыстории чина ежедневного домашнего причащения, особое значение имеет один аспект христианского учения о Евхаристии — пребывание божественного Мессии в виде хлеба. Сегодня, благодаря исследованиям предхристианской палестинской традиции, мы можем быть уверены, что учение о Евхаристии как Хлебе Небесном, представляющем божественного Мессию, восходит к дохристианским временам³⁹.

Это дохристианское воззрение отразилось в учении одной из конкурировавших с христианством сект, литургическая традиция которой имеет общие корни с христианской и поэтому может дать полезный материал для сравнительно-исторического исследования. Речь идет о мандеях и, точнее, об их чине причащения *пихте* (*pihta*—белый хлеб) и *мамбухе* (*tambuha* в новейшей практике — вода, но, как показывает историческое исследование, когда-то это было вино, смешанное с водой)⁴⁰. Это причащение совершается по праздникам, по воскресным дням (которые и у мандеев почитаются вместо иудейских суббот), а также и дома (вероятно, когда-то оно совершалось ежедневно). Одна из целей этого причащения—оставление грехов, что совпадает с важнейшей целью и христианской Евхаристии. Литургические формулы подобных чинопоследований

(например, серия гимнов, начинающихся словами «Аз есмь белая пихта...») весьма близки к Ин. 6 (*Аз есмь хлеб, спешдый с небесе...* и т.д.)⁴¹. Эти и другие данные представляют мандейский чин причастия весьма близким к христианскому; примечательно, что и самим мандеям этот взгляд не был чужд⁴². Возможность взаимовлияния между обеими традициями в области богослужения представляется, согласно современным воззрениям, маловероятной. Обе традиции восходят приблизительно к одной эпохе и к близкой культурной среде. Вполне очевидно, что наличие мандейской параллели служит одним из доводов в пользу дохристианского происхождения чина Евхаристии как такового. Но в данном случае нас больше интересует другое — довод в пользу предхристианского происхождения обычая ежедневного причащения на дому (т.к. и эта особенность присутствует в мандейской традиции).

Принимая в качестве рабочей гипотезы предположение о том, что ежедневное причащение Небесным Хлебом восходит к предхристианскому обряду, мы должны будем обратить внимание на еще одну раннехристианскую литургическую практику, первоначальный смысл которой был в значительной степени прояснен исследованиями последних лет, — чтение молитвы *Отче наш*. Вполне достоверно, что прошение ежедневного хлеба прямо связано с Исходом и с манной (*хлебом небесным*, Пс. 77, 24—25, по преимуществу). В молитве испрашивается ежедневная манна, которой Господь питает народ Божий во время Исхода, т. е. в данном случае — Нового Исхода и Нового Завета⁴³. Исконный смысл малопонятного по-гречески выражения «насущенный» (ἐπιούσιον) должен быть связан именно с количеством манны, ежедневной порции которой хватало как раз на сутки⁴⁴. *Молитва, преподанная Господом*⁴⁵ еще прежде установления Евхаристии, уже включала прошение о ежедневном причащении. Если Святые Тайны суть манна сокровенная (Апок. 2, 17), подаваемая верным в мессианские времена Самим Мессией, то мы должны причащаться ей ежедневно.

Атрибуция обычая ежедневного причащения подобной общине снимает целый ряд вопросов. Так, не имеет смысла спрашивать о том, как могло возникнуть причащение вне евхаристического собрания и помимо особых праздничных календарных дат: община Нового Исхода есть постоянное

собрание и вечный Пир Царствия⁴⁶.

Тем не менее наличие в этом чине причащения Чаши представляет собой для историка особую и едва ли не наиболее трудноразрешимую проблему (ведь в первом Исходе никакой чаши не было!). Полный ответ на этот вопрос можно будет дать в контексте по возможности всестороннего изучения предхристианских традиций, связанных с Храмом и, главным образом, Ковчегом Завета с его содержимым. В настоящем же случае ограничимся ответом предварительным.

Манна мессианских времен не падает прямо на землю. Она возвращается вместе с Ковчегом (с которым вместе в свое время исчезла еще перед разрушением первого Храма) и именно в момент эсхатологического Дня Очищения (Yom Kippur)⁴⁷. Еще в предхристианское время жертвенную кровь, очищающую грехи, стали представлять как «кровь от дерева [лозного]». Так должно было возникнуть объединение *манны сокровенных* и крови Очищилища мессианских времен. Но Очищилище мессианской эпохи—это и есть Чаша.

* * *

Резюме. Раннехристианский чин домашнего причащения был таинством, аналогичным более поздним чинопоследованиям литургии Преждеосвященных даров. Его важнейшим элементом было освящение вина посредством погружения преждеосвященного Святого Хлеба. Сосуд, использовавшийся для этого действия, считался священным. Весь этот чин в целом восходит к первохристианским и дохристианским мессианским общинам, рассматривавшим себя как непрестанную вечерю Мессии внутри истинного Святилища и в то же время как стан истинного Израиля во время Нового Исхода. Молитва Господня может иметь самое непосредственное отношение к подобному предхристианскому чинопоследованию.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Молитва на освящение Чаши из анафоры чина
Знаменования Чаши св. Иоанна Златоуста
(перевод с сирийского)⁴⁸

(Священник:)

Боже Отче, Иже ради Твоего человеколюбия и спасения Сына единородного Твоего послал еси в мир и вочеловечением

Его божественным ны, языки, блуднии сыны Твои Боже, благодатию воззвал и призвал еси, и причастницы таин сих святых показал еси. Сам Господи Боже всяческих и Царю славы, благослови и освяти, соверши и исполни⁴⁹ Чашу сию, яже из вина и воды срастворенную и предложенную на жертвеннице сием таинственнем. И соедини ю животворящему Телу едиnorodного Сына Твоего действием Духа Твоего Святаго. И сотвори ю Кровь животворящую, Кровь избавительную душам и телесем, во еже быти ей нам и всем, от нея приемлющим, во оставление долгов⁵⁰ и в прощение согрешений.

Благодатию и любовию и человеколюбием едиnorodного Сына Твоего, о Нем же и с Ним же Тебе подобает слава и честь и держава, со Духом Твоим Святым, ныне [и присно и во веки веков].

(Людие:)

Аминь.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Среди многочисленных упоминаний о домашнем самопричащении древних христиан есть небольшое число таких, где прямо сказано о причащении под обоими видами. Это приводит к трудному вопросу: могла ли храниться дома также и Чаша со Святой Кровью? Некоторые литургисты отвечали на этот вопрос положительно (например: Карабинов И.А. *Святая Чаша на литургии преждеосвященных даров. Христианское Чтение* (1915). С. 737—753, 953—964, особ. 743; Connolly R.H. *The so-called Egyptian Church Order and Derived Documents*. Cambridge, 1916. (*Texts and Studies*, VIII, 4). P. 81. № 1), хотя их точка зрения никогда не подтверждалась ни текстами, ни археологическими данными. Альтернативная гипотеза состоит в том, что Чашу не хранили, но освящали посредством хранившегося дома Святого Хлеба, наподобие позднейшей литургии Преждеосвященных даров (см., напр.: Duchesne L. *Origines du culte chrétien. Études sur la liturgie latine avant Charlemagne*. Paris, 1898. P. 239). Нижеследующие рассуждения имеют целью доказать последнюю гипотезу строго — настолько строго, насколько это позволяют методы сравнительно-исторической литургики. Я в особенности постараюсь обосновать

одно утверждение монс. Дюшена: «*La communion à domicile... fut maintenue, après la paix de l'Église, pour les solitaires, les monastères dépourvus de prêtres, et, en général, pour les personnes qui se trouvaient trop éloignées de l'église*» (ibid., n. 1). В указанных случаях сохранялся не только обычай причащения без священника как таковой, но и основные черты соответствующего древнего чинопоследования. Несколько слов о новейшей (очень скудной) литературе, касающейся домашнего причащения из Чаши. Статья Dulière W. *Un problème à résoudre: l'acception du sang eucharistique par les premiers chrétiens juifs* (*Studia Theologica*, 20 (1966), p. 62—93) посвящена проблеме происхождения самой идеи очищения грехов посредством питья (а не окропления) жертвенной крови — в очевидном противоречии с ветхозаветными запретами на употребление в пищу крови. Автор пытается обосновать неиудейское и даже языческое происхождение подобной практики, но сегодня его аргументация безнадежно устарела (так, например, он вовсе не учитывает «интертестаментарный» материал). Первое упоминание вина как входящего в пасхальную трапезу наряду с агнцем мы встречаем в Книге Юбилеев (49, 6): «И весь Израиль вкушал плоть пасхального агнца и пил вино...». Причем вину в данном случае присваивалось очищение грехов (Lebeau P. *Le vin nouveau du Royaume. Étude exégétique sur la Parole eschatologique de Jésus à la Cène*. Paris; Bruges, 1966. P. 43). Обращает на себя внимание факт, что речь идет о «плоти» и «вине», в чем виден намек на вино как субститут крови. За этим стоит мощная предхристианская традиция ветхозаветной Церкви, согласно которой мессиянская эпоха будет отмечена предложением вина в кровь. О ней см. в: Лурье В.М. *Чаша Соломона и Скиния в Сионе* (в печати). Во всяком случае ясно, что идея очищения грехов посредством питья вина, символически представляющего кровь, должна иметь иудейское происхождение. Мне осталась недоступной статья Betz J. *Der Abendmahlskelch im Judentum* (*FS K. Adam*. Berlin, 1952. S. 109—137). Насколько мне известно, она не содержит никаких определенных выводов относительно Чаши при домашнем причащении. См. также след. примечание.

2. Nußbaum O. *Die Aufbewahrung der Eucharistie (Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums, 29)*. Bonn, 1979.

3. В данном случае неважно, насколько св. Ипполит был

причастен лично к составлению данного правила. Его текст, во всяком случае, датируется III в., а практика, которая имеется в нем в виду, должна быть еще более ранней. Относительно истории редакций Апостольского предания см.: Brent A. *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century. Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop. (Supplements to Vigiliae Christianae, 31). Leiden, 1995.*

4. Botte B. *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstruction. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 39). Münster; Westfalen, 1963. P. 84.*

5. Буквальный смысл фразы очевиден, но трудности интерпретации, им вызванные, кажутся некоторым переводчикам столь значительными, что они предпочитают «исправлять» на свой страх и риск: «*Wenn du den Kelch im Namen Gottes gesegnet hast...*» вместо «*Wenn du Kelch im Namen Gottes segnest...*» (Till W., Leipoldt J. *Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts. (Texte und Untersuchungen..., 58). Berlin, 1954. S. 33, XXII).*

6. От так называемых Правил Ипполита (ок. 340 г.; Coquin R.-G. *Les Canons d'Hippolyte. Éd. critique de la version arabe, introd. et trad. française // Patrologia Orientalis. 1966. V. 31. F. 2. P. 398[130]—401[133]*) до Известия учительного славянского Службеника Петра Могилы (XVII в.) и современного славянского Службеника.

7. Даем собственный перевод по изд.: Hoenerbach W., Spies O. *Ibn at-Taiyib, Fiqh an-Nasrāniya «Das Recht der Christenheit». I. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 161, Ar 16). 1956. P. 94. Ср. немецкий пер.: Ibid. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 162, Ar 17). P. 97—98.*

8. У несториан пост является абсолютно необходимым компонентом подготовки к причастию. Поэтому в данном случае «поститься» означает просто «готовиться к причастию».

9. Применительно к Чаше термины «знаменованье» и «знаменованье» означают «освящение». Эта терминология является общей для всех сирийских обрядов, как на сирийском, так и на арабском языках. Происхождение этой терминологии раннехристианское, как можно видеть хотя бы из приведенной цитаты из Апостольского предания св. Ипполита.

10. Немецкий перевод содержит существенные (для нас) неточности: «*Wenn die Bewohner des Dorfes (gerade) fasten, geht er*

[Кто? Переводчик думает, что речь все еще идет о священнике. Но в арабском субъект предложения не указан (за исключением формы глагола — ед. число муж. рода); о ком идет речь, будет понятно из дальнейшего] *hin, macht das Kreuzzeichen über den Kelch und spendet (ihn) ihnen; seine Bezeichnung des Kelches mit dem Kreuz geschieht im Beisein* [?! «В присутствии» вместо «рукою», т. е. «посредством»; перевод неверный] *eines frommen Gläubigen. Ist aber kein Priester in der Nähe, so nimmt er ein wenig aus dem zur Messe bestimmten Brotteig heraus, tut dies in einem Sauerteig und bewahrt dieses Brot, damit es gebacken und konsekriert wird, dann Verteilt er es nach Art der Kommunion, verteilt es aber erst, nachdem jener Sauerteig konsekriert ist». Я процитировал текст в немецком переводе чуть полнее, чем в русском. Заключительные слова имеют в виду сохранившуюся только у несториан (но и у них не всегда осмыслявшуюся одинаково) практику освящения евхаристического хлеба посредством закваски (закваской служит точно такой же хлеб, а не дрожжи, но только ранее освященный). Упоминание этого обычая в данном контексте имеет самостоятельный интерес, но мы сейчас обращаем на это внимание только как на дополнительное указание на отсутствие священника.*

11. Codrington W.H. *The Syrian Liturgies of the Presanctified* // *Journal of Theological Studies*. 1903. № 4. P. 69—82; 1904. № 5. P. 369—377, 535—545, особ. третья часть статьи.

12. Codrington W.H. *Op. cit.* (вторая часть).

13. Voöbus A. *The Synodicon in the West Syrian Tradition*. I. (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 367—368, Syr 161—162). 1975. P. 226 (текст), 210 (пер.).

14. Codrington W.H. *Op. cit.* (первая часть — анафора Сесура); Rajji M. *Une anaphore syriaque de Sévère pour la messe des Présanctifiés* // *Revue de l'Orient Chrétien*. 1918—1919. № 21. P. 25—39 (более ранняя редакция той же анафоры); другое чинопоследование, переведенное с греч.: Codrington W.H. *Liturgia Praesanctificatorum syriaca S. Iohannis Chrysostomi* // *Хрисостомикá. Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo, a cura del Comitato per il XV^o centenario della sua morte*. Roma, 1908. P. 719—729 (см. перевод главной молитвы этой анафоры в Приложении к настоящей статье). Имеется также чин Знаменования Чаши св. Василия Великого (опубликована только схема: Codrington W.H. *The Syrian Liturgies...* P. 82). У маронитов подобное чинопоследование составлено на основе

их III анафоры Петра путем замены двух молитв другими молитвами, составленными, как полагал Кодрингтон, на основе молитв освящения Чаши из чинов Василия и Севира (Codrington W.H. *The Syrian Liturgies...* P. 71). Относительно чина Знаменования Чаши у мелькитов см. ниже, раздел 3.1).

15. Цит. по: Codrington W.H. *The Syrian Liturgies...* P. 370; ср. его англ. пер.: *Ibid.* P. 371.

16. Основная библиография по литургии Преждеосвященных даров Константинопольского обряда (обычно называлась литургией Преждеосвященных даров Василия Великого; с XV в. по неизвестной причине переатрибутируется св. Григорию Двоеслову): Arranz M. *La Liturgie des Présanctifiés de l'ancien Euchologe byzantin* // *Orientalia Christiana Periodica*. 1981. V. 47. P. 332—388. О современной теории относительно ее происхождения см.: Winkler G. *Der geschichtliche Hintergrund des Präsanctifikatenvesper* // *Oriens Christianus*. 1972. V. 56. P. 184—206 (однако собственно о способе освящения Чаши здесь речи нет). О литургии Преждеосвященных даров Иерусалимского обряда (литургия Преждеосвященных даров ап. Иакова) см. ниже. Для читателей, менее знакомых с историей литургии Преждеосвященных даров, упомянутая выше статья Карабинова (прим. 1) может послужить очень полезным введением. В частности, там приводятся многочисленные свидетельства святых Отцов об освящении Чаши на этой литургии посредством погружения в нее освященного Хлеба и, что не менее важно, прослеживается история проникновения в русскую церковную практику противоположного мнения и вызванных им искажений в служении этой литургии. За пределами Русской Церкви подобных искажений не было и нет: Чаша на литургии Преждеосвященных даров занимает в точности то же место, что и на полной литургии, и Святой Кровью из нее точно так же причащают младенцев. Слова, произносимые священником при погружении освященного агнца в Чашу, исторически не были точно фиксированы и никогда и нигде не имели характера анафоры.

17. Мы будем пользоваться новым изданием с англ. пер. и научным комментарием (хотя имеется и критич. изд.): Connor C.L., Connor W.R. *The Life and Miracles of Saint Luke of Steiris. Text, Translation and Commentary*. (The Archbishop Iakovos Library of Ecclesiastical and Historical Sources, 18). Brookline (Mass.), 1994. P. 62—63 (текст/пер.), 161 (комм.). А. Каждан в своей заметке

«*The Hermits of around 900 and the Problem of the Liturgy*» (Kazhdan A. *Hagiographical Notes // Byzantinische Zeitschrift*. 1985. Bd. 78. P. 49—55, особ. 53—55) рассматривает данный текст, но под другим углом зрения; см. одну важную поправку к его выводам в указанном комментарии.

18. Именно «нужд», а не «лица», как переведено на английский. В греческом: *Τὸ μέντοι ποτήριον εἰς χρεῖαν ἑτέρου τὸ μετὰ ταῦτα οὐ κοινωθήσεται...* Запрет передачи другому лицу едва ли имел бы в данном случае смысл, тогда как запрет на «профанизацию» является традиционным; см. ниже, раздел 3.

19. Относительно истории самостоятельного бытования данного раздела Жития в различных канонических и литургических сборниках на греч. и особ. на слав. языках сохраняет значение: Алмазов А. Тайная исповедь в Православной восточной церкви. Опыт внешней истории. Исследование преимущественно по рукописям. Одесса, 1894 [репринт: М., 1995]. Т. II. С. 116—118 (список греч. ркп., все канонические, и издание по одной из них: с. 188, прим. 54), 119 (относит. сходного по содержанию, но более краткого предписания св. Симеона Солунского, Диалог во Христе, 32), 120—126 (относит. разных славянских редакций; ср. особ. с. 121: значение того факта, что текст включался в Следованную Псалтирь — основную книгу келейного и вообще монашеского богослужения); Т. III. С. 26—28 (второй пагинации; публикация некоторых текстов на славянском). Собранные здесь данные показывают достаточно ясно, что рассматриваемые чинопоследования составляли когда-то нормальную часть монашеской жизни. Ср. ниже, след. раздел, Алмазов приводит также (там же) обширный славянский материал по внелитургическому причащению больных, чин которого весьма близок к рассматриваемым монашеским чином самопричащения (ср. ниже, раздел 3, латинское «досье», собранное монс. Андрьё). Последние чины имеют, однако, лишь второстепенное значение для нашего исследования, поскольку причащение больных обычно осуществлялось клириками.

20. Mateos J. *Un Horologion inédit de Saint-Sabbas. Le Codex sinaïtique grec 863 (IXe siècle) // Mélanges Eugène Tisserant. III. (Studi e Testi, 223). Città del Vaticano, 1964. P. 47—76, особ. (для данного чина) 55—56 (текст), 64—68 (исследование). В серии Sources chrétiennes готовится новое издание этой рукописи вместе с еще*

одной (синайской же), до сих пор не издававшейся.

21. Однако некоторые из собранных у Алмазова славянских материалов, равно как и описание св. Симеона Солунского, показывают, что в позднейшую эпоху (к которой относятся все эти свидетельства) соединение видов было из данного чинопоследования исключено и заменено питием смешенного с водой вина после причащения. Альтернативная этому поздняя практика, засвидетельствованная в одном (старообрядческом?) славянском формуляре XVII в. (Алмазов А. Указ. соч. Т. III. С. 26), предполагает, что для «соединения видов» употребляется вода. Видно, что в данном случае реальный смысл чинопоследования уже забыт — что и не удивительно в эпоху Петра Могилы, который кодифицирует искаженную редакцию литургии Преждеосвященных даров (считая, будто на этой литургии освящения Чаши не происходит). Подробно «история идей», приведших к этому, до сих пор не исправленному, искажению чинопоследования и смысла литургии, прослежена Карабиновым (см. выше, прим. 1).

22. От оригинального Иерусалимского чина литургии Преждеосвященных даров сохранились по-гречески только фрагменты, но ее полный текст дошел на грузинском: *Tarchnišvili M. Liturgiae ibericae antiquiores. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 122—123, Iber 1—2). 1950. P. 93—101 (текст), 71—77 (пер.)*. Здесь чинопоследование издано, но не идентифицировано. По идентификации, другим груз. рукописям, полной библиографии и происхождению литургии см.: *Jacob A. Une version géorgienne inédite de la liturgie de Saint Jean Chrysostome // Le Muséon. 1964. V. 77. P. 65—119, особ. 70—72*. Оба греческих византийских чина литургии Преждеосвященных даров, как Василия Великого (= Григория Двоеслова), так и апостола Иакова, были отнесены к вечерне и включали характерные особенности соборного богослужения. Мне не кажется, что происхождение этих чинопоследований достаточно выяснено (несмотря даже на труд Г. Винклер), но, как бы то ни было, они не могли развиваться непосредственно из последований самопричащения.

23. См. исследование о *viaticus* в: *Nußbaum O. Die Aufbewahrung der Eucharistie. S. 63—101*.

24. Имеется в виду посещение св. Одилой Рая, имевшее место непосредственно перед настоящей сценой.

25. Цит. по обширному «досье» (преимущественно по

латинским источникам), составленному монс. Андрьё: *Andrieu M. Immixtio et consecratio. La consécration par contact dans les documents liturgiques du Moyen Âge // Revue des Sciences Religieuses. 1922. № 2. P. 428—446; 1923. № 3. P. 24—61, 149—182, 433—471; 1924. № 4. P. 65—96, 265—295, 454—484; особ. 1924. № 4. P. 459—460, цит. на с. 460. Отдельное издание этого труда (в серии *Bibl. de l'Institut de droit canonique de l'Univ. de Strasbourg. Paris, 1924. T. 2*) мне недоступно.*

26. *Ibid.* P. 460.

27. См. англ. пер. и комментарий в: *Khs-Burmester O.H.E. The Egyptian or Coptic Church. Her Liturgical Services and the Rites and Ceremonies Observed in Administration of Her Sacraments. (Publications de la Société d'archéologie copte. Textes et Documents). Le Caire, 1967. P. 88—90. Издание, основанное на нескольких рукописях, коптских и арабских, а также англ. пер.: I. H. Al-Maṣrī. The Rite of the Filling of the Chalice // Bulletin de la Société d'archéologie copte. 1940. V. 6. P. 77—90 (цит. ниже с указ. только страницы).*

28. Как это отмечено в одном (неопубликованном) труде Ибн Саббы: *Kussaim S. Contribution à l'étude du Moyen Arabe des Coptes. L'adverbe ḥāṣṣatan chez Ibn Sabbāʿ // Le Muséon. 1967. V. 80. P. 153—209, особ. 173—178.*

29. *Graf G. Konsekration außerhalb der Messe. Ein arabisches Gebetsformular mitgeteilt und liturgiegeschichtlich erläutert // Oriens Christianus. 1916. V. 16. P. 44—48, особ. 44 (текст), 44—45 (нем. пер.).*

30. Это более точно, чем «*Gebet für eine Hostie, deren Konsekration bereits vorausgegangen ist*», как перевел Граф (S. 45).

31. Курсивом выделены греческие слова.

32. Современный издатель считает это добавление интерполяцией, внесенной коптским униатским издателем R. aḏ-Ṭākhī из богословских соображений (S. 78), однако наличие этого чтения и в арабском тексте показывает его древность.

33. За этим следует вводная формула к молитве Отче наш.

34. Это вполне обычно для истории литургических текстов у сирийцев-мелькитов. Несмотря на мое несогласие с мнением Графа, будто данная молитва заимствована мелькитами у сирийцев-яковитов (ср.: *op. cit.*, p. 48), само предположение о сирийском оригинале арабского текста кажется мне оправданным.

Так, например, *وحيد* (букв. «единственный») вместо *Μονογενής* (букв. «единородный»), сохраненный в коптском, может быть особенностью сирийского текста-посредника. В принципе арабские переводы прямо с греческого типичны для мелькитов Палестины, но не Сирии; к тому же у палестинских мелькитов арабский никогда не был литургическим языком (для этого они использовали греческий и сиро-палестинский).

35. См. Приложение. Для коптского чина «Исполнения» *terminus ante quem* — XIII в. Чуть ранее, в конце XII в., в качестве одного из официальных обвинений против Марка Ибн аль-Канбара выдвигалось то, что он «запрещал причащение вином» во время Великого Поста (Evetts B.T.A., Butler A.J. *The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries attributed to Abū Ṣliḥ, the Armenian. (Anecdota Oxoniensia. Semitic Series, VII). Oxford, 1895. P. 27*); при этом имелось в виду, что он служит византийскую литургию Преждеосвященных даров, не содержащую эпиклезы над Чашей (относительно всего этого см.: Graf G. *Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im zwölften Jahrhundert. (Collectanea Hierosolymitana, 2). Paderborn, 1923*). Здесь мы видим, что мнение о необходимости эпиклезы над вином уже вполне утвердилось. Однако едва ли оно могло быть для коптов исконным (а не усвоенным под сиро-яковитским влиянием, резко усилившимся именно с XIII в.). Для собственно коптской (дамианитской — по имени знаменитого коптского патриарха, прервавшего общение с сирийскими монофизитами) традиции идея освящения «по контакту» характерна настолько, что привела даже к распространению мнения, будто святость святого может быть удостоверена освящением Чаши при погружении его пальца. (См.: Похвальное слово св. Афанасию Александрийскому Константина, епископа Ашиута (II, 4, 38—39): Orlandi T. *Constantini episcopi urbis Siout Encomia in Athanasium duo. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 349—350, Copt 37—38). 1974. P. 15—16 (текст), 10 (пер.)*; Житие Иоанна, епископа Паральского, в коптском (на арабском яз.) и эфиопском Синаксарях (19 число месяца *Kihak*=*Taḥšaš*; здесь Чаша не просто освящается, но содержимое ее становится еще и огнеподобным): Basset R. *Le Synaxaire arabe jacobite // Patrologia Orientalis. 1909. V. 3. F. 3. № 13. P. 486—489, особ. 488* (в переводе неверно «ses doigts» вместо ед. числа арабского текста; в другой рукописи, изд. Forget I. в

Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, здесь лакуна); Grébaud S. (éd.), Nollet G. (trad.). *Le Synaxaire éthiopien // Patrologia Orientalis*. 1945. V. 26. F. 1. № 125. P. 20—24, esp. 22—23; Константин Ашиутский и Иоанн Паральский были оба учениками Дамиана). В конце XII в. завоевание Саладина положило конец армянскому владычеству в монофизитском Египте и начало замещению армян сирийцами (ср.: Canard M. *Notes sur les Arméniens en Égypte à l'époque faïmite // Annales de l'Institut d'études orientales [Alger]*. 1955. V. 8. P. 143—157; Каковкин А.Я. *Армяне в средневековом Египте (к вопросу о культурных связях армян и египтян) // Историко-филологический журнал [Ереван]*. 1982. № 1. С. 150—158; Meinardus O.P.A. *Monks and Monasteries in the Egyptian Deserts*. Cairo, 1961).

36. Не путать с Иерусалимской литургией Преждеосвященных даров апостола Иакова, ошибочно отождествленной Кодрингтоном с мелькитским чином Знаменования Чаши (*The Syrian Liturgies...* P. 69, 375).

37. Codrington W.H. *The Syrian Liturgies...* P. 375. Предпочитаю восстанавливать греч. термин в форме Προϋιασμένωσι, а не Προϋιασμένα, как у Кодрингтона (в сирийском использована обычная форма множ. числа для греч. заимствований).

38. Христианская евхаристическая Чаша считалась новой (явленной для мессианских времен) формой ветхозаветного очистилища (крышки Ковчега Завета, на которую собиралась жертвенная кровь в День Очищения). Подробно в: Лурье В.М. *Чаша Соломона и Скиния в Сионе (в печати)*.

39. См., главным образом: Malina B.J. *The Palestinian Manna Tradition. The Manna Traditions in Palestinian Targums, and Its Relationship to the New Testament Writings*. (Institutum Judaicum, Tübingen. *Arbeiten zur Geschichte des späteren Judentums und des Christentums*, 7). Leiden, 1968.

40. Относительно мандейского богослужения я следую реконструкциям Зегельберга. См.: Segelberg E. *The pihta and tambuha Prayers. To the question of the liturgical development among the Mandaeanes // Gnosis. FS für Hans Jonas / Hrsg. B. Aland et al. Göttingen, 1978. P. 464—472; Idem. Zidqa Brika and the Mandaean Problem // Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism / Ed. by G. Widengren, D. Hellholm. Stockholm, August 20—25, 1973; Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens handlingar. (Filologisk-filosofiska serien, 17). Motala, 1977. P. 27—33 [репринты*

обеих статей в: *Idem. Gnostica — Mandaica — Liturgica. Opera eius ipsius selecta & collecta septigenario Erico Segelberg oblata* / Ed. by J. Bergman, J. Hjärpe, P. Ström. (*Acta Universitatis Upsaliensis. Historia religionum*, 11). Uppsala, 1990. P. 109—117 u 119—125 соответственно].

41. К этим наблюдениям Зегельберга следует добавить, что Евангелие от Иоанна перефразирует в данном случае палестинский мидраш (ср. Malina, *op. cit.*), и, таким образом, как евангельская традиция, так и мандейская должны восходить к общему палестинскому источнику.

42. См. в антихристианской полемике мандеев (Книга Иоанна, 30): «*Das Pihta, das Christus-Paulis* <фиктивная личность, конгломерировавшая черты сразу и Христа, и Павла> *nimmt, habe ich* <Rūhā> *zum 'Sakrament' gemacht. Das Mambūhā, das Christus-Paulis nimmt, habe ich zum 'Abendmahl'* (qwr̄b 'n' <обычное название Евхаристии на всех семитских языках>) *gemacht*» (Lidzbarski M. *Das Johannesbuch der Mandäer*. Giessen, 1905, 1915. Teil. I. Text. S. 108; Teil. II. Einleitung, Übersetzung, Kommentar. S. 108).

43. Относительно Церкви (и некоторых дохристианских общин) как стана Нового Исхода см. особ.: Jaubert A. *La notion d'Alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*. (*Patristica sorbonensia*, 6). Paris, 1963, а с литургической точки зрения: Лурье В.М. Три типа раннехристианского календаря...

44. Carmignac J. *Recherches sur le «Notre Père»*. Paris, 1969. P. 118—221, особ. 214, 220—221. Автор новейшего резюме научной дискуссии об исконном смысле этого прошения также связывает его с преданиями относительно манны: Bovon F. *Das Evangelium nach Lukas*. 2. Teilband. Lk 9,51—14,35. Zurich; Düsseldorf; Neukirchen; Влун, 1996. (*Evangelisch-Katholischer Kommentar Zum Neuen Testament*, III/2). S. 133.

45. Таково мнение о Карминьяка (*op. cit.*), получившее дальнейшее развитие в новой концепции происхождения новозаветных книг (см.: Tresmontant C. *Le Christ hébreu. La langue et l'âge des Évangiles*. Paris, 1992). Однако в рамках настоящей работы обращает на себя внимание другая возможность: молитва Господня могла существовать и прежде того времени, когда Господь заповедал молиться ею в ситуации, описанной евангелистами. Не могла ли она быть ежедневной (и относящейся к ежедневному причащению) молитвой предхристианской общины?

46. Ср.: св. Мефодий Олимпский, Пир, X и комментарий в: Лурье В.М. Три типа раннехристианского календаря... С. 299—300.

47. Ср.: Laato A. *The Eschatological Act of Kipper in the Damascus Document // Intertestamental Essays in Honour of Józef Tadeusz Milik / Ed. by Z.J. Kapera. (Qumranica Mogilanensia, 6). Kraków, 1992. P. 91—107.*

48. Об этой литургии см. выше, прим. 14. Дошедший сирийский текст является переводом с утраченного греческого. Судя по атрибуции анафоры и наличию для нее греческого оригинала, она должна быть достаточно ранним и более или менее классическим образцом соответствующего типа богослужения.

49. «Исполнение» Чаши — литургический термин, о котором см. выше, в связи с одноименным коптским последованием.

50. Ср. молитву Отче наш, почти всегда входившую в чинопоследования перед причащением.

И.В. Кривушин

ЕВАГРИЙ СХОЛАСТИК: ЗАКАТ ЦЕРКОВНО-ИСТОРИОГРАФИЧЕСКОГО ЖАНРА

Традиция Евсевия, пережившая настоящий расцвет в V в. в творчестве Сократа, Созомена и Феодорита, была продолжена в конце VI в. антиохийским историком Евагрием Схоластиком. Его труд, посвященный событиям полуторавекового периода от I Эфесского собора до двенадцатого года правления Маврикия (596 г.), стал, однако, не только продолжением сочинений церковных историков V в., не только еще одним вариантом применения моделей и идей церковной историографии к новому историческому материалу, но и ее финальным звеном.

Несмотря на то что у предшественников Евагрия понимание предмета церковно-исторического описания было различным, несмотря на то что в их сочинениях обнаруживались тенденции к его широкому толкованию, когда церковная история понималась как общехристианская или христиано-имперская,

ни Сократ, ни Созомен, ни Феодорит не посягали на сущностную основу жанра. Концептуальные разногласия не помешали им сделать внутреннюю историю церкви важной, а то и единственной темой их исторических сочинений. Ни один церковный историк до Евагрия не осмелился совершить отступление от этого фундаментального принципа, диктуемого самим назначением церковной историографии.

I. При чтении сочинения Евагрия неизбежно возникает вопрос, в какой степени оно оправдывает свое название «Церковная история». Писатель, несомненно, отличает ее предмет от предмета изображения политических историков. Об этом прямо говорится в V.20: «Что, как, почему и где сделано было им (императором Маврикием), о том пусть пишут другие, а может быть, напишем и мы, только в ином труде, потому что настоящее сочинение обещает преимущественно **другое** (τῆς παρούσης πραγμάτων ἕτερα μάλιστα καταγγελλομένης)». Он также вполне отчетливо осознает себя прямым продолжателем традиции церковного историописания, последователем Евсевия и трех православных историков V в., о чем заявляет во введении.

Рассказывая о внутрицерковных событиях, Евагрий следует традиционным моделям. Сюжетная структура заимствуется автором у предшественников (V в.), которые (вслед за Лукой) делали исходным пунктом повествования собор архиереев, утверждающий истинное учение (в их случае — Никейский), хотя ключевая теологическая проблема меняется: если подавляющее большинство конфликтов, зафиксированных Сократом, Созоменом и Феодоритом, вращалось вокруг спора о единосущии Отца и Сына, то у Евагрия на острие церковного противостояния оказывается спор о природах Христа. Ориентируясь на выработанную его предшественниками событийную схему, Евагрий признает определенную степень параллелизма двух судьбоносных периодов христианской истории: от Константина до Феодосия Младшего и от Феодосия Младшего до Маврикия. Принцип подобия фиксируется в явных или скрытых сравнениях событий и персонажей. Главный еретик Евагрия — Несторий — имеет очевидные черты сходства с главным еретиком Сократа, Созомена и Евагрия — Арием. Их смерть одинаково рассматривается как божественное наказание ересиархов: Несторий, по словам Евагрия, «получил конец,

достойный своей прежней жизни, он, как второй Арий, самой своей гибелью показал и определил, какое воздаяние получат хулители Христа» (I.7). Автор сопоставляет перенесение мощей мученика Вавилы при Юлиане с перемещением мощей Игнатия Богоносца при Феодосии II (I.16). Рассказ Евагрия об убийстве александрийской чернью епископа Протерия при Льве I (II.8) во многом напоминает рассказ Сократа (HE.III.2—3) и Созомена (HE.V.7) о расправе александрийских язычников над епископом Георгием. В то же время Евагрий распространяет принцип исторического параллелизма за рамки двух периодов постконстантиновской эры. В традиционном для христианской исторической литературы духе он выявляет прообразы описываемых им событий в ветхозаветной истории. Ратующий за Халкидонский символ Симеон Столпник сравнивается с Иисусом Навином, защитником народа израильского (II.10); отцы пятого Константинопольского собора, осуждающие учения давно умерших еретиков, — с царем Иосией, разорившим могилы жрецов идольских (IV.38); признавший силу Христа персидский царь Хозрой Младший — с языческим пророком Валаамом, против воли исповедовавшим истинного Бога (VI.21). Тем самым время, описываемое Евагрием, помещается в широкий контекст всеобщей (христианской) истории.

Основная канва церковных событий сводится к описанию Халкидонского собора, его предыстории и его последствий. Смыслом такого описания формально оказывается борьба православных (сторонников Халкидонского символа) против несторианцев и евтихианцев (монофизитов). Церковно-историческая тема, разрабатываемая в первых трех книгах, естественно, исчерпывается сама собой, когда рассказ доходит до полной победы диофизитов. Автор связывает это торжество с деятельностью Юстиниана, при котором были смещены монофизитские архиепископы Константинополя и Александрии и при котором была провозглашена анафема Северу и Анфиму. «С тех пор, — заключает Евагрий, — нигде в церквах не осталось никакого разделения: патриархи всех округов пришли в согласие между собой, а епископы городов следовали своим метрополитам» (IV.11). Евагрию как бы нет нужды писать еще что-нибудь о церкви, поскольку ее история уже состоялась и она приняла совершенный вид. Правда, в четвертой книге автор

посвящает одну главу выступлениям оригенистов (IV.38) и три — еретическим проискам Юстиниана перед самой его кончиной (IV.39—41), но они не нарушают общей картины мира, тем более что остаются безуспешными: первые осуждаются V Константинопольским собором, вторые разбиваются о несокрушимую стойкость Анастасия Антиохийского. Еще раз автор возвращается к теме церкви в первой и четвертой главах пятой книги, говоря об окончательном торжестве Халкидонского символа при Юстине II. На этом, по сути дела, и завершается линия внутрицерковной истории¹.

Однако, хотя мы находим здесь все элементы церковно-исторической схемы V в. — соборы, послания, преинства епископов, чудеса удивительных подвижников и т. д., в действительности, они не выстраиваются в единый и последовательный исторический ряд. Линия церковных событий оказывается дискретной, распадается на отдельные, достаточно автономные сюжеты. Ее нельзя назвать доминирующей тематической линией. По мере развития сюжета церковно-историческая тема все более и более оттесняется на задний план, чтобы окончательно исчезнуть в начале пятой книги². Не удивительно, что, признавая определенное отличие избранного им жанра от других историографических направлений, Евагрий нарочито «темно» формулирует в методологическом введении предмет своего историописания, ни разу не упоминая ни о «церкви», ни о «церковных событиях». Он хочет рассказать читателям, «что, когда, где, как, против кого и кем до нас производимо было (μεχρὶς ἡμῶν. . . τὶ τὲ καὶ ὅτε, καὶ ὅποι καὶ ὅπως, καὶ πρὸς ὅυς καὶ παρ' ὧν ἐγένοντο. — I. Введение).

Рассказ о внутрицерковной борьбе отличается в целом неясностью и запутанностью. В решении темы противостояния защитников истины и их оппонентов нет и следа феодоритовской четкости. Лучший пример — «темное» изложение истории борьбы за епископский стол Александрии Петра Монга и Иоанна во второй книге, где чрезвычайно трудно понять, кто из ее участников на самом деле является ортодоксом — Акакий Константинопольский, защитник Петра, или римские епископы Симплиций и Феликс, покровители Иоанна. При этом главные герои представлены весьма негативно: Петр все время норовит изменить Халкидонскому символу, а Иоанн оказывается

настоящим клятвопреступником.

При трактовке епископов — защитников ортодоксии — Евагрий почти всегда избегает панегирического тона, столь характерного для его предшественников. На фоне таких православных исполинов, как Афанасий Александрийский, Василий Великий, Иоанн Златоуст или Амвросий Медиоланский, епископы Евагрия кажутся карликами, людьми с обычными человеческими слабостями и недостатками. Исключениями являются антиохийские патриархи Анастасий и особенно Григорий, патрон Евагрия, однако участие последнего в религиозной борьбе никак не обозначено. И конечно, мы не найдем в «Истории» ни одного мученика, пострадавшего за истину.

Настойчиво и даже навязчиво звучит мотив непостоянства в вере. Наиболее яркой иллюстрацией тому служит описание антиохийского епископа Петра Сукновала и александрийского епископа Петра Монга, которые то поддерживают халкидонское вероисповедание, то отвергают его, лишь бы сохранить свои престолы: Петр Сукновал, как пишет Евагрий, «будучи человеком переменчивым, непостоянным и приспособляющимся к обстоятельствам, совсем не придерживался одного и того же образа мыслей. Он то предавал анафеме Халкидонский собор, то говорил противное и всячески защищал его» (III.17). Епископы неизменно уступают нажиму со стороны властей, своих коллег или неумных монахов. Азиатские архиереи с готовностью поддерживают еретическое послание императора Василиска, но после его смерти публично каются перед Акакием Константинопольским, говоря, что их заставили подписаться против их воли (III.5; 9) Под давлением монофизитского смутьяна Ксения епископ Антиохии Флавизан сдает одну за другой свои ортодоксальные позиции (III.31). Многие антиохийцы, «принужденные необходимостью и насилем», принимают еретическое послание Севера (III.33).

Столь же переменчив и подвержен внешнему воздействию другой герой внутрицерковной истории — христианский народ. Его исторический образ складывается из самых противоречивых характеристик. Паства то выступает в защиту ортодоксии, то оказывает поддержку еретикам, то проявляет буйный нрав, то остается равнодушной и пассивной. Непредсказуемостью

поведения и идеологической неустойчивостью она очень напоминает античную толпу, приходящую в волнение по любому поводу и легко успокаивающуюся. Достаточно прочитать рассказ о мятеже константинопольской паствы при Анастасии (III.44): она восстает из-за намерения императора добавить всего лишь одно слово к священной песне, бесчинствует на городских улицах, поджигает великолепные дворцы аристократов, врывается в дом Марина Сирийца и жестоко расправляется с попавшимся ей в руки монахом, а затем, после искусного увещевания Анастасия, немедленно прекращает смуту. Не удивительно, что Евагрий часто использует для обозначения христианского народа чисто светский термин «δῆμος» и что он порой оценивает паству в терминах античной теории субстанционально мятежной толпы. Так, говоря о восстании александрийских христиан против епископа-халкидонита Протерия (II.8), автор замечает: «Народ (δῆμος) всегда таков, что легко воспламеняется гневом и пользуется случайным поводом для произведения смут; но более других это касается александрийской толпы (πληθός), так как она многочисленна, состоит из людей грубых и разноплеменных, черпает силу в своей дерзости и страстности. Поэтому, говорят, любой желающий, использовав самый ничтожный предлог, может увлечь этот город к народному восстанию (πρὸς δημοτικὴν στάσιν) и вести его за собой туда, куда он хочет. При этом она [толпа] очень склонна к шуткам... Таков этот народ (δῆμος)».

Сюжеты Евагрия о внутрицерковных конфликтах далеки от той трактовки их как вечной и непреодолимой угрозы, которую нам предлагает Сократ³. Конечно, автор упоминает о кровавых беспорядках и расколах в александрийской, антиохийской, иерусалимской и некоторых других церквях (I.2; II.5; 8; III.7 и т.д.). Однако, хотя церковные смуты, как показывает Евагрий, довольно многочисленны, их бытие чрезвычайно хрупко: они так же легко возникают, как и легко прекращаются. Чтобы потушить их, достаточно вмешательства ортодоксально настроенного правителя. Вообще, течение церковных дел, по Евагрию, во многом зависит от императоров. Церковные раздоры, как правило, связываются историком с правлениями монархов, в той или иной степени отступающих от Халкидонского символа, — Зенона, Анастасия и Юстиниана

(в последние годы его царствования). Наоборот, дела в церкви упорядочиваются в правление императоров-халкидонитов — Маркиана, Юстина I, Юстиниана (большая часть его царствования) и Юстина II. Правда, эта зависимость носит у Евагрия не провиденциальный (как у Созомена), но случайный характер, и поэтому она теряет историческую универсальность⁴. Так, при благочестивейшем Феодосии Младшем возникают две опаснейшие ереси (несторианство и евтихианство), и империя погружается в пучину религиозных раздоров. Развитие церковной истории и утверждение истины определяются прежде всего отдельными волевыми актами светской власти, перед которой склоняются слишком слабые и неустойчивые в вере епископы, слишком переменчивая по своему характеру паства. Благодаря этому история церкви у Евагрия как бы лишается своей внутренней, цементирующей ее основы — церковь в значительной степени перестает быть гарантом своего развития.

Распад целостного церковно-исторического видения фиксируется и тогда, когда автор пытается решить проблему происхождения религиозных раздоров в описываемую им эпоху. Его объяснение включает две совершенно противоположные идеи. С одной стороны, автор заимствует и развивает концепцию Евсевия (HE.IV.7) и Феодорита (HE.I.2) о времени ересей как определенном периоде войны Сатаны против Бога и его Церкви. Подобно Феодориту, Евагрий заявляет в первой главе первой книги своего труда, что в самом начале описываемого им периода церковь наслаждалась благоденствием: «Ненавистник демон, не вынеся этого, воздвиг на нас небывалую брань» (I.1). Он подчеркивает, что этот период — особый, так как Сатана уже не может идти ва-банк и использовать явную ересь, подобную «зломыслию» Ария: «Теперь он приступает к делу разбойнически, придумывает некоторые вопросы и ответы и заблуждающихся увлекает в иудейство новым способом <...> Часто извиваясь злобой, ныне он ухитрился изменять лишь по одной букве; ныне он старается, как бы внести изменения в смысл высказываний, чтобы привести нас не к одному, единому, исповеданию и словословию Бога в той и другой ипостаси».

С другой стороны, Евагрий обращается к «земной» интерпретации ересей и внутрихристианских разногласий. При этом он использует элементы ересиологических концепций ап.

Павла и Оригена⁵. Отвечая на традиционные упреки язычников в адрес христиан по поводу их постоянных раздоров, Евагрий объясняет разномыслие в церкви стремлением верующих как можно ревностнее почитать Бога. «И ни один изобретатель ереси между христианами, — заявляет автор, — не хотел умышленно изрекать хулу или сознательно отвергать Божественное, но каждый думал, что, утверждая это, говорит лучше предшественников. Впрочем, существенное и главное исповедуется всеми сообща... Если же в ином отношении утверждалось новое, то и это бывало потому, что Спаситель наш Бог касательно того даровал нам свободу, дабы святая вселенская и апостольская церковь высказываемое так или иначе приводила к надлежащему мнению и благочестию и через это выходила на один открытый и прямой путь. <...> То есть от чего расторгаются члены церкви, то самое способствует и побуждает к утверждению правых и безукоризненных догматов» (I.11).

Итак, провозглашая себя церковным историком, Евагрий, по сути дела, изменяет фундаментальным принципам избранного им жанра. И скромный объем церковного материала, и хаотичность его изложения, и отсутствие последовательной системы объяснения — все это свидетельствует о том, что основной предмет церковно-исторического описания, заявленный в заглавии, оказывается у антиохийского историка на периферии исследования. Евагрия не интересуют ни логика движения, ни смысл внутрехристианской истории. Церковно-историческая концепция как таковая отсутствует в созданном им сочинении. Внимание автора постоянно перемещается в сторону совсем других проблем и сюжетов.

II. В самом конце V книги «Церковной истории» Евагрий делает довольно обширное отступление, которое можно назвать историографическим экскурсом общего характера (V.24). Оно начинается с заявления о непрерывности традиции церковного историописания. Евагрий здесь повторяет то, что он уже сказал во введении к первой книге своего труда, а именно что прошлое христианской церкви, начиная с Христа, было освещено сначала Евсевием, а вслед за ним тремя историками эпохи Феодосия Младшего — Феодоритом, Созоменом и Сократом — и что сам он является непосредственным продолжателем этой линии.

Однако, определив свое место в ряду ранневизантийских

ортодоксальных церковных историков, Евагрий не исчерпывает тем самым тему историографического наследия. Он значительно расширяет ее пределы, далеко выходя за рамки того, что могли позволить себе его предшественники, начиная с Евсевия. Подтвердив в лаконичной форме факт непрерывности церковной историографии, Евагрий неожиданно переходит к вопросу о непрерывности «священной и внешней истории» (ἡ ἀρχαῖα δὲ καὶ ἡ θύραθεν ἱστορία), и как раз этому вопросу он отводит почти все пространство своего обширного экскурса. Представляя ветхозаветную историческую традицию, Евагрий называет в качестве ее основателя Моисея, который «описал деяния от начала мира и изложил их верно, как узнал о них, беседуя с Богом на горе Синайской». Других священных историков он оставляет безымянными, указывая в краткой обобщающей фразе лишь на их статус библейских писателей: «...за ним <Моисеем> следовали потом мужи, подготовившие путь нашей вере и все дальнейшее заключившие в книгах Божественного Писания». После анонимного ряда «священных писателей» Евагрий называет имя эллинизированного иудейского историка Иосифа Флавия.

Кратко охарактеризовав традицию «священной истории» и перекинув от нее мостик к Иосифу, автор переходит к рассказу о преемствах греко-римских историков. «Греческая» часть этого описания представлена именами эллинистических историков Харакса, Феопомпа и Эфора, которые, как недавно показал Р. Мортли⁶, действительно, оказали большое влияние на формирование христианской исторической мысли. Тем не менее основное внимание уделяется не представителям эллинистической историографии, а тем, кто последовательно изложил «деяния римлян». Евагрий выстраивает длинный ряд историков, начиная с Дионисия Галикарнасского и кончая своими современниками Иоанном Малалой и Агафием Миринейским. При этом автор не только перечисляет их имена в хронологическом порядке. Он также устанавливает тематическую преемственность созданных ими сочинений, последовательно фиксируя их событийные рамки: Дионисий описывал историю от «aborигенов» до Пирра Эпирского, Полибий — до взятия римлянами Карфагена, Аппиан весь этот материал систематизировал, Диодор продолжил до Цезаря,

Дион Кассий — до Антонина Пия и т. д.

Таким образом, в экскурсе Евагрия вместе с церковной и ветхозаветной историографией находит свое место и историография греко-римская. Но он ставит их рядом не для того, чтобы противопоставить их в ценностном плане (достойная христианская или дохристианская и недостойная языческая), но чтобы найти между ними связь. Признавая существенный вклад античных писателей в общую традицию историописания, Евагрий стремится слить три историографических течения в единый поток. Однако новая для христианской литературы позитивная оценка античных *historiae* требует оправдания.

Ради этого Евагрий открыто ставит ветхозаветных и греко-римских историков на один уровень, говоря, что «древняя и священная, и внешняя история усилиями **трудолюбивых** (выделено автором. — *И.К.*) мужей сохранена непрерывной». Еще более важно, однако, использование Евагрием фигуры Моисея, ключевой в христианских апологетических спекуляциях. В трудах Юстина и его последователей Моисей оказался тем персонажем, чей приоритет во времени по отношению к таким великим представителям древнегреческой культуры, как Гомер или Платон, доказывал приоритет ветхозаветной истины перед классической мудростью. С их точки зрения, хронологическое первенство законодателя еврейского народа свидетельствовало, что все лучшее в античной культуре было заимствовано из Пятикнижия⁷. В своем экскурсе Евагрий рассматривает Моисея исключительно как историка, причем не просто первого иудейского историка, но **первого историка на Земле**, который переложил без искажений то, что ему сообщил на Синае Небесный Историк, сам творящий историю⁸. Таким образом, утверждается божественное происхождение историописания, и в этом заключено оправдание самого существования историографического жанра. Хотя Евагрий не говорит прямо, что греческие и римские историки заимствовали модели повествования у Моисея, приоритет последнего предполагает их вторичность, однако такую вторичность, которая одновременно смывает с них печать язычества — печать Сатаны. В-третьих, Евагрий стремится представить античную историографию как непрерывное **преемство**, что неизбежно придает ей респектабельность в глазах христианской (и не только

христианской) аудитории. И наконец, чтобы защитить традицию описания «внешних событий», автор, который в начале своего экскурса провозгласил себя верным продолжателем линии Евсевия, в самом конце его связывает себя с античной традицией, обещая читателям рассказать в финальной книге «Церковной истории» о том, о чем повествуют еще не опубликованные произведения светских писателей — Агафия Миринейского и Иоанна Малалы.

III. Историографический экскурс Евагрия не остается пустой декларацией. Соотнося себя с двумя доселе враждебными традициями историописания (вспомним хотя бы Зосиму), наш церковный историк пытается примирить их и в рамках своего труда. Оправдывая античных историков, Евагрий, по сути дела, оправдывает самого себя, поскольку его «Церковная история» во многом перестает быть церковной в строгом смысле этого слова и по ряду параметров сближается с греко-римскими историческими сочинениями.

Любому, кто попытается сравнить труд Евагрия с трудами его предшественников, безусловно, сразу бросится в глаза огромный пласт информации, который имеет весьма отдаленное отношение к истории византийской церкви. Удельный вес светской информации с ходом повествования постепенно повышается. Если в первых трех книгах она еще соперничает с материалом церковным (I.17-20; II.6-8; 12-17; III.1-3; 24-29; 35-39), то в последних трех она становится безоговорочно доминирующей. Можно сказать, что начиная с четвертой книги Евагрий пишет уже не историю церкви, а историю империи, представленную во всем многообразии ее событийных типов, среди которых основными для историка являются внутривластные столкновения, войны, судьба Западной империи, а также стихийные бедствия (особенно землетрясения).

Ориентация на светские сюжеты диктует преимущественное использование Евагрием источников нецерковного происхождения. Что касается его предшественников, то он ссылается на них крайне редко: два раза на Евсевия (III.41; IV.27), два раза на Сократа (I.2; 5), два раза на Феодорита (I.13; III.41), причем в [III.41] речь идет не о «Церковной истории». Правда, это вполне объяснимо, поскольку они писали совсем о другом историческом периоде — единственной точкой соприкосновения

с ними труда Евагрия была эпоха Феодосия Младшего. Из церковной литературы он использует также эпистолярный материал и акты церковных соборов (главным образом Халкидонского). Достаточно часто Евагрий обращается и к сочинению монофизитского историка Захария Ритора, с которым он ведет постоянную дискуссию во второй и особенно в третьей книгах (II.2; 8; 10; III.5-7; 9; 12; 18). Однако церковные источники Евагрия не идут ни в какое сравнение с источниками нецерковными. В подавляющем большинстве это чисто светские авторы: среди них христианский хронист Иоанн Малала остается одинокой фигурой (II.12; III.10; 28; IV.5). Наиболее часто встречаем мы ссылки на Приска Панийского (I.17; II.1; 5; 14; 16), Евстафия Епифанийского (I.19; II.15; III.26-27; 29; 37) и на Прокопия Кесарийского (II.1; IV.12-25; 27).

Установка на светское обнаруживается также в области хронологии. Конечно, Евагрий был не первым церковным историком, кто применил светские типы датировки событий (по правлениям римских императоров, олимпиадам), однако он обогатил хронологический инвентарь, введя датировку по эрам: антиохийской (от основания города — восемь случаев), римской (от основания города — два случая) и некоторым другим (от Диоклетиана, от Августа, от Александра Македонского, от взятия Трои). Лишь единственный раз автор соотносит событие (причем чисто светское. — V.7) с временем епископского служения. Но для нас гораздо более важно не то, как Евагрий датирует, а то, что он датирует. Из девятнадцати событий, хронологически маркированных, только три являются церковными — рукоположение (III.33) и смещение (IV.4) архиепископа Антиохии Севера и смерть другого антиохийского архиепископа Григория (VI.24). Заметим, что и Север, и Григорий — архиереи родного города Евагрия, к истории которого он постоянно проявляет повышенный интерес. Все остальные события, привязанные к той или иной хронологической сетке, являются фактами политической и военной истории (II случаев) или же стихийными бедствиями (5 случаев). Речь идет не о случайном выборе, но о ключевых моментах прошлого империи — восшествиях на престол и кончинах монархов⁹, падении важнейших городов и крепостей¹⁰, знаменитых победах¹¹, развязывании войн¹², страшных

землетрясениях¹³ и эпидемиях¹⁴.

Важным признаком секуляризации жанра церковной истории в труде Евагрия является его обращенность к повествовательным моделям греко-римской литературной традиции, прежде всего традиции историографической. Он тысячью нитей связан с классической культурой, о чем свидетельствует множество имен античных авторов, фигурирующих в его сочинении (24 историка, 4 ритора, один биограф, один философ, один географ и один поэт). Евагрий ориентируется на лучшие образцы античного исторического рассказа, прежде всего на Фукидида (III.39; IV.29). Описывая эпидемию, поразившую империю во дни Юстиниана (III.39), автор отталкивается от картины чумы, нарисованной этим античным историком (Thuc. Hist. II.48). Прославляя отмену Анастасием хрисаргирона (налога на попрошайничество и проституцию), он заявляет: «...об этом следовало бы говорить языком Фукидида или даже более возвышенным и красноречивым» (τῆς Θουκυδίδου γλώσσης ἢ καὶ μείζονος τὸ καὶ κομψότερα. — III.39). Он стремится также украсить свой язык образами, взятыми у античных поэтов (V.6; 19), философов (Платона. — I.21), биографов (Плутарха. — VI.1)¹⁵. Евагрий постоянно обращается к риторическим формам, в частности к моделям совещательного, судебного и эпидейктического красноречия (I.7; II.3; IV.31; V.19—22; VI.1—2)¹⁶. Он даже вводит в свое повествование полностью вымышленную и составленную по всем правилам риторики речь, вкладывая ее в уста архиепископа Григория Антиохийского, выступающего перед восставшими в Монокартоне солдатами (VI.12)¹⁷, — чисто античный прием, отвергнутый всеми христианскими предшественниками Евагрия.

IV. Ориентация на светское, связь с греко-римской историографией фиксируются, однако, не только на уровне содержания и изображения, но, и это самое существенное, на уровне **интерпретации**.

У Созомена и отчасти Сократа нецерковный материал образовывал фактологическую базу теории, которую они заимствовали (через Евсевия) у апологета II в. Мелитона Сардийского. Согласно этой теории, Бог покровительствует Империи или карает ее за религиозное поведение императоров.

Победы над врагами и жестокие поражения, внутренний мир и постоянные смуты, изобилие плодов и неурожай, спокойная кончина или позорная насильственная гибель — все эти события выстраивались у них в строгую последовательность Божественных поощрений и наказаний.

Как мы видели, у Евагрия благочестивые или неблагочестивые императоры способны оказывать спорадическое воздействие на состояние дел внутри церкви. Но считает ли автор, что от веры и поведения императоров зависит также и политическая история империи? На первый взгляд, есть основания ответить на этот вопрос утвердительно. Во-первых, Евагрий цитирует послание Кирилла Александрийского, где идея Божественного покровительства боголюбивому императору и его империи формулируется предельно четко (I.6). Во-вторых, в рамках масштабного исторического экскурса (III.41) Евагрий предпринимает усилия, чтобы опровергнуть антимиелитоновскую теорию языческого историка Зосимы о деградации Римской империи с появлением и распространением христианства¹⁸. В этом экскурсе автор на фактах внешнеполитических успехов римлян доказывает, что, начиная с момента пришествия, могущество империи непрерывно возрастало, а ссылаясь на случаи насильственной гибели языческих и мирной кончины христианских правителей, утверждает, что Бог ведет империю к процветанию через истинную веру.

Однако легко заметить, что факты, которые Евагрий приводит здесь для обоснования концепции Мелитона, практически все (кроме одного), относятся к периоду до Феодосия Младшего — периоду, который не является объектом его исторического исследования. И это далеко не случайно. Анализ показывает, что историософские спекуляции Евагрия оказываются в вакууме, когда теоретик уступает место историку. Светский материал в большинстве случаев играет против теории Мелитона. В изображении Евагрия благочестие или неблагочестие монархов не гарантируют процветания или упадка управляемой ими империи. С одной стороны, при благоверном Феодосии II византийцы добиваются успехов на Востоке и Западе, процветают замечательные поэты и удивительные подвижники (I.13-16; 19), с другой — его время оказывается периодом внешнеполитических (нашествие Атиллы) и природных

катаклизмов. Послушаем Евагрия: «В царствование этого Феодосия почти вся вселенная пострадала от величайшего и страшного землетрясения, которое превосходило все прежние... Вообще неисчислимы были бедствия на суше и на море» (I.17). Правление Маркиана, при котором правая вера торжествует на Халкидонском соборе, знает лишь одни несчастья — засуху, эпидемию, постоянные смуты на Западе (II.6—7). Правда, Промысел спасает византийцев от голода, вызванного засухой, но тем не менее, по словам Евагрия, «страдание обошло всю землю» (II.6). При православном Льве I происходят землетрясения в Антиохии и в Эгейском бассейне, пожар в Константинополе, наводнения в столице и в Вифинии, гибель Западно-Римской империи (II.12—14, 16). Царствование близкого к православию Зенона, восстановлению на престоле которого способствует первомученица Фекла и который упраздняет еретические нововведения тирана Василиска, отмечено серией политических бедствий — восстаниями Теодориха, Маркиана, Илла и Леонтия (II.25—27). В правление халкидонита Юстина I антиохийцы удостаиваются попечительства Всевышнего, а подвижники Зосима и Иоанн творят чудеса (IV.6—7), но в то же время империя страдает от страшных природных катаклизмов — землетрясений, пожаров, наводнений (IV.5; 8). В цепь непрерывных бедствий превращается царствование Юстина II, при котором окончательно утверждается Халкидонское вероисповедание. И даже эпохи благочестивейших Тиверия и Маврикия, кумиров Евагрия, не избегают общей участи. При Тиверии византийцы одерживают блистательные победы над персами (V.14; 19—20), но при нем также имеют место землетрясение и смута в Антиохии (V.17—18). При Маврикии, в котором, по словам автора, «соединились благочестие и благоденствие» (VI.1), наряду с важными политическими успехами на Востоке (VI.3; 9; 15; 19; 21; 22) империя переживает внутренние и внешние несчастья: военное восстание в Монокартоне, мятеж антиохийцев против епископа Григория, землетрясение в Антиохии, опустошение аварами Балканского полуострова, сдача персам стратегически важного Мартирополя (VI.4—8; 10; 14).

В равной степени правление монофизита Анастасия не изображается Евагрием как эпоха неудач для империи. Восстание

Виталиана (III.43) и мятеж в Константинополе (III.44) подвергают власть Анастасия серьезному испытанию, а его самого смертельной опасности, в его время персы захватывают Феодосиополь и Амиду (III.37). Но при нем же проваливается заговор исаврийцев (III.35) и терпят поражение варвары-кочевники, вторгшиеся в восточные провинции (III.36).

Итак, Евагрий отказывается от схемы Мелитона относительно истории Римской империи¹⁹. Мы не можем сказать, что она совсем не используется автором, но в тех редких случаях, когда она все же применяется (II.6; IV.6; 16; 24; 27–28; VI.8), сфера ее действия остается сугубо локальной. Бог иногда помогает подданным благочестивых императоров, но эта помощь не образует логики исторического движения. Само по себе пренебрежение этой схемой едва ли может рассматриваться как отступление от фундаментальных основ ранневизантийской церковной историографии, поскольку лишь Созомен придавал ей статус доминирующего типа исторической интерпретации²⁰. Однако у Евагрия такое пренебрежение идет вместе с вытеснением исходного понятия христианской концепции истории — благочестия.

В конструируемой им истории утрачивают свою значимость прежде всего вера и религиозное поведение римских властителей. Благочестие и неблагочестие теряются среди остальных их характеристик²¹. Не только благочестие делает Маркиана, Тиверия и Маврикия, безусловно, достойными императорами, но также человеколюбие, справедливость, физическая красота (статность и высокий рост), кротость, щедрость, умеренность, бескорыстие, благоразумие, постоянство, нравственная твердость, мужество, благородство (II.1; V.13; 19; VI.1–2; 19). Более того, религиозность монарха оказывается не только одной чертой среди многих; нередко она даже вступает в противоречие с общей позитивной или негативной авторской оценкой персонажа, которая основана на иных, светских, критериях. Зенон благоволит к халкидонитам, но в то же время он труслив и коварен, раб своих страстей, пороков и удовольствий (III.1; 3; 24; 27). Твердый в православной вере Юстин II проводит жизнь в постыдных удовольствиях и в роскоши, в своем корыстолюбии обирает подданных и даже торгует церковными должностями; в его арсенале целый ворох пороков: наглость, малодушие,

коварство, жестокость, беспечность и неразумие (IV.1—2; 7—9; 11)²².

Таким образом, Евагрий существенно меняет концептуальную перспективу по сравнению со своими предшественниками, и в этом в первую очередь «виновна» его погруженность в понятийный мир античной историографии. Помимо греко-римской теории идеального правителя, главным достоинством которого считался питаемый разумом самоконтроль над своей природой, своими желаниями и чувствами, в особой степени автор испытывает воздействие традиционных античных представлений об истории и о силах, ею управляющих.

Воздействие греко-римской исторической мысли наиболее очевидно в четвертой книге, значительная часть которой посвящена времени Юстина Младшего и Хозроя Старшего. Здесь идея судьбы, не терпящей непомерного человеческого счастья, а также идея изменчивости всего сущего совершенно оттесняет на задний план мелитоновскую систему объяснения. Уже не вера или неверие оказываются условием успехов или неудач, а способность или неспособность сохранять меру. Место Божественного суда занимает некий универсальный принцип возмездия.

Рассказ о правлении Юстина практически сводится Евагрием к рассказу о судьбе Юстина-монарха в духе типичного для греко-римских авторов персонифицирующего подхода к истории. Исходным пунктом анализа становится излюбленная античная идея зависимости жизненного пути героя от его характера. Подобно многим персонажам древних историй Юстин вознесен судьбой на самую вершину человеческого счастья и судьбой же низвергнут. Он достигает высшей власти, и это становится началом его падения. В плену своих страстей, ослепленный гордыней, Юстин совершает одну ошибку за другой. Герой безжалостно расправляется со своим менее удачливым соперником — двоюродным братом Юстином (IV.2), и фортуна наказывает его за это преступление обманом ожиданий. Все повествование поэтому организовано как череда сюжетных переворотов, в которой реализуется идея трагической изменчивости судьбы персонажа. Армяне, исповедующие христианство, испытывая тяжелый гнет персов, просят Юстина

принять их в римское подданство. Император отвечает согласием и отвергает мирные предложения персидского шаха. Он заявляет, что не может отказать в помощи братьям по вере (IV.7). С христианской точки зрения поступок Юстина совершенно оправдан. Однако христианская логика справедливой войны за веру, определявшая интерпретацию африканской кампании Юстиниана²³, пасует перед античной идеей слепой фортуны: на этот раз доброе начало имеет совершенно противоположный результат. Юстин объявляет справедливую войну, но к ней не готовится. Он посылает против персов стратега Маркиана, но не дает ему ни достаточного количества войск, ни достаточного количества снаряжения и припасов. Маркиан одерживает победу над врагами и осаждает Нисибис, но персы только смеются над ним и даже оставляют ворота крепости открытыми. Юстин просит Григория Антиохийского сообщить ему сведения, которые тот получил от епископа Нисибиса, но когда Григорий информирует царя о приближении армии Хозроя, отказывается ему верить. Юстин, недовольный затянувшейся осадой, передает командование совершенно неспособному военачальнику Акакию, благодаря чему византийское войско разбегается в разные стороны. В результате персы и их союзники опустошают Восток и захватывают ключевые крепости. Крах всех надежд и планов влечет за собой катастрофу личностную: император «от непомерной гордости и надменности перешел к болезни безумия» (V.11). Его смерть неумолимо приближается и перед самым ее приходом он прозревает природу своей жизненной драмы: умирающий монарх понимает, что, будучи ослепленным блеском и пышностью власти, он постепенно навлек на себя все большие и большие наказания (V.13). Переворот в судьбе героя провоцирует переворот духовный.

Те же мотивы прослеживаются и в евагриевском описании главного противника Юстина — царя персов Хозроя Старшего. Здесь также судьба наказывает возгордившегося героя. Хозрой и его военачальник Адаарман не соблюдают никакой меры в своих делах и стремлениях: они жесточайшим образом опустошают Римскую империю и вероломно нарушают условия сдачи городов (V.9—10); шах отказывается даже принять римских послов (V.14). Поэтому неизбежно персы начинают терпеть поражение за поражением, и в этом автор видит высшее наказание Хозрою

за его дерзость по отношению к римлянам (ταύτην ὕστατην ποινὴν τῆς εἰς Ῥωμαίους τοσαύτης παροινίας. — V.14). Обрушившиеся на героя несчастья, как и в случае с Юстином, вызывают у него душевную и телесную болезнь, он расстается с жизнью в приливе скорби. Но умирая, подобно своему антагонисту, Хозрой осознает причину своего падения и, как бы предупреждая своих преемников, издает закон, запрещающий им когда-либо поднимать оружие против империи (V.15).

Жизненные драмы персонажей, таким образом, осуществляются в череде непрерывных и внезапных изменений. Это типично античное трагическое ощущение неустойчивости и неупорядоченности бытия передается не только через историческое изображение, но также находит место в ряду историко-теоретических спекуляций Евагрия. Рассказывая о свержении Хозроя Младшего узурпатором Варамом, он открыто говорит, что несчастья персидского шаха помогли императору Маврикию понять «все непостоянство и изменчивость жизни и внезапность перемен человеческого существования» (τὸν ἀσταθῆ καὶ κῶθρον βίον καὶ τὰς ἀχχιστρόφους παλίρροιας τῆς τῶν ἀνθρώπων ζωῆς. — VI.17).

Признание фундаментальной неустойчивости и непредсказуемости истории предопределяет и использование автором другой весьма популярной в греко-римской историографии идеи об особом моменте, в который все обстоятельства складываются для человека удачно и который он никак не должен упустить. Эта тема настолько интересует Евагрия, что он, рассказывая о неудаче мятежника Маркиана, упустившего возможность овладеть дворцом императора Зенона, посвящает ей специальное отступление, достойное занять место на страницах любого античного исторического сочинения: «Случай (ὁ καίρος) — что птица; пока у ног — может быть, и поймашь ее. Но лишь вырвалась из рук, улетает в воздух и смеется над своими ловцами, не собираясь когда-либо возвратиться к ним. Вот почему живописцы и скульпторы, изображая Случай, спереди покрывают его голову волосами, а сзади начисто обривают ее. Этим они очень остроумно показывают, что Случай удобно хватать за волосы, когда он настигает нас; если же он обгоняет нас, его невозможно поймать, потому что ловцу не за что ухватить его» (III.26). Знаменательно,

что в другом отрывке Евагрий вкладывает эту совершенно чуждую христианской идеологии мысль о благоприятном историческом моменте в уста **христианского епископа**. Уговаривая восставшую восточную армию принять мирные предложения императора Маврикия, Григорий Антиохийский взывает к солдатам: «Не упустим представившегося случая (τὸν παρόντα καιρόν) и не дадим ему пройти мимо; ибо когда он ускользнет, его уже не схватишь — как бы негодуя на то, что им пренебрегли, он не позволит поймать себя в другой раз» (VI.12).

Таким образом, Евагрий предлагает нам интерпретацию имперской и церковной истории, лишенную концептуального единства и понятийной ясности. Автор не пытается ни раскрыть содержание термина «церковь», ни дать хоть сколько-нибудь четкого определения предмета историописания. Внутрицерковная история то предстает в образе непримиримого противостояния ортодоксов и еретиков, то тонет в невообразимом хаосе случайных и чисто личных конфликтов предстоятелей, к которым автор не испытывает никакого пиетета. В той же хаотической череде мелькают события имперской истории и фигуры римских монархов, окрашенные в своем большинстве одновременно и в положительные, и в отрицательные тона. Император-еретик может быть прекрасным администратором, а правитель, всюду утверждающий православие, может оказаться настоящим деспотом. Империя может страдать от бедствий при правлении императора благочестивого и может торжествовать над врагами в царствование императора нечестивого. Система исторического объяснения распадается на взаимоисключающие друг друга элементы. С одной стороны, фиксируется позитивный принцип: Бог вмешивается в историю, помогая добрым и наказывая злых. С другой — утверждается принцип совершенно противоположный: история осуществляется в серии беспрерывных, неожиданных и бессмысленных изменений. С одной стороны, роль человека в истории определяется его религиозным поведением, с другой — она зависит от его умения соблюдать меру в своем счастье и ловить благоприятный случай в тот редкий или даже единственный в жизни момент, когда он представится. В итоге историческое движение лишается какой бы то ни было динамики, ибо нет той постоянно действующей

силы, которая могла бы придать ему поступательный характер.

Распад исторического видения оказался результатом попытки Евагрия соединить несоединимое, синтезировать историко-церковную концепцию с античными спекулятивными конструкциями. Сочинение Евагрия стало свидетельством невозможности создания событийной церковной истории вне выработанных в V в. способов ее интерпретации. Существовали концептуальные границы жанра, которые церковный историк не имел права переступить. В противном случае он переставал быть таковым.

Однако секуляризация церковно-исторического рассказа, обусловившая эклектичность исторической перспективы, не была случайной для церковного историка VI в. Она отражала не только естественное в условиях сближения христианской и античной культур проникновение греко-римских веяний в сферу христианского историописания. Она была также следствием трансформации предмета церковной историографии. Уделяя преимущественное внимание светскому материалу, Евагрий фактически отказывал церкви в праве иметь собственную историю. Поступая так, он лишь фиксировал реальность исторического времени: начавшийся с Константина Великого процесс включения церкви в позднеримское общество и превращения ее в один из важнейших социальных и политических институтов зашел настолько далеко, что ее история действительно растворилась в истории империи.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Автору остается лишь фиксировать епископские преемства в самых главных епархиях (V. 16; VI. 24).

2. П. Аллен пытается объяснить неравномерность распределения церковного материала в сочинении Евагрия исключительно характером источников, находившихся в его распоряжении (Allen P. *Evagrius Scholasticus the Church Historian*. Leuven, 1981. P. 5, 69).

3. Кривушин И.В. *История и народ в церковной историографии V века*. Иваново, 1994. С. 21—24.

4. Трудно согласиться с Ф. Винкельманом, что историко-

теоретическая концепция Евагрия основана на идее тесной связи империи и церкви и что она является гораздо более продуманной, чем у его предшественников (*Winkelman F. Die Kirchengeschichtswerke im oströmischen Reich // Byzantinoslavica. Vol. 37. 1976. S. 179*).

5. См. прежде всего: I Кор. 11.19; Orig. *Contra Cel.* III.12.

6. Mortley R. *The Hellenistic Foundations of Ecclesiastical Historiography // Reading the past in late antiquity / Ed. G. Clarke. Rushcutters Bay, 1990. P. 225—250.*

7. Droge A.J. *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture. Tübingen, 1989. P. 49—167.*

8. Эта идея восходит к трактату «Увещание к элинам», который приписывается Юстину Мученику (Гл. XII).

9. Ромула Августула (II.16), Анастасия (III.29), Юстина I (IV.1; 9), Юстиниана I (IV.9).

10. Захват персами Амиды (III.37), взятие византийцами Карфагена (IV.16) и Рима (IV.19).

11. Юлия Цезаря над галлами, германцами и бриттами (III.41).

12. Нарушение Хозроем Старшим мира с империей (IV.25), посольство армян к Юстину II, вызвавшее новую войну с Персией (V.7).

13. Четыре землетрясения в Антиохии (II.12; IV.5; VI.8).

14. Многолетняя эпидемия, охватившая всю империю (IV.29).

15. См.: Thurmayr L. *Sprachliche Studien zu den Kirchenhistoriker Euagrios. Eichstätt, 1910.*

16. См.: Allen P. *Op. cit. P. 51; Caires V. Evagrius Scholasticus: A literary analysis // Byzantinische Forschungen. 1982. Vol. 8. P. 29—50.*

17. Анализ речи Григория см.: Caires V. *Op. cit. P. 43—46.*

18. См. об этом: Cracco Ruggini L. *The ecclesiastical histories and the pagan historiography: Providence and miracles // Athenaeum. 1977. Vol. 55. P. 125.*

19. Ф. Винкельман придерживается противоположной точки зрения (*Winkelman F. Op. cit. S. 180*).

20. См.: Кривушин И.В. Указ. соч. С. 50—56.

21. П. Аллен неоправданно проводит различие между ортодоксальностью и благочестием у Евагрия. С одной стороны, она заявляет, что историк отходит от ортодоксальности как

главного критерия при оценке императоров (Allen P. *Op. cit.* P. 15), с другой — называет в качестве этого главного критерия благочестие (*Ibid.* P. 63).

22. См. об этом: *Ibid.* P. 15; Tinnefeld F.H. *Kategorien der Kaiserkritik in der byzantinischen Historiographie. Von Prokop bis Niketas Choniates.* München, 1977. S. 43 — 48.

23. Такая мотивация войны практически повторяет мотивацию похода Велисария в Африку, который был вызван стремлением Юстиниана освободить христиан, томящихся под игом вандалов (IV.16).

А.В. Бармин

ЯЗЫКОВЫЕ СЛОЖНОСТИ СПОРОВ XI—XII ВВ. О «FILIOQUE»

Вопрос о том, исходит ли Св. Дух от Отца и Сына или же только от одного Отца, несколько раз возникал в отношениях между греческой и латинской Церквями в течение VIII—IX вв.¹ После примирения патриарха св. Фотия с Римом на соборе 879—880 гг. он встал заново лишь при посещении Константинополя кардиналом Гумбертом в 1054 г.², однако, вплоть до появления на границе XI—XII вв. сочинения Феофилакта Охридского «О том, в чем обвиняются латиняне»³, греки ему уделяли в целом немного внимания. И в самом деле, о «Filioque» только упоминали в своей взаимной переписке Михаил Кируларий и Петр Антиохийский⁴; его весьма бегло затрагивали Лев Переяславский, Никита Никейский, Иоанн Русский⁵. В XII столетии вопросу об исхождении Св. Духа посвящали уже целые произведения Евстратий Никейский⁶, Иоанн Фурн, Николай Мефонский⁷, Никита Маронейский⁸; с Хавельбергским епископом Ансельмом его обсуждали митрополиты Никомидийский Никита в 1136 и Фессалоникский Василий (Охридский) в 1154 гг.⁹

Значительно меньше озабоченности из-за этого богословского расхождения показывали на Западе, и тому были свои причины. Во-первых, в латинской Церкви было намного

слабее литургическое значение никейско-константинопольского Символа веры, в латинском переводе которого как раз и находилось слово «Filioque», вызвавшее недовольство у многих греков. Помимо него, там признавались и другие — приписывавшийся св. Афанасию «Quicumque», «Апостольский», а в самом Риме предпочитали вообще обходиться без чтения Символа веры за литургией. Во-вторых, со времен Петра Ломбардского (XII в.) утверждается взгляд, что различие с греками заключается не столько в самом учении, сколько в словах: св. Ансельм Кентерберийский (ум. в 1109 г.) в своем сочинении «Об исхождении Св. Духа» еще был далек от такого мнения, но св. Фома Аквинский в XIII в. уже разделял его¹⁰.

Подобный взгляд на вещи получил непосредственное выражение и развитие в решении католических епископов Греции опускать слова «и от Сына» при богослужебном чтении Символа веры. В его обосновании они справедливо обратили внимание на несоответствие греческого и латинского понятий, обозначающих происхождение Св. Духа; позже это верное наблюдение постарался использовать в своей книге Ж.-М. Гарриг¹¹. И в самом деле, греческий глагол «ἐκπορεύεσθαι» благодаря приставке «ἐκ-» и корню «-πορεύ-» означает прежде всего некий «выход», связанный с переходом какой-либо границы или с отделением, в то время как латинский глагол «procedere» подразумевает скорее простое движение вперед. В силу этого смыслового различия уже само выражение «происхождение Св. Духа» — «ἐκπόρευσις τοῦ Ἁγίου Πνεύματος», «processio Sancti Spiritus» — по-разному воспринималось в зависимости от того, на каком языке оно звучало. К этому наблюдению можно добавить, что несходство обоих глаголов увеличивалось среднестрадательным залогом греческого «ἐκπορεύεσθαι», так что его значение оказывается ближе к русскому «изводиться», чем «исходить».

Однако картина языковых несоответствий, способных оказать подспудное, но тем не менее существенное влияние на восприятие обсуждавшихся троичных вопросов, не ограничивается смысловым различием между указанными двумя глаголами и производными от них существительными. Возможно, определенным значением обладали и различные (постепенно

установившееся) употребление столь важных для всего святоотеческого богословия понятий, как «substantia» и «ὕλη»¹². Речь идет о случае, прямо противоположном только что описанному: если «processio» и «ἐκπόρευσις» применялись к одному и тому же событию сверхъестественной действительности, отличаясь друг от друга смысловыми оттенками, то «substantia» и «ὕλη» с ходом времени приобрели в богословии совершенно разные значения, сохраняя зеркальное сходство в языковом отношении.

При этом если слово «substantia» уже у первого латинского христианского писателя Тертуллиана появляется в том смысле, какой оно сохранило и позже, служа обозначением единой для Трех божественности¹², то иначе обстояло дело с греческим «ὕλη». Значение этого понятия в течение долгого времени колебалось между «οὐσία» («сущность») и «πρόσωπον» («лицо»). В решениях Первого Вселенского Собора оно использовалось в том же смысле, что и «οὐσία»: «Заявляющих, что Сын Божий — из другой ипостаси или сущности [чем Отца], ...кафолическая Церковь анафематствует...» В 362 г. вопрос о соотношении между этими двумя словами стал главным предметом обсуждения собора в Александрии, оставившего его в конечном счете открытым¹³. Во второй половине IV в. великие каппадокийцы как будто бы закрепляют за «ὕλη» значение слова «πρόσωπον» («лицо»), но это не помешало полвека спустя св. Кириллу Александрийскому сблизать понятия ипостаси и природы («φύσις»)¹⁴. Лишь Четвертый Вселенский Собор в Халкидоне (451 г.) окончательно связал «ὕλη» с понятием «лицо», следуя в этом за каппадокийскими учителями. Сирийские и коптские христиане, с трудом понимавшие это смысловые перемещения у своих греческих соседей, при этом в значительной своей части отказались признать эфесские и халкидонские постановления и дали начало Церквям, обычно неточно называемым «несторианской» и «монофизитской»¹⁵.

В то же время латинское слово «substantia», не познавшее столь сильных колебаний в употреблении, оказалось связанным со смыслом, прямо противоположным его греческому отражению «ὕλη». Но на Западе можно найти и другое

соответствие этому последнему понятию — «subsistentia», сохраняющее как значение, так и языковой вид своего восточного прообраза. В конечном счете латинское богословие оказалось располагающим тремя понятиями — «substantia», «subsistentia» и непосредственно заимствованным из греческого «hypostasis» — на месте единственного слова, используемого византийскими богословами. Само это обстоятельство свидетельствует, скорее всего, о повышенной осторожности, с которой на Западе отнеслись к вопросам перевода. Благодаря этому латиноязычный мир стал обладателем несколько более широкого набора основных орудий для решения задач троичного богословия, чем уделявший большее внимание этим вопросам грекоязычный Восток.

Таблица 1

Главные понятия троичного богословия

Греческие	Латинские
1. φύσις	1. natura
2. οὐσία	2. essentia
	3a. substantia
3. ὑπόστασις	3b. hypostasis
	3c. subsistentia
4. πρόσωπον	4. persona

Все эти четыре основных понятия вероучительных споров IV—VI вв. вошли в церковное обиходение из предшествовавшей нехристианской эллинской философии. Каждое из них обладало своим точным соответствием в латинском языке, за исключением понятия «ипостаси», располагавшего сразу двумя близкими языковыми подобиями; мало того, оно само перешло к западным

соседям византийцев, предпочитавшим это заимствование его латинскому переводу.

С развитием обоюдного несоответствия в греческих и латинских богословских построениях могло быть связанным и употребление несходных предлогов при описании происхождения Св. Духа. В известном отрывке Евангелия от Иоанна, служившем в данном случае для участников спора главным библейским свидетельством, Иисус говорит о Духе истины, происходящем «от Отца»: «τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται» (Ин. 15, 26). Предлог «para», использованный в греческом подлиннике, с родительным падежом использовался обычно, когда речь шла об удалении одного лица от другого¹⁶. Близкими ему по смыслу, но не тождественными были предлоги «apó», в подобном положении указывавший на причинность события, и «ék», помимо движения «изнутри» означавший также «происхождение из какого-либо вещества, родительство или авторство»¹⁷.

Подобная особенность евангельского изречения не была принята во внимание богословами святоотеческого и более позднего времени. Греческий никейско-константинопольский Символ веры содержит положение о Св. Духе, исходящем «из Отца» («ék τοῦ Πατρὸς»), а не «от Отца». Это выражение было усвоено дальнейшим богословием, как и всеми участниками троичных споров XI—XII вв. Исключения из этого правила редки и единичны. Выражение «παρὰ τοῦ Πατρὸς» встречается лишь в прямых воспроизведениях евангельского изречения; иногда на его месте встречается предлог «apó», смысл которого частично совпадает со значениями «para» и «ek». Однако девять десятых греческих полемических сочинений сохраняли употребление константинопольского Символа, не придавая важности небольшому различию между ним и евангельскими словами. Византийский писатель XII в. Фессалоникский архиепископ Никита Маронейский в одном из своих «Диалогов» прямо утверждал равнозначность в данном случае «apó», «para» и «ék»¹⁸, не совсем одинаковых в обычной речи. Похоже, что это его мнение выражало общую установку и других греческих сочинений по троичному богословию, где все три предлога на деле использовались как взаимозаменяющие.

Несколько иначе обстояло положение на латинском Западе. Там также не обсуждались смысловые различия между применявшимися по этому случаю предлогами¹⁹, но предпочтения в их употреблении были совсем иными. В то время как греческие писатели сохраняли выражение константинопольского Символа, западные богословы чаще использовали слова латинского перевода Евангелия от Иоанна, где о Св. Духе говорится, что Он «происходит от [со стороны] Отца»: «a Patre procedit». В XI столетии св. Петр Дамиан применял в этом случае как предлог «de», так и «ab»²⁰. Если позже св. Ансельм Кентерберийский предпочитал говорить об исхождении Духа — «de Patre Filioque»²¹, то споривший в 1136 г. с Никитой Никомидийским Ансельм Хавельбергский употреблял исключительно «ab»²². Все они почти не прибегали к предлогу «ex», использованному в латинском переводе Символа: «Et in Spiritum Sanctum... qui ex Patre Filioque procedit».

Таблица 2

Употребление предлогов

Место	По-гречески	По-латински
Иоанн 15, 26	<u>παρὰ</u> τοῦ Πατρὸς	<u>a</u> Patre
Символ веры	<u>ἐκ</u> τοῦ Πατρὸς	<u>ex</u> Patre
Споры XI—XII вв.	<u>ἐκ</u> (ἄλλο) τοῦ Πατρὸς	<u>a/de</u> Patre

Такое обыкновение латинских богословов XI—XII вв. соответствовало отмеченному значительно меньшему весу никейско-константинопольского Символа веры, чье богослужбное использование на Западе было намного более ограниченным, по сравнению с греческим Востоком. С другой стороны, оно отражало общее обыкновение ставить латинское «de» на месте греческого «ἐκ», легко заметное при сопоставлении двух переводов Священного Писания, как и Символа веры.

Употребление предлогов

а) в Св. Писании²³:

По-гречески	По-латински	Место
ἐκπορεύεσθαι ἐκ	procedere de	Иов 38, 8 Иов 41, 10—11 Пс. 18, 6 Мк. 7, 21
	proici de	Числ. 12, 12
	egredi de	Быт. 2, 10 Иов 41, 12
ἐξιέναι ἐκ	egredi de	Втор. 16, 6

б) никейско-константинопольского Символа веры:

Греческий	Латинский
ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα	ex Patre natum
φῶς ἐκ φωτός	lumen <u>de</u> lumine
κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν	descendit <u>de</u> caelis.
σαρκωθέντα ἐκ Πνεύματος	incarnatus est <u>de</u> Spiritu

По всей видимости, подобные предпочтения в словоупотреблении объясняются наметившимся, первоначально в разговорной речи, стремлением к замене «ex» и «ab» предлогом «de». Основание этому было чисто звукового порядка: долгая гласная и начальное положение согласного в предлоге «de» привели в конечном счете к полному вытеснению обоих его

«соперников» во всех романских языках²⁴. Можно предположить, что такого рода речевые сдвиги косвенно отражались и на неодинаковом видении отвлеченных предметов. Если греческое «ἐκ τοῦ Πατρὸς» легко позволяло представлять исхождение Духа как совершающееся «из глубины Отца», то латинское «processio a/de Patre» делало подобное направление мысли затруднительным.

Отличию во взгляде на троичные вопросы могла соответствовать и разная передача в двух языках понятия «отношения». О его важности для западного богословия достаточно говорит то обстоятельство, что, согласно св. Фоме, любая ипостась Св. Троицы является не чем иным, как неким отношением²⁵. Спорившие о происхождении Св. Духа византийцы XI—XII вв. почти не использовали это понятие; похоже, из них лишь один Никита Маронейский употреблял его в своих «Диалогах»²⁶. Звучащее по-латински как «relatio», в греческом оно передается через слово «σχέσις», которое прежде всего означает «положение» и происходит от того же корня, что и глагол «ἔχειν» — «иметь»²⁷. То, что византийские богословы в подобном случае использовали корень с первоначальным значением — «владения», «обладания», — кажется созвучным давно отмеченному особому значению понятия «собственности» («ιδιότης») для их троичных построений²⁸. Это последнее, в свою очередь, не пользовалось большим вниманием у латинских богословов: св. Фома был настолько невнимателен в его употреблении, что в двух разных местах своей «Суммы богословия» применил его во взаимоисключающих смыслах²⁹.

Очевидно, что было бы неверным рассматривать связь между богословскими воззрениями и их непосредственным языковым выражением как действовавшую лишь в одном направлении. Уже установившиеся наборы понятий могли незаметно влиять на ход умозаключений, очерчивая собой границы и пути поиска, однако занятые троичными рассуждениями писатели обладали и немалыми возможностями для выбора подходящих средств. Поэтому сложно согласиться с восходящей к Феофилакту Охридскому (XI—XII вв.) точке зрения, согласно которой само учение о «Filioque» родилось из-за бедности латинского языка по сравнению с греческим³⁰. В том, что действительность все же была далека от подобного

утверждения, убеждает сопоставление греческих слов, использовавшихся для описания как вечного происхождения, так и временного подаяния Св. Духа, с их **возможными** латинскими соответствиями³¹.

Таблица 4

Возможности передачи греческих понятий на латинский язык

Греческие понятия	Латинские соответствия	Примерное значение
<u>ἐκπορεύεσθαι</u>	(egredi)	исходить
προβάλλεσθαι	(proici)	“извергаться”
προέρχσθαι	procedere	продвигаться
προιέναι	(prodire)	- “ -
<u>ἐκπόρευσις</u>	(egressio)	исхождение
πρόοδος	(progressio)	продвижение
προέλευσις	processio	- “ -
χορηγεῖσθαι	(communicari)	“сообщаться”
μεταδίδοσθαι	dari	даваться
πέμπεσθαι	mitti	посылаться
ἀποστέλλεσθαι	(mandari)	- “ -
χεῖσθαι	(versari)	изливаться
ἐκλάμπειν	(radiare)	сиять
ἐκφαίνεσθαι	(apparere)	являться

Как это видно на примере сочинений об исхождении Св. Духа, западных и византийских писателей отличало, помимо всего прочего, и разное отношение к языку. Если греки стремились подыскать как можно больше способов выразить одно и то же событие, то «латиняне», напротив, скорее ограничивали и сужали их набор, обходясь лишь немногими словами. На месте четырех греческих глаголов, обозначающих вечное исхождение Св. Духа, использовался лишь один латинский, на месте трех существительных — одно, а вместо семи относившихся к временному посланию Духа понятий, которые были в ходу у византийских писателей, на Западе использовали только два. Различие языкового поведения обеих сторон ощущал западный собеседник Василия Охридского, заявивший о необходимости грекам устранить «излишество и изобретательность в словах»³².

Итак, западные богословы располагали возможностями для того, чтобы довольно точно передать понятия, использовавшиеся византийцами для описания исхождения Св. Духа. Однако они не видели нужды умножать их по примеру своих восточных соседей, а предпочитали проявлять определенную сдержанность в выразительных средствах. С другой стороны, сами византийские писатели (XI—XII вв., по меньшей мере) не пытались объяснить необходимость и смысл своей словесной «расточительности». Иначе выглядела картина в области самых основных понятий троичного богословия, набор которых на латиноязычном Западе оказался несколько более обширным, поскольку там у слова «ὄλβιασις» оказалось сразу три языковых соответствия. Подобное положение отражало и само обеспечивало своеобразную «бесчувственность» по отношению к тем сложностям, с которыми сталкивался греческий мир, где вопрос о значении слов «ὄλβιασις» и «ousia» образовывал подводный камень вероучительных споров IV—V вв. Вызванное ими в конечном счете церковное разделение прошло по границе преимущественно семитским и армянским Востоком. По всей видимости, нечто подобное произошло и позже с греко-латинскими спорами о происхождении Св. Духа. Незаметные смысловые различия и неодинаковое отношение к языку сами по себе никак не могли быть причиной несогласия, однако косвенно они сказывались на разнице в постановке вопроса и способах его решения.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Мейендорф И. У истоков спора о «Filioque» // Православная мысль. Париж, 1951. Вып. 8. С. 114—137.

2. Humbertus. *Rationes de Sancti Spiritus processione a Patre et Filio* // Michel A. Humbert und Kerullarios. Paderborn, 1930. S. 97—111.

3. См. последнее издание: Théophylacte d'Achrida. *Discours, traités, poésies. Thessalonique, 1980. P. 245—285.*

4. PG. T. 120. Col. 792, 816—818; *Ibid.* Col. 809, 812.

5. См. соответствующие места их сочинений, изданных А.С. Павловым (Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб., 1878. С. 131—132, 136—137, 173—174).

6. Помимо давно изданных двух его речей и беседы с Петром Гросоланом об исхождении Св. Духа (Δημητρακόπουλος 'Α. Εκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη. Λειψία, 1886. Σ. 47—99), надо указать еще на два его сочинения по тому же предмету, сохраняющиеся в рукописи ГИМ (ГИМ 239, л. 52—60; см. также: ГИМ 240, л. 153—167 об.).

7. См. их сочинения по поводу «Filioque»: Δημητρακόπουλος Α. *Op. cit.* S. 36—47, 359—380; Ep. Арсений (Иващенко). Два неизданных произведения Николая, епископа Мефонского, писателя XII в. Новгород, 1897. С. 5—49; Συμωνίδης. Ὁρθοδόξων ἑλλήνων θεολογικᾶ ἑργατᾶ τέσσαρες. L., 1859.

8. PG. T. 139. С. 169—222; *Bessarione. 1912. P. 93—107, 126—132, 266—273; Ibidem. 1913. P. 300—308; Ibidem. 1914. P. 61—75, 249—259; Giorgetti C. Niceta Maronensis eiusque 5 et 6 dialogus de processione Spiritus Sancti etiam ex Filio. Romae, 1965. P. 326—392.*

9. PL. T. 188. Col. 1163—1210; Schmidt J. *Des Basilius aus Achrida, Erzbischofs von Thessalonike, bisher unedierte Dialoge. München, 1901. S. 34—51.*

10. Соответствующие высказывания Петра Ломбардского и св. Фомы приведены в недавней статье Г. Эмери: Emery G. *La procession du Saint-Ésprit a Filio chez st. Thomas d'Aquin* // *Revue thomiste. 1996. P. 571, n. 195.*

11. Garrigues J.-M. *L'Ésprit qui dit «Père» et le problème du Filioque. P., 1981.*

12. См., например: PL. T. 2. Col. 157, 199 etc.

13. Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви. М., 1994. Т. 4. С. 36—38.
14. Там же. С. 229—230.
15. Подобные сложности, испытанные представителями «несторианской» Церкви, отмечены С. Брокком: Brock S. *The christology of the Church of the East* // *Традиции и наследие христианского Востока*. М., 1996. С. 161—162, 165—169.
16. Liddell H.G., Scott R. *A greek-english lexicon*. Oxford, [s. a.]. P. 1302.
17. Ibid. P. 192, 498—499. Уже в «Илиаде» греческий предлог использовался в значении, достаточно далеким от его первоначального смысла — «изнутри»: «...καὶ γάρ τ' ὄναρ ἐκ Δίος ἐστίν» («ибо сон — от Зевса», буквально — «из Зевса» — *Нот.*, II, 1, 63).
18. Νικήτας Μαρωνείας. Λόγος ε' περὶ τῆς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἔκπορεύσεως // Giorgetti C. *Op. cit.* P. 331—332.
19. Известные римские писатели соблюдали отличия между «ex», «de» и «ab», однако в разговорном языке смешение их намечается уже со времени Плавта (III—II вв. до н. э.) (Ernout A., Meillet A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. P., 1979. P. 1).
20. *Contra errorem graecorum de processione Spiritus Sancti* // PL. T. 145. Col. 633—642.
21. *De processione Spiritus Sancti* // PL. T. 158. Col. 285—326.
22. *De processione Spiritus Sancti* // PL. T. 188. Col. 1163—1210.
23. На приводимые места Св. Писания ссылается Никита Маронейский в 5 «Слове» (Giorgetti C. *Ibid.* P. 331—333).
24. Ernout A., Meillet A. *Op. cit.* P. 164—165.
25. Aquinas S. Thomas. *Summa theologiae*. I, q. 29, ar. 4.
26. Νικήτας Μαρωνείας. Λόγος β' // *Bessarione*. 1912. P. 97—98.
27. Liddell H. G., Scott R. *Op. cit.* P. 1744.
28. Jugie M. *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*. P., 1933. T. 2. P. 229.
29. На эту непоследовательность Аквината указал недавно Ж.-М. Гарриг (Garrigues J.-M. *A la suite de la clarification romaine: le Filioque affranchi du «filioquisme»* // *Irénikon*. 1996. P. 202).
30. Θεοφυλάκτος Ἀχρίδηνος. Περὶ ὧν ἐγκαλοῦνται λατινοὶ // PG. T. 126. Col. 228—229.
31. В приводимой таблице не использовавшиеся понятия

поставлены в скобки, а применявшиеся наиболее часто — подчеркнуты.

32. «Τὸ περισσὸν καὶ ποριμωτατον ἐν λόγοις» Βασίλειος Ἀχρίδηνος. Ἀπὸ τῆς πρώτης συνεισφοράς // Schmidt J. *Op. cit.* S. 34—36.

С.Н. Малахов

НОВЫЙ МИР ИСЛАМА В ПИСЬМАХ ПАТРИАРХА НИКОЛАЯ МИСТИКА

Арабы олицетворяли собой основного политического и идеологического соперника в сознании византийцев. Образ иного народа находил отражения в этнографических экскурсах историографов, богословских полемиках, официальных письмах, направленных мусульманским правителям, житийных памятниках и эпосе. Николай Мистик сталкивался со всеми уровнями устного и письменного портрета арабов. Основным фактором, формировавшим образ арабов как врагов империи в общественном сознании, было военное противостояние на рубеже IX—X вв. Сложившиеся стереотипы в восприятии сопредельных народов со временем подвергались определенным изменениям, но динамика их была очень замедленной. В письменной традиции изменения закреплялись медленнее, чем в живой практике общения. В письмах византийцев арабы выступают в основном с клишированными характеристиками, отражавшими эмоционально-религиозное отношение к мусульманам. Эта тенденция проявляется уже на уровне этнонимии.

В письмах Николая Мистика употребляются в основном этнонимы «Agarenoi» (№ 23.159; 25.122; 32.86; 145.22) и «Saraceni» (№ 1; 2; 10.41; 60.7; 75.57; 102), сопряженные с религиозно-идеологической и патристической этимологией¹. Эти этнонимы вызывали в сознании библейские образы и настраивали на ветхозаветную топику². Согласно этим этимологиям, арабы являлись потомками Агари, служанки

Сары, которая зачала от Авраама и родила Исмаила³.

Система этнических представлений любого этноса о сопредельном народе подразделяется на несколько уровней: этнические предубеждения, т. е. стереотипы, в основном неверно отражающие реальные факты, или чрезмерно упрощенные представления; целостные образы, дающие более или менее полные представления о всех сторонах жизни народа, и идеи и мнения, выходящие за рамки уже существующих стереотипов и образов и имеющие тенденции к преодолению предрассудков и предубеждений к созданию более реального образа на основе личного опыта и мнения⁴.

Письма Николая Мистика к мусульманским правителям были именно образцами той эпистолярной продукции, которая была направлена на установление личного контакта и взаимопонимания, а не на углубление идеологической конфронтации. Послания, направленные халифу ал-Муктадиру в августе 913 — феврале 914 гг.⁵, выходили за рамки традиционного правительственного антиисламского полемического письма. Общей темой их был вопрос о пленных византийцах и гуманном отношении к пленным, о справедливых поводах к войне и демилитаризации Крита и фактически не затрагивались проблемы религиозных различий между ромеями и сарацинами. В этих письмах Мистик выступает как представитель правительства империи ромеев, будучи еще главой регентского совета при Константине VII (до 914 г.). Впервые на таком высоком правительственном уровне переписка возникла между Омаром II (717—720) и Львом III⁶, затем халифом ал-Мутаваккилем (847—861) и Михаилом III, но всегда была осложнена сюжетами религиозной полемики⁷. Вероятно, Николай Мистик, устанавливая взаимоотношения с эмиром Крита, имел перед собой пример аналогичной переписки патриарха Фотия и эмира Шуйаб ибн Умара (ок. 855—880 гг.)⁸. Эта переписка «величайшего» и «славного» Фотия представлялась Мистиком образцом «дружественного» отношения к арабам, которое не всегда проявлялось к ним даже среди единоверцев и соплеменников (*ton omodoxon sa omophylon*. — № 2.17—20). Согласно ему, Фотий, «опытный как в божественных, так и в человеческих делах, знал, хотя преграда веры и разделяла — разумность, сообразительность, постоянство характера,

человеколюбие и все прочее, что украшает и возвеличивает человеческую природу, у любящих прекрасное возжигает любовь к тем, которые прекрасным обладают» (№ 2.21—25). Именно за эти черты Фотий, по словам Николая, любил эмира Крита, хотя между ними и «стояло различие веры» (*to diapheron tee pisteos istato*. — № 2.25—27). Считая себя духовным сыном Фотия, Николай Мистик, отправляя письмо сыну Шуйаба ибн Умара, стремился возродить правила отцовской дружбы (*tes patri tes emon philias*. — № 2.27—29). Если патриарх Николай напряженно ищет возможности для установления контактов с халифатом, и при этом основным его принципом является забвение религиозных различий в общении двух политических и культурных миров, выдвижение на первый план исторически накопленного позитивного опыта, то для некоторых его современников были характерны обратные тенденции. Можно определенно сказать, что в византийском обществе доминировали антиисламские настроения.

Арабы олицетворяли собой мир изнаночный, потусторонний, с противоположными нравственными ценностями. Если Византийская империя и рассматривалась как богоизбранная полития, а ее население как «христианский народ», то Халифат воспринимается как аморфное политическое образование, страна «нечестивых» и «безбожных» агарян⁹. Современники Мистика четко различали «свою» землю (*ten Romaicen gen*)¹⁰ и арабскую чужбину (*allotrian*)¹¹, землю исмаилитов¹². Неприязненное отношение к арабам формируется через пейоративную этнонимеку¹³. «Проклятоименитыми» их называет Иоанн Камениата¹⁴. Причем эпитет «*dysonymos*» означал того, кто имел плохое имя, им обозначали презренного и отвратительного человека, чье имя заключало в себе дурное предзнаменование. Вполне закономерно, что элементы подобного восприятия находили отражение и в письмах патриарха, он также не был свободен от предрассудков своего времени. Архонту Амальфи Мастале I была выслана одна литра золота для выкупа пленных и избавления их от «тирании безбожных агарян» (№ 145.19—28).

Хорошо известно, что присутствие в среде константинопольской знати крещеных арабов встречалось неприязненно. Эту особенность ярко иллюстрирует судьба

фаворита Льва VI Самоны¹⁵. К нему негативно относится и автор жития Евфимия, которого нельзя заподозрить в симпатиях к Мистика, и сам патриарх, который в письме Андронику Дуке, перешедшему на сторону арабов, недобрым словом поминает именно Самону: «Ведь еще гневается на тебя, носящий имя (*Satanonymos*) Самона» (№ 193.5).

Военные столкновения с арабами приводили к возрастанию антиисламских настроений в общественном сознании. Свидетель разорения Фессалоники в 904 г. Иоанн Камениата в своих воспоминаниях довольно точно отражает тот образ арабов, который бытовал в широких слоях населения: арабы — «варвары», «толпа» (*ochlos*), их основная черта — необузданная ярость (*thymos*), особой жестокостью отличаются исмаилиты из Сирии и соседней с Египтом Эфиопии¹⁶. Историк пишет: «Ведь варвар, однажды распалившись гневом, в своей ярости будет буйствовать до тех пор, пока не прольется его собственная кровь или его противника»¹⁷. Плен у «зверей» воспринимается как «несчастное рабство» (*dystyche douleian*)¹⁸. Потусторонность державы и власти арабов подчеркивается участием на их стороне меченосцев из страны эфиопов¹⁹. Действия арабов в Фессалонике, сеющих убийства, напоминают безумцев, выходцев из преисподней²⁰; особенно ненасытны в убийствах эфиопы, которых ромеи отличали по цвету кожи (*ten chroian*)²¹. В византийской агиографии было распространено представление, что эфиопы являлись приспешниками сатаны²². Сарацин — извечный антагонист христиан, и неудивительно, что «обманщик» (*deilias*) именно в образе сарацина грозит мечом отсечь голову святому²³.

Вполне естественно, что именно эти характеристики арабов часто фигурируют в письмах Николая Мистика, отправленных к единоверцам, лицам, принадлежащим к *orbis christianus*. В письмах к католику Армении Иоанну патриарх соболезнует, что паства в Армении, Ивирии и Албании терпит страдания и притеснения от сарацин — «насильников исмаильянских» — и призывает в конце письма сражаться совместно против «нечестивого врага»²⁴. Но призывы бороться с сарацинами у Мистика никогда не превращались в пропаганду «святой» войны, идея которой не была присуща политическому сознанию византийцев, как и стремление отвоевывать «святые» места в

IX—X вв.²⁵ Признавая исключительную военную подготовленность *ethnos Arabicon*, византийцы в то же время резко осуждали мусульманскую идею «священной» войны против неверных (СР. III. Р. 92.14; 91.21—92.2), равно как и концепцию рая для воинов и загробной жизни (СР. III. Р. 94.7—15). Для Николая Мистика, как и его современников, была очевидна тенденция ослабления военного противостояния Ромейской империи и Халифата в VIII — начале X в. Рост центробежных сил в правлении династии Аббасидов привел к выделению у сарацин к X в. 13 эмиратов, или стратигид (СР. III. Р. 113.14—114.3). Но арабы по-прежнему были главным противником империи. Византийские политики подходили к анализу византийско-арабских отношений через призму их длительной предыстории.

Константин VII в сочинении «Об управлении империей» целыми отрывками включает сведения о генеалогии и ранней истории арабов из хронографии Феофана (СР. III. Сар. 14—21). В эпоху македонского «энциклопедизма» историю общества пытались осмыслить с помощью парадигм из уже накопленного исторического опыта. Свою дань историческим экскурсам отдает и Николай Мистик. Он твердо осознает недосыгаемость Константинополя для арабских войск. Пример безуспешной осады столицы со стороны «сарацинского рода» в 669—676 гг.²⁶ патриарх приводит в послании к Симеону. От стен «богохранимого города», находившегося в кольце блокады около семи лет, лишь немногие из арабов вернулись на родину (№ 10.41—44).

Сакральное покровительство Константинополю подтверждает и разгром флота Льва Триполитанина у о. Лимнос около 921/22 гг., последовавший как «божье возмездие» за разорение Фессалоники и хвастливые заявления о походе на «царственный город»; ромейский флот стал орудием отмщения для «агарянской силы» по «промыслу Божьему» (№ 23.138—160). Сам Лев Триполитанин сомневался, что может захватить Константинополь, не верили в свое военное превосходство и арабские правители, только раскрытие секрета, как завоевать «царственный город», перед халифом могло спасти их от неминуемой казни²⁷.

Симптоматично, что патриарх благоразумно и тактично

избегает подобных примеров в письмах к арабским адресатам и предлагает их только для Симеона, но в письмах к Роману Лакапину дается реалистическая интерпретация аналогичных сюжетов. Отказываясь от теологического объяснения причин неудач ромейского оружия в войнах против сарацин, патриарх потерю Сиракуз и Сицилии связывает с беспечностью (*ten ameleian*) друнгария флота Андриана (№ 75.59—60). Захват Фессалоники и Тавромении в правлении Льва VI он приписывает нерасторопности военного командования. Жителям Фессалоники, просившим помощь, подмога изо дня в день откладывалась, а затем ромейский флот упустил выгодный момент (*apolesan ta pragmata*. — № 75.63—66).

Рациональное истолкование военно-политических неудач в отношениях с арабами, высказываемое патриархом, созвучно мнению Константина VII, который превосходство арабов в военной сфере, обнаружившееся в VIII—IX вв., связывал с легкомысленной и беспечной политикой Юстиниана Ринотмета, ликвидировавшего 12-тысячный корпус мардаитов, несших службу по охране южных границ империи в Малой Азии (СР. III. Р. 103.11—17). Правда, иногда Николай Мистик пытается объяснить поражение ромеев их «грехами» и удаленностью от Бога, как это видно на примере гомилии по случаю падения Фессалоники (№ 192), здесь он сближается с позицией Иоанна Камениаты, видевшего в этом «справедливое воздаяние» за нравственный регресс византийского общества²⁸.

Однако объяснение этому следует искать не в тождестве мировоззренческих установок, а в том, что и речь Мистика, и сочинение Камениаты были ориентированны на публичное восприятие, и понятно, что авторы предлагали тот вариант истолкования трагических событий, который максимально способствовал бы улучшению общественной нравственности.

Как мы видим, хотя антиисламские реплики и прорываются в эпистолографии патриарха, тем не менее ему в корне чужда та откровенная идеологическая непримиримость к арабам, которая так характерна для творчества Арефы Кесарийского, считавшего, что пришло время окончательной гибели мусульманского владычества²⁹. Арефа Кесарийский кипрскую победу Имерия и действия Андроника, истребившего 18 тыс. арабов, расценивает как прямое доказательство порочности

вероучения сарацин и лживости мифа об их непобедимости³⁰. Совершенно иное восприятие одного из этих событий у Николая Мистика. Захват Имерией нейтрального Кипра в ходе экспедиции 911/12 гг.³¹ привел к жертвам со стороны арабского населения. Патриарх считал, что киприоты должны были спасти сарацин и вернуть их на постоянное место жительства (*ton idion topon.* — № 1.117—120); Имерий по отношению к сарацинам-киприотам совершил проступок (*amartian.* — № 1.122—125), но вина меньшая лежит на греках-киприотах за то, что они допустили, чтобы Имерий оказался по отношению к арабам слишком суровым (*chlepos ophthe Saracenois.* — № 1.126—128). Николай Мистик не превозносит победу Имерия. Но и не склонен чрезмерно критиковать его ошибки: «Ведь он, сделавшись начальником (*egemon*) ромейского войска и подчиняя врагов, где только мог, поступал надлежащим образом» (№ 1.131—133). В письме к халифу патриарх дипломатично отстраняется от прямой оценки экспедиции Имерия и доказывает несправедливость (*adicon*) и незаконность (*parenomon*) преследования христиан в Сирии, на Кипре в ответ за поражение, нанесенное арабам византийцами (№ 1.149—156).

«Сарацинские» послания Николая Мистика отражали общую тенденцию в арабо-византийских отношениях конца IX — первой четверти X века: поиск путей для установления долговременных мирных отношений. Развитию этого процесса в странах халифата способствовал рост междоусобиц. Военные акции в пограничных областях Киликии между арабами и византийцами сводились, главным образом, к быстрым рейдам, нацеленным на опустошение территории противника, разрушение городов, коммуникаций, захвату в плен местного населения для последующего выкупа или продажи в рабство на рынках Восточного Средиземноморья. Пленные становились основным источником информации о противоборствующем народе и государстве. Обмен или выкуп пленных составлял важную часть межгосударственных отношений, сопровождался обширной дипломатической перепиской, посольствами в Багдад, установлением перемирий³². Знатные пленники содержались в Константинополе, но не в стесненных условиях; они принимали участие в торжественных обедах и выходах императора в св. Софию, получали единовременное

вознаграждение одеждой и деньгами (по 2 динара и 3 дирхема каждому)³³.

Согласно Клеторологию Филофея, послам из Халифата уделялось преимущественное внимание (*ex Agaron philoi*) по сравнению с болгарами и «франками»³⁴. Правящие круги империи, кажется, испытывали к арабам большее доверие, чем к болгарам. Когда в 893 г. Симеон подошел к столице, то Лев VI, не видя выхода из критического положения, раздал оружие находившимся в его руках мусульманским пленникам, пообещав свободу, и выставил их против болгар, но после отступления Симеона оружие было отобрано, а пленные сарацины расселены по империи³⁵. Обмен посольствами стал частым явлением. Лев Хиросфакт был отправлен в 907 г. в Багдад для заключения договора об обмене пленных, захваченных в Фессалонике³⁶; неожиданный приезд сарацин в столицу в 914—918 гг. нарушает встречу Николая Мистика с экономом Великой Церкви (№ 60.5—10).

Образ народа персонифицируется в личности его правителя. Халифский титул «амир ал-муминин» византийцами употребляется редко, хотя о безбожном «амермумне» — о *archontes boules auton, os cai protosymboulos legeyai* — уже говорится в житиях³⁷. В текстах Константина VII употребляется термин «archegos» (СР. III. Р. 93.9; 94.17; 95.2,16; 98.21), а Мухаммад упоминается как «archegos cai pseudoprophet» (СР. III. Р. 93.14—15). С точки зрения византийцев, prerogативы носителя верховной власти у сарацин сопряжены с функциями верховного военного предводителя, поэтому archegos зачастую оказывается эквивалентен понятию strategos cai nauarchos (СР. III. Р. 98.2, 20). Носитель верховной власти (*ten exousian*) представлен у Константина VII как «господин и вождь всех сарацин» (*cyrios cai archegos panton ton Saracenon*. — СР. III. Р. 100.14—15).

Однако более распространенным было повседневное представление о тиранической природе и незаконности власти мусульманских правителей³⁸. В письмах Николая Мистика наблюдается изменение в восприятии титулатуры главы «сарацинского рода». Особенно характерно обращение патриарха к халифу ал-Муктадиру: «Выдающемуся, всеблагороднейшему, великославному другу нашему имярек, божьим избранием над сарацинским народом получившим верховную власть (*ten*

epicrateian) и господство» (*cyrioteta*. — № 102.1—3). Николай акцентирует особо три момента в обращении к халифу: благородство происхождения [«Владыка (*coryphe*) сарацин, благороднейший из всех единоплеменников»], теофорное начало его власти (*para theou*) и добродетельность характера (№ 102.3—10). Высокий политический ранг адресата обозначается посредством обращений «ваше величество» (№ 102.15), «ваше высочество» (№ 102.40), «великий и высокопоставленный человек рода сарацинского» (№ 102.57), «властитель, поставленный богом над сарацинским народом» (№ 102. III—II2). Исходя из соматического образа государства как антропоморфного тела, патриарх обращается к халифу словно «великому главе» (*megiste chepale*) сарацинского народа (№ 102.191) и отмечает его интеллектуальное благородство (*ten logicen... eugeneian*. — № 102.116). Несмотря на то что система обращений была обусловлена официальным характером посланий, патриарх игнорирует реальный политический титул халифа и его греческий эквивалент — *амермумн* — нигде не употребляет, разнообразием формул как бы скрывая свою приверженность имперской доктрине. Он даже в ряде случаев возвращается к стереотипным формулам, представляющим халифа военным вождем, всего лишь несколько приукрашивая этот титул громким эпитетом «*o megalodoxotate...*» (№ 1.45—46).

Тем не менее Николай Мистик вынужден отказаться от теории «сатанинского» происхождения власти сарацин и открыто признает происхождение государства у мусульман и христиан от единого Бога (№ 1.3—6). Правители этих государств должны находиться в постоянном общении (*coinonian*) между собой посредством писем и послов (*cai dia grammaton cai di apostolon*. — № 1.6—12) и являются как бы братьями (*adelphon*), отличающимися от прочих тем, что держат в своих руках власть (№ 1.12—16). Им провозглашается идея равнозначимости двух великих государств на земле: «Две власти, сарацинская и ромейская, превосходят все власти на земле и блистают как два великих светила на тверди небесной» (№ 1.16—18).

Руководители «избранных» государств должны осознавать свое выдающееся положение: «Вследствие этого нам необходимо относиться друг к другу общительно и по-братски и из-за того, что мы разделены образом жизни, нравами и верой, не следует

полностью чуждаться друг друга и лишать себя того неполного общения, которое совершается путем письменных сношений» (№ I.19—22).

Патриарх хотел бы иметь с ал-Муктадиром непрерывную переписку в рамках «дружбы», а не эпизодическую, вызванную какими-либо неожиданными обстоятельствами, и сожалеет, что поводом для письма явилась не дружба, а конкретные причины (*tas aittias*. — № I.23—24, 44—45).

Николай Мистик осуждает военные акции халифа, повлекшие нарушение договорного статуса Кипра в системе византийско-арабских отношений, после экспедиции Имерия и ответных действий ренегата Дамиана³⁹. Это дает ему повод для рассуждений о справедливости как основной черте «богоданной» власти (*ten theosdoton... exousian*. — № 12.24—43). Обращаясь к ал-Муктадиру, он подчеркивает высокую международно-правовую культуру предшествовавших правителей: «Никто из ваших предков, которые правили сарацинским народом, не нарушал договоров и не причинял им <киприотам> никакого зла; но, смотря по обстоятельствам, представители власти тех времен, хорошо и справедливо настроенные, почитали и соблюдали первоначальные постановления их отцов, обеспеченные письменным подтверждением, не вводя никаких новшеств, не замышляя ничего другого, уже не говоря о том, что они не делали ничего вопреки воле своих предков» (№ I.48—55). Древность договоров имела для патриарха большой авторитет, нарушение их расценивалось как клятвопреступление перед отцами, посягательство на их волю (№ I.55—57). По его мнению, клятвопреступничество тем более не должно быть характерно для арабов, которые в отличие от других народов управляются законами (№ I.77—78).

Несправедливость политики халифа выразилась в том, что Кипр, почти 300 лет находившийся в положении данника, исправно плативший повинности, не введивший никаких новшеств, сносивший суровое обращение вопреки положению и общим правам соглашений, оказался разгромлен «ложным» мусульманином и опустошен (№ I.67—79). Долг правителя Николай Мистик усматривает в другом: «Ведь у всех таков общий закон — всякий, кто имел в качестве (*ypophorous*) данников города или народы, выступал против нападающих на них и

возбуждающих войну и избавлял от нападения, как будто бы данники стали нам близкими людьми» (*os esuton oiceious tous upoteleis cathestecotas*. — № I.65—66). Убийства и разорения, которым подвергался остров, «недостойно не только сарацин, но и всякого другого народа, знающего и соблюдающего порядки человеческой жизни» (№ I.82—84).

Арабский флотоводец Дамиан, в безудержном гневе уничтожающий население острова, изображается общим врагом, нелюбящим христиан и в равной мере пренебрегающим сарацинами, ему безразлично прошлое и будущее византийско-арабских отношений (№ I.108—115). Хотя Мистик не ставит знака равенства между действиями Дамиана и политикой халифа, но одновременно не соглашается и в походе Имерия видеть ту причину (*aitia*), которая спровоцировала арабов на разорение Кипра (№ I.116—159). Стратегия ведения войны по принципу «удар за удар», отягощенная фактором религиозной нетерпимости, не укладывается в представлении патриарха о справедливых поводах к войне и, наоборот, является доказательством ее незаконности. Определяя войну против киприотов как беззаконие, Николай веское подтверждение усматривает в быстрой смерти «бесчеловечного» Дамиана (№ I.159—169). Ал-Муктадир должен проявить справедливость и восстановить прежний нейтралитет Кипра (№ I.170—181).

Высшее политическое руководство халифата вызывает у патриарха большее доверие, чем военачальники, перешедшие из христианства в мусульманство и возглавившие арабский флот; именно их личные амбиции и нетерпимость к ромейской державе он считает главным рычагом, разрушающим взаимопонимание между двумя народами. Иное дело, сам халиф — «владыка» сарацин не только по власти, но и по мудрости, справедливости и и другим совершенным добродетелям — резко отличается от своих подданных (№ 102.6—11). Халифу следует больше доверять официальной информации, исходящей из Константинополя, а не принимать во внимание слухи об ухудшении положения арабов-пленных о якобы их насильственном крещении и разрушении сарацинского евктерия в столице (№ 102.14—30). Человек, облеченный властью, не должен позволять себя увлечь неправдоподобными слухами. Для углубления доверия между Константинополем и Багдадом патриарх предлагает принять

комиссию по проверке содержания пленных в Византии со стороны арабов и, кроме того, отослать ряд лиц «с их согласия» из числа единоплеменников и единоверцев для более обстоятельных показаний непосредственно в халифат (№ 102.43—52). Византийский император по отношению к пленным выступает в роли отца, проявляет заботу об их несчастной жизни, чтобы арабы не чувствовали себя покинутыми и одинокими, лишившись родины, близких друзей и сородичей (№ 102.60—64). Отмечая гуманное отношение императора к пленным, добротные условия их содержания, наличие молельни для отправления религиозных обрядов, Мистик указывает на единственный недостаток: пленные не могут общаться со своими близкими родственниками (№ 102.64—71).

Согласно Мистику, филантропия — давняя традиция в политике византийских императоров: «Такое человеколюбие было установлено изначально и каждым поколением, преемствующим царскую власть, этот образ правления сохранялся и поэтому дожил до наших дней» (№ 102.71—74). Содержание арабских пленных в империи должно стать примером для подражания со стороны халифа, поскольку по его приказу разрушаются христианские церкви, а прихожане подвергаются насильственным казням (№ 102.11—14, 85—98). Используя возможность «побеседовать» с владыкой сарацин посредством письма, патриарх настойчиво опровергает обвинения в разрушении евктерия в Константинополе и гонениях на мусульман, якобы имевших место (№ 102.110—150). Более того, попустительство халифа религиозному фанатизму привело к закреплению за ним славы не справедливого правителя, а законопреступника (№ 102.151—160). Упрекая высокопоставленного адресата в ошибках, за которые придется нести ответ, патриарх все же не идет на разрыв и углубление конфронтации, а предлагает как можно более разумно исправить положение, сложившееся между византийцами и арабами, чтобы установить «Божественную» справедливость (№ 102.174—190).

Давнюю дружбу к арабам прокламирует Николай Мистик в письме к эмиру Крита. Он пишет: «Из всех благ, которые приносит людям жизнь и через которые человеческая жизнь приобретает приятность, нет ничего столь хорошего, нет даже ничего более приятного для тех, кто наделен разумом, как

приобретение дружбы и забота о ней» (№ 2.2—3).

«Дело дружбы» (*to pragma tes philias*) есть отцовское наследство, которое необходимо привести в цветущее состояние, поскольку со временем оно грозило распасться (№2.II.16). Примером для Николая является патриарх Фотий, друживший с отцом «благородного» эмира Крита (№2.17—25). Общим языком, который помогает установить дружеские отношения, является обоюдное человеколюбие, сострадание и кротость, следуя этим нравственным качествам, человек подражает божественной доброте (*toi theou tes agathotetos aimesis*. — № 2.30—34). Общим делом, которое поможет установить дружбу и поддержать ее, утвердить род и «сладкое пользование жизнью», является освобождение заключенных, выкуп рабов, возвращение пленных к домочадцам, родственникам и друзьям (№ 2.36—41). Мистик пытается убедить эмира придерживаться изложенных принципов, чтобы обрести «вечную славу», и эта «слава» утешала бы его как друга эмира (№ 2.43—48).

Обмен пленными или выкуп их за деньги был важной статьей доходов как для арабов, так и ромеев, но империя переживала финансовые трудности, чего нельзя было сказать о халифате. Сарацины, участники пограничных рейдов в пределы империи, возвращаясь с награбленным, получали иногда от 40 до 1000 динаров на каждого воина⁴⁰. Примерно к 920 году военные издержки в халифате достигли по меньшей мере трети государственных доходов; пехотинец получал почти в три раза, а кавалерист — в шесть раз больше, чем неквалифицированный работник⁴¹. В Византии, согласно сообщению Ибн Хордадбеха, в конце IX века жалованье солдат колебалось между 12 и 18 динарами, которые было предписано выдавать ежегодно. «Но давали жалованье через каждые три года, иногда раз в 4 года, а иной раз — в 5 лет. Бывало, выдавали жалованье даже раз в 6 лет»⁴².

Война с Болгарским царством вызывала в империи серьезные финансовые затруднения. Условия же обмена пленными на Крите были «старинные», и критяне всегда получали двух человек за одного пленного⁴³.

Неудивительно, что патриарх беспокоится, как бы со стороны эмира не были выставлены какие-либо предлоги, способные затруднить взаимный обмен пленными (№ 2.52—60).

Николай Мистик призывает его воздерживаться от меркантильных интересов: «Итак, будь лучше почитателем справедливости, поборником правды, а не имеющим в виду лишь собственную выгоду (*cerdous oiceiou*) и наносящим вред христианам» (№ 2.64—70).

Анализ писем показывает, что Николай выступал за гуманизацию отношений между двумя религиозно-политическими мирами и старался видеть в арабах политических партнеров, а не врагов. Эта трансформация этнополитического образа арабов в сознании византийцев, безусловно, была вызвана общей динамикой арабо-византийских отношений. Изменения в соотношении военно-политических сил империи и халифата ощущали как социальные низы, так и столичные верхи Византийской империи. В Малоазийско-Закавказском регионе распространяются пророчества о скором крушении царства «псов Сарры»⁴⁴. В официальных посланиях, исходивших из императорской канцелярии, амермумн провозглашается «тишайшим и благороднейшим», «сладчайшим другом» василевса (СР. III. P. 684.4—5). В Арабском халифате патриарх видит равноправного политического партнера и расценивает как «брата» статус амермумна в международно-правовых отношениях с империей; «другом» считается эмир Крита. С 896 по 925 гг. между арабами и ромеями было произведено 5 обменов пленными общей численностью более 14,5 тыс. человек, но после смерти патриарха очередной обмен состоялся лишь только в 938 году⁴⁵.

Бесспорно, нельзя недооценивать деятельность Николая Мистика в формировании дружественных отношений с арабским миром так же, как нельзя не отметить двойственность в его восприятии сарацинской угрозы. Рациональность и конструктивность его внешнеполитической позиции проявилась в том, что им отодвигались на второй план те различия в религии, образе мышления, жизни, которые затрудняли и препятствовали установлению мирных контактов с халифатом; главной заботой Мистика было сохранение *status quo* нейтральных территорий (Кипр) в Восточном Средиземноморье, оптимизация процесса обмена пленными, улучшение положения христиан и мусульман в инаковерующей среде. В эпистолографии как самого Николая, так и его современников арабы обретают образ равноправных и

деловых партнеров. Роман Лакапин в письме к Симеону сообщает, что хотя арабы и другой веры, всегда враждовали с Византией, никогда не заключали вечного мира, придерживаются других обычаев, тем не менее заключают в отличие от болгар договоры на 1—3 года для обмена пленными и соблюдают их⁴⁶. Настоятельно рекомендует патриарх болгарскому царю брать пример именно с арабов: «И агаряне пишут все, что внушает самое дело, но соблюдают должную честь (*timen*) в обращении к василевсу» (№ 25.121—127). Более мирный образ арабов как дипломатических контрагентов, Мистик старается укрепить в сознании не только самих мусульманских правителей, но и транслировать его своим болгарским адресатам.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Nicolas I Patriarch of Constantinople / Greek Text and English Translation by R.J.H. Jenkins and L.G. Westerink. Washington, 1973.* (Далее сноски на письма в тексте статьи). Об интеграции этнонима «сарацины» и его отражении в византийской литературе см.: *Christides V. Arabes as «Barbaroi» before the rise of Islam // Balkan Studies. 1969. Vol. 10. P. 315—324; Idem. Pre-Islamic Arabi in Byzantine Illuminatio // Le Museon. 1970. T. 88. P. 167—181; Idem. «Sarasens» prodosia in Bysantine Sources // Bys. 1970. T. XL. P. 11ff; Idem. The names «ARABES, SARAKENOI» etc., and their False Bysantine Etymologies // BZ. 1972. Bd. 65. S. 329—333; Ephcal I. «Ismael» and «Arab/s/»: A Transformation of Etnological Terms // *Journal of Near Eastern Studies. 1976. № 35. P. 225—235; Graf D.E. O'Connor M. The Origin of the Term Saracen and the Rawwata Inscription // Byz. St. 1977. Vol. 4. P. 32—66.**

2. Первая книга Паралипоменон 5, 10, 20.

3. См.: Бытие 16. 7—14; 21. 10.

4. Подробнее см.: Ерофеев Н.А. Этнические представления как предмет исследований // *Расы и народы. 1983. Вып. 13. С. 35; Ср.: Сериков Н.И. О некоторых аспектах подхода к исследованию арабо-византийских отношений X—XI вв. в современной зарубежной историографии // ВВ. 1983. Т. 44. С. 246—251. О восприятии византийцев арабами см.: Shboul A.M.H. Byzantium and the Arabs:*

The Image of the Byzantines as Mirrored in Arabic Literature // Byzantine Papers (Byzantina Australiensia, 1). Canberra, 1981. P. 43—68.

5. Содержание письма и комментарии к нему см.: Васильев А.А. *Византия и арабы: Политические отношения Византии и арабов за время Македонской династии*. СПб., 1902. С. 197—203. Ср.: Vasiliev A.A., Canard M. *Byzance et les Arabes*. Bruxelles, 1968. Vol. 11, 1. P. 57. Note. 1; Jenkins R.J.H. *Studies on Byzantine History of 9th and 10th Centuries*. L., 1970. XVI, p. 267—275; XVII, p. 399—401; XXII, p. 1006—1014. P. Дженкинзом было установлено, что письмо № 1 адресовано не эмиру Крита, как считалось ранее, а халифу ал-Муктадиру (Jenkins R.J.H. *The Mission of St. Demetrianus of Cyprus to Bagdad // Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves IX. Melanges Gregoire, 1949. P. 267—275; Nicholas I. Letters. P. 525—526*).

6. Подробнее о политической обстановке того времени см.: Vasiliev A.A., Canard M. *Op. cit.* Vol. II. 2. P. 286—290; Jenkins R.J.H. *Studies on Byzantine History*. P. 389—393; Nicholas I. *Letters*. P. 567—568.

7. Васильев А.А. *Византия и арабы*. С. 203—205; Vasiliev A.A., Canard M. *Op. cit.* Vol. II, 1. P. 339—403, 409—411; Jenkins R.J.H. *Studies on Byzantine History*. XVI, p. 275. Note. 5; Nicholas I. *Letters*. P. 526.

8. См.: Бартольд В. *Халиф Омар II и противоречивые известия о его личности // ХВ. 1922. Т. 6. Ч. 3. С. 219—221; Оригинальный текст переписки Омара II и Льва III утерян, подробнее см.: Jeffrey A. Chevond's Text of the Correspondence between Umar II and Leo III // Harvard Theological Review. 1944. Vol. 37. P. 269—332.*

9. Васильев А.А. *Греческий текст жития 42 аморийских мучеников по рукописи Парижской национальной библиотеки № 534 // ЗАН ИФО. 1898. Т. III. № 3. С. 10, 13, 15; 11. 6.*

10. *Josephi Genesisii regum libri quattuor / Rec. A. Lesmüeller-Werner et H. Turn. Berolini et Novi Eboraci, 1978. P. 24. 17—18; 32. 82.*

11. *Cameniata Ioan. P. 486. 7.*

12. *Ios Genesisii. P. 44—45.*

13. *Cameniata Ioan. P. 518. 5—6.*

14. Подробнее см.: *Две византийские хроники. С. 44—45, 52, 60, 78. Ср.: Cameniata Ioan. P. 504. 16, 508. 7—8, 593. 1.*

15. *Jenkins R.J.H. The «Flight» of Samonas // Speculum. 1948.*

Vol. XXIII, 2. P. 217—235; *Idem. Studies on Byzantine History.*

16. *Cameniata Ioan.* P. 512.2—13.

17. *Ibid.* P. 529.3—5. Ср.: P. 529.16—17, 543.4—14, 544.10—21.

18. *Ibid.* P. 539.16—17.

19. Васильев А.А. *Греческий текст жития.* С. 11.31; 14.5.

20. *Cameniata Ioan.* P. 554.12—557.11.

21. *Ibid.* P. 550.3—8.

22. Рудаков А.П. *Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии.* М., 1917. С. 88. О восприятии африканских народов византийцами см.: Christides V. *The image of the Sudanese in Byzantine sources // Byzantinoslavica.* 1982. Т. 43. Fasc. 1. P. 8—17.

23. *Житие св. Феогния // Православный палестинский сборник (ППС).* 1891. Т. XI. Вып. 2. С. 10—12.

24. Драсханакертци Иоанн. *История Армении.* Ереван, 1986. С. 187—188; Nicholas I. *Miscellaneous Writings / Ed by L. G. Westerink.* Washington, 1981. Op. 198. P. 33—35.

25. Foss C., Magdalino P. *Rome and Byzantium.* Oxford, 1977. P. 109.

26. А. Стратос датирует осаду Константинополя 671—677 гг. (*Stratos A.N. Siege ou blocus de Constantinople sous Constantine IV // JOB.* 1983. Bd. 33. S. 89—107).

27. Shboul A.M.H. *Op. cit.* P. 54—55.

28. *Cameniata Ioan.* P. 503.3—506.2, 506.15—507.4.

29. Areth. *Caes.* Vol. 1. P. 233—245; Abel A. *La lettre Polemique de Arethas a l'emir de Demas // Byz.* 1954. Т. 24. P. 343—370; Попов Н.Г. *Император Лев Мудрый и его правление в церковно-историческом отношении.* М., 1892. С. 296—304; Р. Дженкинз опровергает авторство Арефы и приписывает послание Льву Хиросфакту (*Jenkins R.J.H. Leo Choerosphactes and the Saracen Vizier // ЗРВИ.* 1963. Vol. 8).

30. Areth. *Caes.* Vol. 1. P. 243.12—15.

31. Jenkins R.J.H. *Studies on Byzantine History.* XIV, p. 277—281.

32. О различных аспектах феномена византийско-арабского пограничья см.: Grenebaum von G. *Islam and Medieval Hellenism: Social and Cultural Perspectives.* L., 1976; Canard M. *Les relations politiques et sociales entre Byzance et les Arabes // DOP.* 1964. Vol. 18.

P. 35—38; Haldon J.F. , Kennedy H. *The Arab-Buzantine Frontier in the Eighth and Ninth Centuries: Military organisations and Society in the Borderlands* // ЗРВИ. 1980. Vol. 19. P. 79—116.

33. Подробнее см.: Vasiliev A.A. *Harun-ibn Yahya and his description of Constantinople* // SK. 1932. Vol. 5. P.149—164. Г. Острогорский описание Константинополя и подробности быта пленных относит к правлению Александра — 912—913 гг. (См.: Ostrogorsky G. *Zum Reisebericht des Harun-Ibn-Jahja* // Ibidem. P. 251—258:

34. Bury J.B. *The Imperial Administrative System in the Ninth Century with a Revised Text of the Kletorologion of Philotheos. L., 1911. P. 156.*

35. Васильев А.А. *Византия и арабы. С. 105—106.*

36. Там же. С. 162—164; ГИБИ. IV. София, 1961. С. 183. О личности Льва Хиросфакта см.: Шангин М.А. *Византийские политические деятели первой половины X в.* // ВС. 1945. С. 232—233.

37. Васильев А.А. *Греческий текст жития. С. 10, 15—16.*

38. Ср.: *Сатениата Иоан. P. 563.4; 567.17—18.* О тиранах Рума, «собаке Рума» — императорах Византии — часто говорят арабские поэты, историки и географы. Подробнее см.: Shboull A.M.H. *Op. cit. P. 53, 57.*

39. Васильев А.А. *Византия и арабы. С. 164—186.*

40. Там же. Прил. С. 9, 15.

41. Грюнебаум Г.Э. фон. *Классический ислам: Очерк истории: 600—1258. М., 1988. С. 97.*

42. Ибн Хордадбех. *Книга путей и стран. Баку, 1986. С. 102.*

43. *Сатениата Иоан. P. 590.5—11.*

44. См.: *Джуаншеряни Джуаншер. Жизнь Вахтанга Горгасала. Тбилиси, 1986. С. 101—104.*

45. Васильев А.А. *Византия и арабы. Прил. С. 40—42.* Собранные ал-Масуди сведения об обменах пленными не совсем полны и не учитывают мелкие размены и те, что производились, например, с африканскими сарацинами. Об одном из таких обменов сообщает письмо № 145.

46. Васильев А.А. *Византия и арабы. С. 223.*

ОТ ГИЛУ ДО ВУРКОЛАКОВ. ДЕМОНОЛОГИЯ И ПРИХОДСКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ В ВИЗАНТИИ

В первой фразе названия данной статьи обозначены два полюса греческих демонологических представлений, которые теснейшим образом связаны с важнейшими событиями в жизни человека — рождением и смертью, что изначально определяет их особую значимость в структуре религиозного сознания. Демон Гилу (Гелло) был известен эллинам уже в то время, когда жила и сочиняла свои прекрасные стихи знаменитая Сапфо, оставившая первое известное упоминание верования (Γελλὸ παιδοφιλωτέρα). С тех пор и до настоящего времени демон внушает страх стремлением погубить плод во чреве матери или лишить жизни младенца вскоре после появления на свет. Перспектива стать вурколаком, иначе говоря вампиром, ожидает человека грешного или не избывшего, вследствие внезапной кончины, свой срок на земле. По смерти нетленным телом такого мертвеца овладевает дьявол, превращающий его в страшное орудие умерщвления. Не только крайние вехи земного бытия, но весь жизненный путь не мыслился свободным от действия нечистой силы, окружавшей человека со всех сторон, подстерегавшей на каждом шагу — в быту, в труде, в путешествии, на войне. Имевшие узкую специализацию или вредоносные способности более универсального характера демоны населяли весь мир, концентрируясь в наиболее опасных для людей местах, таких, как перекрестки путей, кладбища, пустоши, горы. Недобрую славу имели из-за них различные уголки городов и селений. Постоянное ощущение присутствия злых духов привело к появлению всевозможных способов защиты, влияло на повседневное поведение и ритуалы, прежде всего на входившие в состав погребального обряда. Вместе с тем бытовало убеждение, признававшее возможность использования сатанинской рати в интересах отдельных лиц путем употребления магических приемов. В итоге возникало специфическое восприятие

действительности, порождаемое в значительной мере нацеленностью проникнутого мистицизмом мышления, а также всей сферы бессознательного на интерпретацию природных и социальных явлений через призму демонологических представлений. Сказанное неизбежно делало демонологию одним из стержневых элементов структуры религиозного сознания не только в Византии, но и в любом средневековом обществе.

Исследование комплекса представлений о нечистой силе предполагает широкий охват материалов, включающих традиционные, господствующие взгляды, концептуальные воззрения интеллектуалов, а также народные верования, бытовавшие в неразрывном единстве с фольклорной ритуальной практикой. В настоящее время наименее изученной следует признать именно народную демонологию. По-прежнему актуальной остается задача выявления ее характерных черт и составных элементов, раскрытие их связи с наследием дохристианского времени, изучение взаимодействия тех компонентов представлений, которые в процессе синтеза оказались интегрированы в структуру приходского православия. В настоящей статье предполагается рассмотреть верование в вурколаков, слабо отраженное в источниках собственно византийского времени, но прекрасно известное по памятникам более позднего периода, данным этнографии и фольклора, свидетельствующим о его устойчивом существовании до наших дней. Уверенно прослеживаемая на протяжении нескольких веков непрерывность верования позволяет поставить вопрос о возможности реконструкции с помощью новейших данных тех его элементов, существование которых можно лишь предполагать, исходя из контекста средневековых свидетельств. Более того, сопоставительный анализ позднейших славянских и греческих представлений о вампирах позволяет затронуть проблему истоков изучаемого компонента народной демонологии.

Историография темы состоит преимущественно из исследований специалистов-этнографов, изредка отмечавших, что изучаемые ими явления религиозной жизни греков уходят корнями в глубокую древность. При этом взоры авторов нацеливались прежде всего на античную мифологию, образы которой, бытовавшие в скрытой или явной форме, стремились найти в христианском сознании XIX—XX вв.¹ Верования

византийского времени практически не принимались во внимание, что свойственно и очеркам о вурколаках, которые содержатся в трудах Б. Шмидта и Д. Лоусона. Во второй половине нашего столетия был накоплен в огромном количестве новый этнографический и фольклорный материал, активно исследуемый с разных точек зрения. Так, М. Алексиу был изучен обширный фонд греческих ритуальных плачей, отразивших традиционные народные представления о смерти и ее возможных последствиях². Ж. Дю Булэй анализировала результаты собственных экспедиций 1971—1973 гг. в горную греческую деревушку Амбели, расположенную в Северной Эвбее³. Впоследствии верованию местных жителей в вампиров ею была посвящена специальная статья⁴. Демонологические воззрения современных греков, их соотношение с официальной доктриной и космологией привлекали внимание К. Стюарта, опиравшегося преимущественно на материал, собранный в экспедициях 1983—1989 гг. на острове Наксос⁵. Относящиеся к интересующему нас верованию данные из упомянутых публикаций будут активно использованы в дальнейшем. Что касается исследований византинистов, затрагивающих разные аспекты демонологии, то среди них очень немногие содержат упоминание вурколаков. Это прежде всего заметки Ф. Миклошича по поводу славянского происхождения слова «вурколак»⁶, комментарий А.С. Павлова к 21-й главе Номоканона при Большом Требнике⁷, основанный на мнении о вурколаках Л. Алляция, а также публикации Л. Делатта о византийском чине изгнания бесов⁸.

Византийские источники изобилуют демонологическими сюжетами. Прежде всего это относится к аскетической и богословской литературе, постоянными персонажами которой являются главный враг рода человеческого и все его неисчислимо воинство. Интерес к миру зла был закономерен — аскетика предлагала инокам, а в меру сил и всем христианам, методы борьбы с искушениями и страстями, посредством которых нечистая сила стремилась добиться своей цели — соращения людей с пути спасения. «Невидимой бранью» назвал эту извечную борьбу со злом блаженной памяти старец Никодим Святогорец⁹, труд которого стоит в одном ряду с писаниями Евагрия Понтийского, Макария Египетского, Диадоба Фотикийского и многих других прославленных подвижников и

богословов — создателей православной аскетики¹⁰.

Не меньшее внимание уделяла демонологии византийская агиография, которую в свое время Д. Шестаков, изучая народные сказания о святых, назвал непрерывным трактатом о дьяволе¹¹. По сути, того же мнения придерживается П.-П. Иоанну, использовавший 227 житий IX—XI вв. для реконструкции демонологических представлений как народа, так и византийской элиты в лице М. Пселла¹². Агиографические повествования о борьбе святых с демонами играли заметную роль в развитии культа мощей, воспринимавшихся в качестве мощного филактерия против нечистой силы, и вместе с тем способствовали утверждению представлений о вездесущи сил зла. При этом необходимо отметить, что если аскетика в своем подходе к демонологии основывалась на толковании Священного Писания и патристической традиции, соответствуя тем самым господствовавшим в церкви официальным взглядам, то агиография по необходимости располагалась ближе к уровню, доступному массовому сознанию, на запросы и возможности восприятия которого вынужденно ориентировалась. Вмещающая огромный массив данных о верованиях разных слоев общества, названные группы источников не сохранили сведений, касающихся представлений о вурколаках. Необходимые нам данные обнаружены в текстах церковно-правового характера, имевших конкретное утилитарное назначение.

Речь идет о Номоканоне при Большом Требнике, автор которого наложил шестилетний запрет на тех, кто сжигал вурколаков¹³, и канонических ответах Иоасафа, митрополита Ефесского, категорично осудившего народную веру в возвращающихся с того света мертвецов¹⁴. Оба памятника отнесены издателями к XV в.¹⁵ Их скудные сведения о веровании дополняют и детализируют источники XVI в. Наибольший интерес представляет трактат «Разыскание о вулколаках» монаха Марка Серрского, опубликованный в начале нашего века С. Лампросом¹⁶. Труд инока был обнаружен в кодексе № 520 из афонского Иверского монастыря. Об авторе не известно ничего, и единственным основанием для отнесения его произведения к XVI в. стало то, что рукопись написана на бумаге этого столетия, хотя, разумеется, нельзя исключать возможность более древнего происхождения текста. Сочинение целиком

посвящено опровержению народных представлений о вампирах и по необходимости содержит подробное описание верования. Дополнением сведений трактата являются записи дневника Стефана Герлаха, посетившего Константинополь в 70-х годах XVI в. В заметке от 19 августа 1577 г. путешественник сообщил об известных ему фактах сожжения мертвецов, сочтенных, по причине их предшествующей греховной жизни и нетленности тел, вредоносным орудием дьявола⁷.

Сведения о вурколаках, сохранившиеся в источниках XVII столетия, уже были использованы и обобщены Б. Шмидтом, который сравнил соответствующие фрагменты трудов Л. Алляция, Ш. Дюканжа, а также иезуита Ф. Ришара, оставившего описание быта и нравов жителей острова Санторин¹⁸. Записки европейцев, путешествовавших по Греции в XVIII—XIX вв., были активно изучены этим же исследователем. Что касается этнографических материалов нашего столетия, то, как уже было отмечено, они собраны и систематизированы Д. Лоусоном, М. Алексиу, Ж. Дю Булэй, К. Стюартом, работы которых дают представление о современном состоянии верования, что открывает богатые возможности для сопоставлений.

Приближение к теме с точки зрения метода реконструкции верования заставляет учесть то обстоятельство, что в максимально полном виде мы можем раскрыть его именно на материалах XX в. Затем, по мере удаления вглубь временных недр, наблюдается естественное уменьшение фонда источников, сковывающее аналитические возможности. Тем не менее непрерывность верования позволяет компенсировать недостаток данных через сравнение элементов представлений позднего времени с более ранними. Для такого сопоставительного анализа необходимо создать модель верования, состояние компонентов которой можно проследить в процессе движения во времени, выявляя общее и особенное в том, что характеризует его диахронические формы. Тем самым лучше известные нам позднейшие представления и ритуалы помогут восстановить недостающие или скупо отраженные в источниках черты византийского религиозного сознания. При рассмотрении вопроса о происхождении тех или иных элементов верования, наличие модели позволяет провести сопоставительный анализ греческих и славянских воззрений, обладающих в ряде случаев

заметным сходством и предполагаемым родством. Что касается структурных составляющих модели, то таковых выделено пять: наименование вампиров (речь пойдет о наиболее распространенных обозначениях), происхождение (подразумеваются причины, приведшие к превращению человека в вурколака), признаки (набор специфических черт, отличавших конкретного покойника и заставлявших видеть в нем орудие дьявола), функции (вид деятельности и способы нанесения вреда живущим), формы защиты (профилактические меры по отношению к мертвому телу и методы борьбы с вампирами).

Интересующий нас аспект народной демонологии, как в нынешнем состоянии, так и в прошлом, неразрывно связан с представлениями о плохой или хорошей смерти, а также с верой в посмертное воздаяние за греховную или благочестивую жизнь. Кроме того, является важным толкование самого момента кончины, отнюдь не сводимое к мнению о расставании души с телом. Этнографические материалы из современной Северной Эвбеи показывают, что народные верования аграрной Греции до сих пор прочно связывают смерть с деятельностью Харона, ставшего настоящей ее персонификацией. Развитие образа Харона, приведшее к тому, что скромный перевозчик через Стикс стал ангелом смерти, отразилось в византийское время в эпосе о Дигенисе Акрите, на основании которого достаточно хорошо изучено¹⁹. Более поздний фольклор представляет ад царством Харона, из коего он выходит в верхний мир за теми, чье время пребывания на этом свете истекло²⁰. По представлениям сельского населения Харон убивает свои жертвы, перерезая им горло мечом²¹, сливая тем самым из тела кровь — носительницу жизненного начала. Данное верование весьма существенно для понимания кровожадности вампиров, стремящихся вернуться в мир живых и для этого восполняющих недостаток крови в своих телах.

Кончина человека ставила перед родными или ближайшим окружением умершего вопрос о его загробной судьбе. Погребальные ритуалы, учитывая противопоставление «своей» и «не-своей» смерти, должны были обеспечить, с одной стороны, подходящие проводы в мир иной, гарантировавшие благополучное преодоление границы между этим и тем светом, а с другой стороны, обезопасить живых от возможного действия тех мертвецов, которые становились

существами демонической природы²². Предположения о судьбе покойного строились на основании характера его жизни, вида смерти, полноты и соответствия нормам погребальных обрядов, а также на основании состояния трупа, за которым тщательно следили. Во всех областях Греции до настоящего времени хорошо известен обычай эксгумации умершего через год, три или семь лет²³. Целью является изучение останков для того, чтобы найти признаки, по которым можно было бы сделать предположения. Если тело истлело, а кости чистые и белые, их обмывают в вине и снова закапывают, полагая, что все в порядке. Если же плоть еще сохранилась и почернела, велика вероятность того, что покойник стал вурколаком. После такого открытия принимают меры по нейтрализации как самого мертвеца, так и сидящей в нем нечистой силы.

Отмеченные аспекты народных представлений о смерти и возможных метаморфозах мертвого тела по необходимости предваряли обращение к реконструкции основных элементов модели верования. Теперь рассмотрим ее состояние в XX столетии. Наиболее распространенным обозначением вампира является слово βρικόλακας²⁴, тогда как другие — τριπαλαίοι (отмечен один из внешних признаков — стук, производимый одеревеневшим телом покойника при его хождениях ночью), άλτοι (указывает на сохранность тела) — значительно менее популярны. Этимологию слова «вурколак», а «вриколак» лишь одна из диалектных его разновидностей, долгое время пытались вывести из греческих понятий, обозначавших вонючую грязь и могилу, но уже в конце минувшего века Б. Шмидт счел такие попытки смешными и согласился с мнением Ф. Миклошича о славянском происхождении термина²⁵, восходящего к славянскому «волкодлак», который в понимании традиционной этимологии является сложением слов «волк» и «длака» (шерсть, шкура)²⁶. У славян этим словом обозначали оборотня — вампира, принимавшего по ночам и в определенное время года волчий облик²⁷. Хотя греками метаморфизм такого рода не признан, заимствование слова давно наводило на мысль о славянском влиянии на образы греческой народной демонологии.

Происхождение вурколаков на основе этнографических материалов было основательно изучено Д. Лоусоном, создавшим классификацию, которая сохраняет свое значение до наших

дней²⁸. Исследователь выделил девять групп людей, наиболее подверженных опасности стать вурколаками:

- 1) те, кто был похоронен без должных погребальных ритуалов;
- 2) встретившие внезапную или плохую смерть, включая самоубийц;
- 3) дети, родившиеся или умершие в дни великих церковных праздников, а также незаконнорожденные;
- 4) умершие под проклятием, особенно проклятием родителей;
- 5) отлученные от церкви;
- 6) умершие некрещеными;
- 7) люди плохого или аморального образа жизни;
- 8) евшие мясо овцы, убитой волком;
- 9) те, над мертвым телом которых по недосмотру живых проскочила кошка или другое животное.

Необходимо отметить, что по наблюдениям Д. Лоусона, подтвержденным недавно Ж. Дю Булэй, народные представления делят покойников такого рода на две категории. К одной относят возвращенцев — вампиров, к другой — грешников — скитальцев, которых не принимает земля в наказание за их грехи. Последние известны под именами «тимпаниты» и «алиты» и вызывают скорее сочувствие, нежели страх²⁹. Разница между ними сказывается также в сроках обнаружения. Если вампиры проявляют себя безудержными атаками на близких в течение первых сорока дней по смерти, то вторые часто выявляются только после эксгумации. Таким образом, не всякое не тронутое тлением тело указывает на вурколака.

Последнее обстоятельство делает весьма сложным вопрос о признаках вампира. Обе категории мертвецов смешиваются, поскольку тех и других характеризует сохранность тел и способность покидать могилы в ночное время. К специфике вурколака надо отнести то, что родные должны ощущать на себе его губительное воздействие.

Функции таких покойников хорошо известны: они пьют кровь своих жертв, лишая их жизненной силы. В первую очередь объектами атак становятся дети, жена, близкие. Появление вампира вселяет страх в соседей и знакомых, из-за чего паника охватывает часто все селение целиком. Примеры подобных явле-

ний в разных деревнях неоднократно фиксировались в 70-е гг.³⁰ В атмосфере общего психоза количество пострадавших от вурколака может быть признано очень большим, что стимулирует применение средств обезвреживания мертвеца.

Современные способы борьбы с вампирами отражены в тех же этнографических материалах 70-х гг. Известен случай в деревне Каркавица, когда некоего человека, спутав с недавним покойником, творившим настоящий террор по отношению к местным жителям, забросали камнями, а дом его сожгли. Также был завален камнями мертвец, который, как показалось присутствующим, пошевелился в гробу во время похорон. Употребление камней в описанных ситуациях соответствует древней традиции позорной казни. Достаточно вспомнить *δημόλευστον* — всенародное побиение камнями, упомянутое в «Антигоне» Софокла³¹. Смысл наказания состоял не только в умерщвлении казнимого, но и в воздействии на его посмертную судьбу. Все действия против вампира показывают стремление обезопасить его, иногда путем полного уничтожения. Иное отношение проявляют к найденному нетленным телу, обладатель которого не подозревается в вампиризме. В таком случае совершают заупокойную службу в церкви, чтобы помочь душе усопшего избавиться от греха и получить прощение, а останкам наконец-то раствориться в земле.

Материалы XIX в. показывают широкое распространение изучаемого верования с тем же содержанием элементов модели. Так, для обозначения мертвецов-возвращенцев использовали множество диалектных форм, близких слову «вурколак». Б. Шмидт систематизировал их в уже упомянутой монографии, которая остается лучшим обобщением этнографических данных минувшего столетия. Что касается причин превращения в вампиров, то исследователь отмечает их чрезвычайное разнообразие — практически все те виды, которые позже классифицировал Д. Лоусон. Однако на первое место по степени значимости он поставил отлучение от церкви³². Вера в силу церковного проклятия в известной мере соответствовала христианским представлениям, но народное сознание дополняло ее убеждением в том, что отлученные грешники несут наказание уже здесь, в этом мире — земля не принимает их, а дьявол использует в своих целях. Священники, как заметил путешест-

вовавший по Греции в конце прошлого века О. Забелло, разделяли взгляды своей паствы, веруя в «вриволаков»³³.

Главным признаком вампира остается нетленность останков. Также неизменны его функции. К примеру, О. Забелло отметил, что «вриволакам» приписывают способность сосать кровь, поедать печень, душить. Ночной плач ребенка, тяжелый сон объясняли нападением вампира³⁴. Мотивами греческих верований навеяны строки поэмы Д. Байрона «Гяур» (1813 г.): «Нет, о страдании твоём / Пересказать не хватит силы. / Но перед этим из могилы / Ты снова должен выйти в мир / И, как чудовищный вампир, / Под кровлю приходишь родную — / И будешь пить ты кровь живую / Своих же собственных детей. / Во мгле томительных ночей, / Судьбу и небо проклиная, / Под кровом мрачной тишины / Вопьешься в грудь детей, жены, / Мгновенья жизни сокращая» (Пер. С. Ильина).

В арсенале средств борьбы с вурколаками находились как церковная служба, так и сожжение останков³⁵. Предание покойников огню из страха вампирства было свойственно в то время греческому населению ряда областей Болгарии³⁶. В итоге данные XIX столетия показывают устойчивое сохранение основного содержания элементов модели верования.

Материалы XVIII века интересны тем, что впечатления сторонних наблюдателей за религиозной жизнью греков дополняются источниками собственно греческого происхождения. Среди них кормчая книга греческой церкви «Пидалион», работа над которой была завершена в 1800 г.³⁷, и два последования против вурколаков, изданные Л. Делаттом³⁸ и К. Стюартом³⁹ по рукописям восемнадцатого столетия, хранящимся в библиотеках афонских монастырей Великая Лавра и Ксиропотам. Необходимо отметить, что сами тексты могут быть значительно древнее, но в данной ситуации важно то, что наличие списков этого времени отражает практическую потребность в проведении подобных служб. Записки путешественников, изданные в начале и конце XVIII в., уже были исследованы Б. Шмидтом, который не усматривал в их сведениях отличий от более поздних данных. Информация же церковных текстов еще не была оценена по достоинству, что предопределяет необходимость изучения верования с точки зрения его отражения в церковной традиции и в восприятии клира.

Лексический фонд для обозначения вампиров остается

прежним. Авторы «Пидалиона» именуют их «вриколаки»⁴⁰, а составители последований — «вурколаки» и «катахфонии» (преисподники)⁴¹. Что касается происхождения этих персонажей народной демонологии, то кормчая книга, отвергая их существование, не затрагивает этот вопрос, а текст из Ксиропотама, признавая, что таких покойников на самом деле не бывает, считает их средством дьявольского обольщения, наносящего вред вере.

В совокупности источники XVIII в. показывают, что представления о признаках вурколаков и их функциях не претерпели изменений, а в том, что касается борьбы с ними, свидетельствуют о сосуществовании двух традиций. Народная традиция требовала сожжения останков заподозренного в вампиризме мертвеца. Это зафиксировали «Пидалион» и рукопись из Великой Лавры, в которой подчеркивается, что творящие подобное совершают большой грех⁴². Церковь предлагала при обнаружении сомнительного тела совершить службу с освящением колива, а затем и воды, чтобы после агиасмой окропить могилу. Тем самым предполагалось помочь душе умершего освободиться от грехов и одновременно изгнать демона в том случае, если нетление останков было связано с его присутствием. Наличие разных подходов к одному явлению могло способствовать кристаллизации представлений о двух категориях покойников.

Век XVII, несмотря на небольшое число текстов, в которых отражено верование, показывает устойчивое сохранение основных его компонентов⁴³. Из глоссария Ш. Дюканжа и записок Ф. Ришара явствует употребление слов «вурколак» и «тимпанит». Среди причин, превращающих покойника в вампира, отмечены отлучение от церкви и греховная жизнь. Главным признаком остается сохранность тела, затвердевающего настолько, что при ходьбе мертвец издавал характерный звук, напоминающий удары тимпанов. Ф. Ришар наблюдал на острове Санторин панику, вызванную нападениями вампира. Иезуит видел также совершение священниками молитв над могилой, производимое в воскресенье, поскольку считалось, что только в этот день вурколаки не могут выходить из гробов.

Существенные возможности для анализа модели верования дают источники XVI в., особенно трактат монаха Марка Серрского. Он называл вампиров «вулкаки» (*passim*). Разделяя

мнение, что таковых в действительности не существует, Марк не уделил внимания причинам превращений, но из рассказа Стефана Герлаха нам известно, что в то время опасались отлученных от церкви и безбожников⁴⁴. Монах отметил множество признаков вампира, благодаря чему представления о сохранности тела конкретизируются. Так, после разрытия могилы на сотый день после похорон обращали внимание на удлинение волос бороды и прически (С. 339.22-26), рост ногтей и зубов (С. 339.26-28), изменения в положении тела (С. 339.28-340.3), утолщение живота (С. 340.3-4). Функции вурколака хорошо видны из фрагмента, осуждающего веру в то, что они пожирают людей и несут смерть (С. 339.2-3). С. Герлах слышал о том, что одному вампиру приписали умерщвление 15 человек.

Как немецкий путешественник, так и Марк упоминают в качестве средств борьбы с вурколаком сожжение останков, но арсенал, по наблюдениям инока, был значительно богаче. Так, применяли прокалывание животов покойников мечом или колом (С. 340.7-8), а также вырезание сердца и печени с последующим преданием огню (С. 340.11-13).

Византийские верования XV в. отражены, как уже было отмечено, в Номоканоне при Большом Третьяке и в канонических ответах Иоасафа, митрополита Ефесского. Более чем скромная информация этих источников сама по себе была бы недостаточна для создания представления о веровании, но, взятая в контексте традиции, прослеженной в основных параметрах на протяжении пяти веков, она легко может быть дополнена, что позволяет реконструировать отсутствующие элементы модели.

Памятники содержат два наименования мертвецов-возвращенцев. Номоканон знает их как «вурколаков»⁴⁵, а митрополит Иоасаф — как «катахфониев»⁴⁶. Помимо замечания Иоасафа о том, что на самом деле таких покойников не существует, что они лишь плод воображения, влагаемого дьяволом с целью обольщения человека⁴⁷, сведений о происхождении вурколаков в этих текстах нет. Тем не менее, благодаря данным традиционной модели, можно с большой долей уверенности предполагать, что в XV столетии в народной среде уже бытовали представления, допускавшие возможность превращения грешников и отлученных от церкви по завершении их земного

пути в орудие дьявола, используемое против живых. Среди признаков ответ митрополита упоминает сохранность тела, ногтей, волос, а также то, что мертвеца встречают по ночам, беседуют с ним, и он даже способен нечто предсказать⁴⁸.

О функциях вурколаков источники молчат, но совершенно очевидно, что представления о характере их вредоносных действий, то есть о высасывании крови из жертвы, не подверглись изменениям во времени. Можно также предполагать, что упомянутый Иоасафом мертвец-предсказатель свидетельствует о наличии двойственности в данном элементе верования. То, что встреча с «преисподником» не всегда влекла за собой гибель, означает признание некоторых покойников грешниками, несущими наказание в виде неприятия их тел землей. Скорее всего, представления о двух категориях вурколаков формировались в процессе борьбы церкви с народным верованием.

Оба текста упоминают сожжение останков в качестве меры предохранения от вампиров. При этом Номоканон говорит еще об окуливании дымом костра⁴⁹ — действию явно апотропического характера, призванном защитить человека от смертоносного воздействия нечистой силы.

Таким образом, памятники XV в. показывают основные элементы модели верования в состоянии, близком тому, в каком они пребывают в наши дни. Уже не раз высказывалась мысль, что верование возникло под влиянием славянских представлений о вампирах. В самом деле, если бы мы задались целью сравнить в широком хронологическом диапазоне «вурколаков» и «волкодлаков», то обнаружили бы множество черт сходства⁵⁰. Хорошо известно, что верования такого рода широко бытовали у славян, невзирая на процесс христианизации и постепенного вытеснения рудиментов языческого сознания. К примеру, раскопки некрополя при поселении XII в. в Болгарии показали, что из 132 погребений почти треть сохранили следы попыток обезвреживания покойных⁵¹. Однако утверждение о простом заимствовании верования чрезмерно упрощает вопрос. В данном случае зерно славянских представлений пало на исключительно плодородную почву греческой демонологии, в структуре которой нашлось немало черт, способствовавших произрастанию специфического злака. Так, широчайшее распространение верования в одержимость дьяволом не могла не содействовать

усвоению веры в вурколаков. Действительно, если бес мог легко овладеть живым человеком, что мешало ему вселиться в мертвого, тем паче что некоторые люди еще при жизни по своим дурным наклонностям уже почти принадлежали нечистой силе? Необходимость сожжения такого мертвеца могла быть оправдана в народном сознании церковным чином изгнания беса, при осуществлении коего священник должен был добиться от одержимого произнесения имени демона, которое тотчас следовало записать на бумаге и сжечь, — это считалось кульминацией действия⁵².

Существенную роль в этом процессе должны были сыграть представления о Гилу, постепенное развитие которых вело к их большей материализации. Со временем вместо духов злобы в демонических существах такого рода стали видеть женщин, преимущественно пожилого возраста, которым, как и вампирам, приписывали способность сосать кровь у детей с целью их умерщвления⁵³. В итоге верование в вурколаков логично дополнило греческие представления о сфере сакрального, заняв место в отрицательном их полюсе. В известной мере вурколаки стали антиподами святых, с которыми их объединяло нетление тел и возможность перехода границы между тем и этим мирами, но полярно разделяло все остальное, что было связано с их загробным существованием. Славянское языческое верование в мертвецов-возвращенцев и оборотней постепенно синтезировалось с отмеченными элементами греческих демонологических воззрений, приняв в итоге существенно иные формы.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. В наибольшей мере сказанное характерно для исследований: Schmidt B. *Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Altertum*. Leipzig, 1871; Lawson J. C. *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study in Survivals*. Cambridge, 1910; Weitzmann K. *Greek Mythology in Byzantine Art*. Princeton, 1951.

2. Alexiou M. *The Ritual Lament in Greek Tradition*. Cambridge, 1974.

3. Du Boulay J. *Portrait of a Greek Mountain Village*. Oxford, 1974.

4. *Idem. The Greek Vampire, a Study of Cyclical Symbolism in Marriage and Death // Man. The Journal of the Royal Anthropological Institute. 1982. T. 17. № 2. P. 219—238.*
5. *Stewart C. Demons and the Devil: Moral Imagination in Modern Greek Culture. Princeton, 1991.*
6. *Miklosich F. Die slavischen Elemente im Neugriechischen. Wien. 1870. S. 13.*
7. *Павлов А.С. Номоканон при Большом Требнике. М., 1897. С. 145—150. (Ученые записки императорского Московского университета. Отдел юридический; Вып. 14.)*
8. *Delatte L. Un office byzantin d'exorcisme. (Ms. de la Lavra du Mont Athos, 20) // Académie Royale de Belgique. Classe de Lettres. Mémoires. 2-nd. ser. T. 52. fasc.1. Bruxelles, 1957.*
9. *Никодим Святогорец. Невидимая брань / Пер. еп. Феофана. Репринт. изд. с 1892 г. М., 1994.*
10. *Обобщающий очерк православной аскетики создан С.М. Зариным. См.: Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. Обзор демонологических воззрений отцов IV—V вв. см.: Архиепископ Василий (Кривошеин). Ангелы и бесы в духовной жизни по учению Восточных Отцов // Альфа и Омега. 1996. № 4 (11). С. 44—73.*
11. *Шестаков Д. Исследования в области греческих народных сказаний о святых. Варшава, 1910. С. 215.*
12. *Ioannou P.-P. Demonologie populaire- demonologie critique au XI-e siecle: la vie inedite de S. Auxence par M. Psellos. Wiesbaden, 1971. P. 4—5.*
13. *Павлов А.С. Номоканон... С. 145.*
14. *Алмазов А.И. Канонические ответы Иоасафа, митрополита Ефесского: (Малоизвестный памятник права греческой церкви XV века) // Записки императорского Новороссийского университета. 1903. Т. 90. С. 184—186.*
15. *Павлов А.С. Номоканон... С. 3; Алмазов А.И. Канонические ответы... С. 164.*
16. *Λάμπρος Σ. Μάρκου μοναχοῦ Σερρῶν Ζήτησις περὶ βουλκολάκων // Νέος Ἑλληνομνημων. 1904. Τ. 1. Σ. 336—352.*
17. *Герлах С. Дневник на едно пътуване до Османската порта в Цариград / Пер. и ком. М. Киселинчевой; Под ред. Б.А. Цветковой. София, 1976. С. 208.*
18. *Schmidt B. Das Volksleben... S. 157—171.*

19. Waser O. Charon, Charun, Charos. *Mithologisch-archäologische Monographie*. Berlin, 1898. S. 88—91; Beck H.-G. *Die Byzantiner und ihr Jenseits. Zur Entstehungsgeschichte einer Mentalität*. (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. 1979. Heft 6). München, 1979. S. 18—19.
20. Lawson J.C. *Modern Greek Folklore...* P. 98—101.
21. Du Boulay J. *The Greek Vampire...* P. 224.
22. Большинство характерных черт индоевропейского погребального обряда как наиболее типичного rite de passage являются архаичными и универсальными. См. исключительно интересные материалы сборника «Исследования в области балтославянской духовной культуры. Погребальный обряд» (М., 1990).
23. Alexiou M. *The Ritual Lament...* P. 47—48.
24. Du Boulay J. *The Greek Vampire...* P. 220; Alexiou M. *The Ritual Lament...* P. 48; Stewart C. *Demons and the Devil...* P. 253.
25. Schmidt B. *Das Volksleben...* S. 158; Miklosich F. *Die slavischen Elemente...* S. 13.
26. Гура А.В., Левкиевская Е.Е. Волколак // *Славянские древности: Этнолингвистический словарь* / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 418.
27. Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 129.
28. Lawson J.C. *Modern Greek Folklore...* P. 375—376.
29. Du Boulay J. *The Greek Vampire...* P. 221—222.
30. *Ibid.* P. 223.
31. *Sophocles. Tragoediae* / Ed. R.D. Dawe. Leipzig, 1979. P. 58.36.
32. Schmidt B. *Das Volksleben...* S. 161.
33. Забелло О. Рассказы о Греции и греках. М., 1900. С. 143.
34. Там же. С. 143.
35. Schmidt B. *Das Volksleben...* S. 166—167.
36. Арnaudов М. Студии върху българските обреди и легенди. София, 1971. Т. 1. С. 20.
37. Πηδάλιον. Αθήναι. 1990.
38. Delatte L. *Un office...* P. 95—97.
39. Stewart C. *Demons and the Devil...* P. 258—259.
40. Πηδάλιον... R. 623—624.
41. Delatte L. *Un office...* P. 95; Stewart C. *Demons and the Devil...* P. 258.
42. Delatte L. *Un office...* P. 95.

43. Сведения из недоступных мне изданий XVII в. взяты из работы Б. Шмидта.

44. Герлах С. Дневник... С. 208.

45. Павлов А.С. Номоканон... С. 145.

46. Алмазов А.И. Канонические ответы... С. 184.

47. Там же. С. 185.

48. Там же. С. 185.

49. Павлов А.С. Номоканон... С. 145.

50. См. обобщающие очерки о славянских вампирах: Левкиевская Е.Е. Вампир // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 1. С. 283—286; Гура А.В., Левкиевская Е.Е. Волколак // Там же. С. 418—420; Виноградова Л.Н. Заложные покойники // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 186—188.

51. Гатев П. Средневековно селище и некропол от XII в. в край с. Ковачево, Пазарджишки окръг. София, 1985. С. 133.

52. Алмазов А.И. Чин над бесноватым (памятник греческой письменности XVII в.). Одесса, 1901. С. 25 (греческий текст — С. 92).

53. Sorlin I. Striges et géloudes. Histoire d'une croyance et d'une tradition // Travaux et mémoires. P., 1991. T. 11. P. 413.

Д.И. Макаров

СОЗДАНИЕ И ОРГАНИЗАЦИЯ МИРОЗДАНИЯ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ (ПО МАТЕРИАЛАМ ШЕСТОЙ ГОМИЛИИ)

Среди заметных проявлений духовности византийского средневековья можно назвать произведения жанра гомилетики. Будучи античного происхождения¹, термин этот обозначает церковно-проповедническую ветвь византийской литературы, близкую к риторике по возвышенности языка и стиля, но — в

отличие от последней² — породившую более конкретный и многосторонний мировоззренческий синтез. Гомилетика освещает различные стороны жизнедеятельности человека и общества. Из нее можно извлечь ценные сведения не только по утонченным вопросам богословия и истории культуры — она способна пролить свет и на будничные события из жизни византийцев, и на переживание ими этой жизни, на осознание личностью мира как социума и космоса и своего места в нем, понимание смысла жизни индивидуума и исторической судьбы народов и государств. «Не нужно упускать из виду, — пишет по этому поводу А.Я. Гуревич, — что из всего многообразного и богатого литературного наследия, доставшегося нам от Средневековья, едва ли какой-либо другой жанр словесности мог бы сравниться с проповедью по степени ее универсальности»³. Этот вывод прославленного медиевиста вполне приложим и к византийской гомилетике. Из всей совокупности рассматриваемых ею аспектов истории мироздания, бытия человека, общества и культуры попытаемся выделить самые общие и первичные вопросы: о возникновении и устройстве Вселенной — того космоса, в котором мы живем и за судьбу которого сообща несем ответственность. Для рассмотрения данного комплекса проблем привлечем к анализу одну из наиболее ярких и многомерных по глубине и сложности идейно-образного содержания, равно как и по богатству риторико-повествовательной нюансировки, гомилий св. Григория Паламы — Шестую гомилию. При этом нашей задачей будет, отмечая близость разбираемых взглядов Паламы библейскому тексту и некоторые пункты соприкосновения с учением Платона и взглядами позднейших Отцов Церкви (Тертуллиана и св. Григория Нисского), попытаться определить, в чем же состояло то новое, что привнесла паламитская мысль в осмысление начального этапа истории творения; какова специфика естественного («физиологического») богословия Паламы по сравнению с предыдущими этапами истории греко-византийской эллинистической культуры. Сравнение с каппадокийцами здесь вовсе не случайно, поскольку именно они впервые заговорили в произведениях гомилетического жанра на темы происхождения и естественного устройства космоса (достаточно напомнить знаменитый «Шестоднев» Василия

Великого, положивший традицию создания подобного рода произведений в византийской словесности)⁴. К сожалению, недостаток места не позволяет подробнее рассмотреть вопрос, сколь характерно обращение к данным темам именно для гомилетики. Не касаясь также других произведений Паламы — разумею в первую очередь «Сто пятьдесят глав» — обратимся к тексту Шестой гомилии.

Вместе с подзаголовком гомилия носит следующее название: «Шестая гомилия, призывающая к посту. В ней же вкратце [говорится] о творении мира»⁵. Уже из заглавия видна емкость стоящих перед автором задач. Анализируя памятник в плане содержания, можно выделить три идейно-смысловых уровня: космологический, нравственно-этический и социологический. В рамках первого уровня мы и встречаемся с размышлениями о творении мира Богом и астрономическом устройстве созданной Вселенной.

Описывая Вселенную, Палама отталкивается от акта творения. Опровергая платоновскую теорию извечного сосуществования демиурга и бескачественной материи, подвергнутую православием анафеме еще в XI в.⁶, а фактически серьезно критиковавшуюся еще Тертуллианом (особенно в трактате «Против Гермогена»)⁷, он цитирует первый стих книги Бытия: «В начале сотворил Бог небо и землю». Этим Палама сразу отмежевывается от одной стороны философско-мифологических умозрений платонизма. Но все же проблема сложнее, чем можно подумать, исходя из сказанного⁸. Декларативно отвергая одну из сторон платоновской натурфилософии, Палама во многом придерживается порожденных ею мыслительных схем и концептов. Во-первых, в вопросе о начальном состоянии мира Палама близок учению Платона о бесформенной и всевосприимлющей первичной материи, из которой затем демиург с помощью богов творит мир конкретно осязаемых тел во всей их пластике. По Паламе, Бог сотворил прежде всего «только чувственный мир, собранный воедино... И земля была смешана с водой, и каждая из обеих [субстанций] носила в себе зачатки воздуха и образов животных и растений, а небо — различных светил и огней... из них породил [Бог] (hufesteken) все сущее» (80В). Далее из контекста становится ясно, что Бог сотворил небо и землю именно «как некую

материю, всеобъемлющую и все в потенции несущую...» (Ibid). Платоновское понятие материи — «матери и восприемницы всего, что рождено чувственным», первостихии мира, понимаемой как «незримый, бесформенный и всевосприемлющий вид»⁹. по сути дела, подверглось весьма незначительной трансформации, совместившись с христианской идеей *creationis ex nihilo*. Ему приданы большие черты конкретности — протоматерия разбита у Паламы на земную, водную и небесную сферы. Акцент сделан на их устойчивости, а не стихийности; но идею «беременности» материи зачатками воздуха и живых существ (*kuoforon de hekateron aeros te kai ton kat' eidos dzoon te kai futon*) можно отнести к наследию Платона.

Но после того, как Бог породил из этих зачатков сущее в его завершенных формах, он установил гармонию в мире — в течение шести дней определил местонахождение и границы каждого из созданных им небесных тел и живых существ. Получился в высшей степени гармоничный и целостный образ, описываемый Паламой с восхищением перед мастерством Творца: «Затем благой Творец и Украститель мира словно бы из ризниц тайных вывел некий образ тех [небесных тел], что прежде были вложены вовнутрь [их], — образ, доведенный до высшей степени гармонии и столь целостно-взаимосвязный (*suntetheis*), что любое из этих тел движется едино со всеми другими — и каждое относительно всех, и все с каждым» (80C). Очень близкую идею встречаем в платоновском «Тимее»: «...все вещи являли состояние полной неупорядоченности, и только бог привел каждую из них к согласию с самой собою и со всеми другими вещами во всех отношениях, в каких только они могли быть причастны соотносительности и соразмерности»¹⁰. При единстве общей парадигмы — структурной упорядоченности космоса — нюансы в ее воплощении заметно проявились в дальнейших рассуждениях Платона и Паламы. Так, у Платона космос — живой организм, замкнутый и телесно-статуарный; при вчитывании в строки его диалогов, и в первую очередь «Тимея», нас поражает не столько точность описания движений планет и светил¹¹, сколько факт абсолютной равномерности, идеальной настроенности и предзаданности всех возможных в этом космосе перемещений, его самозамкнутости и герметичности. В то время как Платон мыслит о звездах и планетах в земной перспективе

(Земля в его мире вращается «вокруг оси, проходящей через Вселенную», что можно рассматривать как некий центральный стержень мироздания, отголосок идеи об *Arbor mundi*), космос Паламы принципиально более перспективен¹² — в чисто пространственном плане: хотя Палама также мыслит землю как неподвижный центр мироздания (в этом еще одна существенная точка соприкосновения его взглядов с Платоном) (80С)¹³, в моделируемом им мире все же есть ощущение дали и простора, «*ces effroyables espaces de l'Univers*» (Паскаль) и, кроме того, он подвижен и историчен. *Историзм* вообще есть одна из самых ярких черт мировоззрения Паламы. Если Платон, говоря о единстве небесных тел, отмечает лишь их согласие и соразмерность друг с другом — категории, статичные по природе, то Палама диалектически описывает сочетание динамизма и статики в мире. Так, Земля неподвижна, но наряду с этим есть сфера вечно движущихся тел, а между ними Бог поместил среднюю область, уравнивающую перемещения и удерживающую подвижные слои светил в пределах мировой сферы (80С—81А). Кроме того, низшие мириады планет и звезд (Палама мыслит глобально, не разделяя астрономические объекты на четкую систему классов и подгрупп) уравнивают движение высших, вращаясь в противоположном им направлении. Вывод Паламы: Бог «...мудро скрепил вечно движущееся небо, чтобы один и тот же мир пребывал неподвижным и вместе с тем находящимся в движении»¹⁴. Саму эту фундаментальную идею движения, динамичности, устремленности всего сущего к своей конечной цели, к последним и заветным рубежам, *ta eschata*, несомненно, внесло в мир христианство¹⁵. Мы находим ее и у Паламы, и у св. Василия Великого, и у св. Григория Нисского, сопоставление с которым в данном плане особенно интересно. Григорий Нисский также признает диалектическую сопряженность в мире движения и покоя, круговращающегося движения, окружающего неподвижную землю («покоящееся естество»), и взаимного отталкивания динамичного окружения и пребывающего неподвижным твердого центра. «Потому ни земля не сдвигается со своего основания, ни небо не ослабляет и не замедляет положения»¹⁶. Эти выводы, а также вытекающая из них идея о промежуточном положении твари, на которую действуют эти

противоположно направленные энергии, подготовили необходимый мыслительный аппарат для появления синтетических, распространяющихся на космос в целом дискурсов Григория Паламы. Исходный, порожденный каппадокийцами синтез христианского мирозерцания предвосхищал завершающий (паламитский), являлся его прямым и не утратившим влияния предшественником.

И все же космос Паламы, как и платоновский космос, мыслится пространственно ограниченным. Вместе с небесными телами и созвездиями вращается, по Паламе, высший предел всего, при приближении к которому ощущается вселенский холод — что не мешает планетам сохранять в себе необходимое количество теплоты (80D—81A). Благодаря этим многочисленным движениям, заключает Палама (а они, напомним, сводятся к трем главным типам: покой и вращательное движение, направленное в противоположные (по окружности) стороны), человек способен устанавливать различие времен года, разрабатывать единицы измерения времени и пространства. Так, постепенно в повествование вводится антропологическая тематика, которой мы здесь в более подробном виде не занимаемся.

После этого краткого изложения можно задаться вопросом: чем же вызвано столь пристальное внимание к космологии в эпоху, которую, казалось бы, волновали совсем иные проблемы? Что было тому причиной? Ответ кроется в исследовании общих черт мировоззрения виднейших представителей византийской интеллигенции с конца XIII в. Старая и вечная наука о звездах, существовавшая к тому времени преимущественно в своей астрологической ипостаси, завоевывает в рассматриваемую эпоху новые позиции. Девизом нового направления математико-астрономических штудий могут послужить слова Феодора Метохита из написанного им в 1310-е гг. «Введения в астрономию»: «...благоразумно стремление философии к (научному) изучению природы»¹⁷. В той же книге он высказал мнение, что все видимое на небесах возможно постичь при помощи астрономических знаний¹⁸. Сам Метохит, впрочем, был птоlemeиком и признавал девять небесных сфер, тогда как Палама, не уточняя в тексте разбираемой гомилии свои представления о сферах, негласно присоединялся к

платоновской ветви средневековой физиологии, как и оппонент Метохита Хумн. В самом деле, как замечает И. Шевченко, «отречься от Платона в такой момент — значило бы признать себя побежденным»¹⁹. Есть нечто архетипическое в платоновской мысли. И Палама был искренним приверженцем этого течения в вопросах о физическом устройстве видимого мира, хотя вербально и осуждал отдельные, идущие вразрез с христианской догмой положения великого эллина.

Таким образом, на примере анализа лишь одной и сравнительно узкой — астрономической — темы в общей совокупности взглядов Паламы мы могли проследить их синтетический характер, определяющийся переплетением традиционных, идущих еще от Платона и от эпохи мифопоэтической архаики, и новых, развившихся на почве христианства идей, понятий и парадигм метанаучно-богословского мышления с сильным элементом философской рефлексии²⁰. То новое, что привносит Палама в систему христианского любомудрия, заключается в значительно большем (по сравнению с эпохой Платона) реализме и жизненности изображаемого космического пространства; в появлении генерализованной классификации астрономических объектов и типов их движения, сопровождающемся ревизией классического представления о сферах; в расширении пространственных и временных масштабов космоса (все же сохраняющего свой высший предел) при пребывании в рамках привычного многовекового геоцентризма. Христианские учения ранней поры в значительной степени подготовили эстетическую (Тертуллиан) и диалектическую (Григорий Нисский) базу, на которой родилась — как один из духовно-интеллектуальных итогов византийского тысячелетия — более разработанная и многомерная система воззрений Паламы. Наверное, этот выдержанный в необходимых пропорциях сплав традиционализма и инноваций в сочетании со всеобъемлющей тягой к гармонии и уравниванию разнородных идей и полей, идей в рамках единой и целостной системы миропредставлений и обусловил центральное место учения Паламы (паламизма, как его привычно называют) в духовной жизни Византии XIV—XV столетий и его последующее влияние на Руси и в странах славянского ареала. Благородное стремление

к сочетанию мистики и христианского благочестия с наукой в ее строгом понимании делают актуальным обращение к наследию Паламы сегодня, когда рушатся выработанные тоталитарной и дестабилизированной эпохой привычные типы мировоззрений. Наконец, не стоит забывать, что *космология* для Паламы — лишь подготовительный этап по отношению к *антропологии*; что, согласно византийскому мыслителю, все богатство зримого космоса создано Творцом ради человека и во имя человека, в чем нельзя не усмотреть манифестаций христианского гуманизма²¹. «Физиологическое» учение Паламы плавно смыкается с основными положениями его системы, с ее объединяющей, казалось бы, необъединимое сущностью. Поэтому мир Паламы — это мир целостный и осмысленный, просветленный лучами сияющего в нем Логоса.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Разбирая этот вопрос, С.С. Аверинцев пишет о термине «гомилия»: «...слово это широко применялось и к языческой философско-риторической увещательной “беседе”, будучи близким по значению к терминам “диатриба” (*diatribe*) и “парэнеза” (*parainesis*), выступая как их дублирующий синоним» (Аверинцев С.С. *Византийская риторика. Школьная норма литературного творчества в составе византийской культуры // Его же. Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996. С. 248*). Ср.: Hunger H. *Reich der Neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur. Graz; Wien; Köln, 1965. S. 334*. То, что это явление выполняло сходную роль в двух различных культурах, указывает как на его внутреннюю стойкость, так и на потребность культуры в подобном феномене, в котором проявляется ее авторефлексия, размышление о собственных устоях. О термине «диатриба» см.: *Литературный энциклопедический словарь. М., 1987. С. 97*; *Словарь античности. М., 1994. С. 181*: «Д. могут считаться первыми формами моральных христианских проповедей».

2. Ибо риторика — в своем предельном существе — стремится к максимуму обобщенности и деконкретизации, к культу формальных приемов отделки, выхолащивая при этом (с разной степенью интенсивности) реальное жизненное содержание. См.:

Аверинцев С.С. Риторика как подход к обобщению действительности // *Риторика и истоки европейской литературной традиции*. С. 158—190.

3. Гуревич А.Я. *Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства*. М., 1990. С. 179.

4. См. о Василии Великом: Altaner B. *Patrologie. Leben und Schriften der Kirchenvater*. Freiburg; Basel; Wien, 1958. S. 261—267; Quasten J. *Initiation aux Peres de l'eglise*. P., 1962. T. 3. P. 312—318; Флоровский Г.В. *Восточные Отцы IV века*. М., 1992. С. 57—89; и др.

5. PG. 151. 75С—88А. Далее ссылки на это издание даются в тексте.

6. См. перевод анафематизмов на Иоанна Итала: Лосев А.Ф. *Очерки античного символизма и мифологии*. М., 1993. С. 862—864. См. также: PG. 151. 80В; Haussig H.-W. *Kulturgeschichte von Byzanz*. Stuttgart, 1959. S. 442; Sinkewicz R.E. *Christian Theology and the Renewal of Philosophical and Scientific Studies in the Early Fourteenth Century: The «Capita 150» of Gregory Palamas* // *Mediaeval Studies*. 1986. Vol. 48. P. 338.

7. См.: Тертуллиан. *Против Гермогена* // Квинт Септимий Флорент Тертуллиан. *Избранные сочинения*. М., 1994. С. 130—160.

8. «Святоотеческая космология, — пишет архим. Киприан, — строилась на платонизме, сочетая его со всеми ей современными данными геоцентрической картины мира» (Киприан, архим. *Антропология...* С. 295. Ср. с. 302). Ср. научную полемику вокруг понятия «христианский платонизм». Более взвешенной все же представляется точка зрения тех, кто утверждает, что это понятия, несводимые друг к другу (А.Ф. Лосев, А.И. Сидоров, архим. М. Лавриотес и др.).

9. Платон. *Тимей*. 51ab / Пер. С.С. Аверинцева // *Сочинения*. М., 1994. Т. 3. С. 454.

10. Платон. *Тимей*. 69b. С. 475. Прослеживая дальнейшую историю развития идей, можно вновь сослаться на трактат Тертуллиана «Против Гермогена», где знаменитый апологет говорит: «Ведь Бог все Свои дела совершил в определенном порядке: вначале создал мир из необработанных элементов, а затем как бы освятил его украшениями» (Тертуллиан. *Против Гермогена*. С. 149). Таким образом, и здесь налицо та же последовательность в выделении этапов творения: первичное создание мира из неоформленной массы, имеющей материальную природу, за чем

следует дальнейшее ее приведение в порядок и гармонизация. Истоки этой парадигмы мышления восходят, несомненно, еще к эпохе архаической древности, когда зарождается учение о четырех (в китайском варианте — пяти) первоэлементах, из которых складывается пестрая мозаика видимого нами космоса (можно порекомендовать следующие работы, посвященные этой теме: Евсюков В.В. *Мифы о Вселенной*. Новосибирск, 1988. Гл. 1; Топоров В.Н. *О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Из работ Московского семиотического круга*. М., 1997. С. 117—120; и многое др.). Ср. и характерную для греческого языка двоякую семантику слова «космос», одним из первых, видимо, отмеченную тем же Тертуллианом (Указ. соч. С. 157.)

11. Из которых, кстати, Платон называет в этом диалоге только Луну, Солнце, Меркурий (Звезду Гермеса) и Венеру (Утреннюю Звезду). См.: Лосев А.Ф. *Примечания // Платон. Сочинения*. Т. 3. С. 614—615.

12. См. в связи с этим о радостном космизме православия: Киприан, архим. *Антропология св. Григория Паламы*. М., 1996. С. 22, 366.

13. Напротив, по Евстратию Никейскому (XII в.), Земля подвешена в воздухе в центре небесной бездны и держится «...лишь благодаря божественной мудрости и провидению» (Гукова С.Н. *Космографический трактат Евстратия Никейского // ВВ*. 1986. Т. 47. С. 148).

14. PG. 151. 80C. Ср.: 80D («kosmon kai epexe kai ekinese»).

15. Из бесчисленного множества относящихся сюда работ см. хотя бы: Бердяев Н.А. *Смысл истории*. М., 1990; Эрн В.Ф. *Идея катастрофического прогресса // Сочинения*. М., 1991. С. 198—199; Гуревич А.Я. *Категории средневековой культуры*. М., 1984; Ле Гофф Ж. *Цивилизация средневекового Запада*. М., 1992. С. 155—166, 170; Аверинцев С.С. *Порядок космоса и порядок истории // Его же. Поэтика ранневизантийской литературы*. М., 1997. С. 88—113; Топоров В.Н. *О космологических источниках раннеисторических описаний // Из работ Московского семиотического круга*. С. 166; и др.

16. Св. Григорий Нисский. *Об устройении человека / Пер. В.М. Лурье*. СПб., 1995. С. 10.

17. Пер. с греч. по кн.: Ševčenko I. *Études sur la polémique entre*

Théodore Métochite et Nicéphore Choumnos. Bruxelles, 1962. P. 69.
Ср. в тех же главах мысли о подъеме социального престижа астрономии в палеологовскую эпоху. Ср.: Самодурова З.Г. *Естественнонаучные знания // Культура Византии. Вторая половина VII — XII в. М., 1989. С. 311*: слово «физиология» означало в средние века всю совокупность наук о природе; Гукова С.Н. *Естественнонаучные знания в палеологовский период // Культура Византии. XIII — первая половина XV в. М., 1991. С. 363.*

18. «...*ta peri ton ouranon theoremata... dia tes astrologikes epistemēs gnorizesthai pefuken*» (Ševčenko I. *Études... P. 71*). Контекст 3-го лица, скорее всего, указывает на Бога.

19. Ševčenko I. *Études... P. 97.*

20. О синтетичности мировоззрения Паламы см.: Кривошеин В., архиеп. *Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // Его же. Богословские труды. Нижний Новгород, 1996. С. 206—208.* Что же касается отношения Паламы к философии, то К. Буда, к примеру, вообще отказывал ей в дальнейшем развитии на территории Византии после закрытия философской школы в Афинах (которое он почему-то относит к 429 г.). См.: Buda C. *Influsso del tomismo a Bisanzio nel secolo XIV // BZ. Bd. 49. Hf. 2. 1956. S. 318.* Вряд ли подобная категоричность справедлива. Творчество Паламы ярко опровергает подобного рода предвзятые концепции. Нет сомнения, что Палама обладал философски мощным умом; ср. свидетельства о его выступлении перед Андроником II по проблемам аристотелевской философии около 1313 г.

21. Вопрос этот остается спорным по сей день. Схожую с нашей точку зрения высказывают: Meuyendorff J. *Byzantine theology. Historical trends and doctrinal themes. N.Y., 1974 (и др. работы); De Halleux A. Palamisme et scolastique // Revue Theologique de Louvain. 1973. V. 4. P. 436—437; Sinkewicz R.E. Christian Theology and the Renewal. P. 351; Экономцев И.Н. Православие. Византия. Россия. М., 1992. С. 172.* С ними не согласны: Hunger H. *Reich der Neuen Mite. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur. Graz; Wien; Koln, 1965. S. 298, 357—369; Idem. Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. Munchen, 1978. Bd. 1. S. 49—50, 52; Beck H.-G. Das byzantinische Jahrtausend. Munchen, 1978. S. 156 u.a.; Brehier L. Le monde byzantin. P., 1970. T. 3. La civilisation byzantine. P. 368; Beyer H.-V. *Studien zum Begriff des Humanismus und zur Frage nach dessen**

Anwendbarkeit auf Byzanz und andere vergleichbare Kulturen // BYZANTINA. 1989. T. 15. S. 7—77; Idem. Der Begriff des Humanismus am Beispiel Petrarcas und die Frage nach seiner Anwendbarkeit auf Byzanz und kulturelle Strömungen ausserhalb der italienischen Renaissance // Научные чтения, посвященные столетию со дня рождения профессора М.Я. Сюзюмова. Екатеринбург, 1993. С. 5—6; Медведев И.П. Византийский гуманизм XIV—XV вв. СПб., 1997; и др. Вопрос настолько запутан, что в 1979 г. Д.М. Никол справедливо констатировал: «The nature of Christian humanism is at best debatable, that of Christian Hellenism still more so» (Nicol D.M. Church and society in the last centuries of Byzantium. Cambridge, 1979. P. 60—61.) Еще один сторонник нашей точки зрения на христианский гуманизм: Сильницкий Г.Г. Разум человека по учениям исихастского и схоластического богословия // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. М., 1995. С. 266—270.

В.С. Белоненко

МАТЕРИАЛЫ ДЛЯ ИСТОРИИ НОВГОРОДСКОГО МОНАСТЫРЯ РОЖДЕСТВА БОГОРОДИЦЫ НА ЛИСЬЕЙ ГОРКЕ*

1. Источники и периодизация монастырской истории.

История монастыря Рождества Пресвятой Богородицы на Лисьей горке открывается полулегендарным известием из Жития св. Варлаама Хутынского о его пострижении в Лисицком монастыре. По другим спискам Жития — в Антониеве монастыре. (Они расположены друг от друга в трех верстах. От Новгорода же Лисицкий монастырь находился в семи верстах к северу по большой московской дороге.) В этом же монастыре, по преданию, были похоронены родители св. Варлаама.

* В источниках Лисьья горка иногда называется также Лисичьей.

Решающим аргументом для принятия гипотезы о более раннем возникновении Лисицкого монастыря служит текст Синодика, составленного монахом этого же монастыря Пименом в конце XIV — начале XV в. В той части Синодика, которая содержит имена поминающихся соборно начальников и братии, почерком первого писца записано 26 «архимандрит игуменов» и более 120 имен «яже окрест святей Богородицы лежащих братьи нашей калугеров». Если принять эти данные относящимися полностью к Лисицкому монастырю, то становится совершенно понятно, что за 10—20 лет, прошедших с момента возникновения (первого упоминания в летописи) монастыря до создания начального текста Синодика (1396—1406), в нем не могло умереть около 150 монахов. Такое кладбище могло вырасти у небольшой Рождественской обители лишь за очень длительный период времени¹.

Все эти факты и предания позволяют нам предположить, что монастырь Рождества Богородицы существовал ранее первого упоминания о нем в летописи в 1388—1389 гг. Эту точку зрения подкрепляет известие из Жития св. Арсения Коневского о пострижении этого подвижника в Лисицком монастыре около 1479 г. В деле прояснения этого вопроса многое могут открыть археологические раскопки на территории монастыря, которую нетрудно локализовать по сохранившимся документальным описаниям монастырских построек².

Следующее сообщение летописи о монастыре приходится на 1391—1392 гг., когда пожар уничтожил всю обитель вместе с церковью. Сразу же начинается его восстановление и строительство новой каменной церкви, которое продолжалось до 1395 г. Каменный храм был расписан в 1403 г.

В конце XIV — начале XV в. обитель на Лисьей горке становится весьма заметной в жизни Новгорода Великого. В 1390 г. монах Арсений (будущий игумен Коневский) отправился из Лисицкого монастыря на Афон. В 1396 г. игумен Илларион привозит с Афона список Тактикона преп. Никона Черногорца, наиболее ранний из известных в России. Эта книга непосредственно связана с Церковным Уставом. Это обстоятельство приобретает важное значение в связи с переходом Русской Православной Церкви на новый Устав жизни именно в эти годы (Новгород перешел на новый Иерусалимский Устав

Константинопольской редакции к 1429 г.). В 1408 г. игумен Илларион был хиротонисан в епископа Коломенского. В самом же Новгороде в 1400 г. умирает и погребается в Лисицком монастыре «брат владычень» Василий. А в 1408—1410 гг. архимандрит Юрьевский Варлаам, бывший до своего избрания на архимандрию игуменом Лисицкого монастыря, поставил в нем надвратную церковь во имя св. Варлаама Хутынского, по всей видимости, первую в честь этого преподобного в истории. В 1421 г. одним из кандидатов на архиепископскую кафедру был выдвинут Арсений — «ключник владычень» из Лисицкого монастыря. А в 1429/30 г. «возведен бысть по жребию на двор владычен святыа Софыи священнонок Еуфимей со Лисьей горки». В 1450 г. по повелению инокa Геронтия в монастыре была составлена летопись, использованная впоследствии при создании Новгородских — II и IV — летописей. В 1458 г. архиепископ Ефимий, предчувствуя приближение своей кончины, удалился в свой «родной» монастырь, на Лисью горку.

В 1478 г. войско московского великого князя расположилось вокруг Новгорода: «... а з гродищские страны велел князь великий стати князю Василию Михайловичу Верейскому на Лисичьей горке в монастыри». Неизвестно, лишился ли Лисицкий монастырь своих земельных владений при Иване III, но правительство Василия III выдало на них жалованную грамоту, которая приводится как исходный юридический документ в грамоте XVII в., подтверждавшей права Лисицкого монастыря на принадлежавшие ему земли. Этот документ сохранился в списке XVIII в.³

В конце XV — начале XVI в. новгородские монастыри, как, впрочем, и весь Новгород, находились в трудном положении, в которое они попали из-за недалёковидной политики части новгородского боярства, возглавлявшейся Борецкими. Эти негативные обстоятельства были в целом довольно быстро преодолены новгородцами, а Лисицкий монастырь просуществовал еще более 250 лет. Однако столетие между 1379 и 1478 гг. осталось наиболее ценным и ярким периодом в его истории⁴.

Исходя из фактов, содержащихся в известных нам источниках, мы предлагаем следующую периодизацию истории монастыря Рождества Богородицы на Лисьей горке:

1. «Легендарный» период (середина XII — 2-я половина XIV в.). Источники: народное предание, зафиксированное в письменности; жития святых; летописи; Синодик (РГАДА. Ф. 381 Синод. типогр. № 141); возможные результаты археологических раскопок и поиск новых письменных источников.

2. Период расцвета (2-я половина XIV — конец XV в.). Источники: вышеупомянутый Синодик; землевладельческие грамоты (Грамоты Великого Новгорода и Пскова (ГВНиП). № 113—120); Новгородские I, II, IV и Никоновская летописи; рукописные книги из библиотеки монастыря, хранящиеся в Москве, С.-Петербурге, Новгороде.

3. Период гомеостаза (XVI—XVII вв.). Источники: писцовые книги 1499—1500 гг., лавочная книга 1583 г., грамоты Иверского монастыря, к которому был приписан Лисицкий (изданы); новгородские писцовые книги XVII в. и актовый материал (ОР РНБ. Ф. НСРК. 1918. № 110. Л. 11—25).

4. Период упадка и уничтожения (XVIII—XIX вв.). Источники: Синодик (ГИМ. Собр. Уварова. №239/1), дела Новгородской духовной консистории (ГАНУ. Ф. 480. Д. 194, 269, 1088 и др.).

К 1900 г. от Лисицкого монастыря остался небольшой курган, который заметен до сих пор («Новгородский комсомолец». 1983. 19 мая).

2. О датировке грамот, упоминающих владения монастыря.

В 1949 г. были впервые опубликованы «Грамоты Великого Новгорода и Пскова»⁵. Интересующие нас документы с информацией о землевладении Лисицкого монастыря расположены в этом издании под № 113, 114, 116, 118, 120. Эти грамоты взяты из сборника ГИМ (Собр. Уварова. № 475), в котором дошли до нас в виде копий, датированных 1688 г. Причем в самом сборнике они имеют иное расположение, нежели в публикации (№ 114, 113, 118, 116, 120) и находятся на листах 254—257. При детальном анализе текста этих грамот были обнаружены некоторые несоответствия в датировке, предложенной без малого 50 лет назад. Обратимся к ним. Грамота № 113 — купчая новгородского посадника Ивана Лукинича на землю с угодьями на реках Вишере и Мсте, которую он купил

у Константина Есиповича. Эти владения состояли из следующих частей: «...что выменял Константин у игумена у Германа святей Богородицы с Лисичьи горы, и у Арсения, и у Горонтея... по данной грамоте по Фетенъине и по Василистине, во всей Туровской земли в Филипове и в Иванове половине треть, а тех сел пожни речные и горние и ловища без вывета и на Мсте пожни на Великом омуту, что дала Федосья Дмитриевна в дом святей Богородицы». За эти земли Иван Лукинич заплатил 33 рубля⁶.

Грамота № 118 — меновая Константина Есиповича с игуменом Германом и братией Лисицкого монастыря на те самые земли, о которых идет речь в первой части грамоты № 113. Очевидно, что грамота № 118 должна занять первое место по хронологии среди рассматриваемых. Земли, указанные в грамотах № 118 и 113, были вложены Иваном Лукиничем в Николо-Островский монастырь «без вывета, прародителем и родителем своим, и роду и племени своему и себе на память и за вину свою, что есми святей Богородицы Покрова и святого Николы на Верше силно володел землею Островского монастыря»⁷. Так записано в грамоте Ивана Лукинича Николо-Островскому монастырю № 114.

О какой «вине» говорит в этой «данной» посадник? В этом документе указано лишь одно владение, которое не фигурирует в двух первых грамотах: «...пожня на Робьи реке, что Робья течет в Волхов под Николою святым у Холопья городка... а тою пожнею на Робьи володети по купной грамоте Матфей Васильевича, и по своей по данной грамоте, и по Фетеине и по Василистине грамоте по даной...»⁸. Согласно грамотам № 118 и 113, Фотиния и Василиста вложили земли в Лисицкий монастырь, а, по грамоте № 114, пожню на Робье — в Николо-Островский монастырь. Но каким-то образом эта пожня оказалась в руках посадника, выходца из Плотницкого конца. Может быть, он был старшим в роде, к которому принадлежали и обе упомянутые женщины, к моменту составления грамоты № 114 уже умершие? Это обстоятельство давало бы ему право распоряжаться пожней как родовой собственностью. С другой стороны, А.С. Хорошев писал, что земля, вложенная в монастырь, где вкладчик являлся ктитором, оставалась и после вклада в распоряжении вложившего ее землевладельца⁹. Так,

через какое-то время после становления грамоты № 113 Иван Лукинич вернул Николо-Островскому монастырю пожню на Робье реке, которой владел на неизвестных нам основаниях, приписав ее в «данной грамоте» № 114 к другим вкладываемым землям, собственником которых он являлся по владельческому праву, на основании грамот № 118 и 113.

Грамоты № 116 и 120 по содержанию тесно связаны с предыдущими. Первая представляет собой купчую на землю «над Вишерою рекою», с одной стороны ее — по Соснице речке, а с другой — от Волыня ручья до Борового ручья, которую некий Есип Иванович купил у Ильи Осиповича внука Данилова. В грамоте № 120 — духовно-отступной того же Ивана Лукинича Шоки — перечислены все земли, указанные в предыдущих грамотах, кроме части земли «по Соснице речке», о которой идет речь в грамоте № 116. Вот выдержка из текста грамоты № 120: «Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Се яз раб Божий Иван Лукинич, а во иноцех Василей списах рукописание при своем животе... а что наступил есми на церковную землю... Островского монастыря на Вишере реке, володел силно, а тон земли над Вишерою рекою, тех сел, от Волыня ручья до Борового ручья, по старой грамоте купленной Есифа Ивановича и по ободной, отступился есми... А приказываю на Вишере землю свою куплю во всей Туровской земли две трети, над Вишерою село, где большой мой двор и хоромы, на усть Волыня ручья... все без вывета и пожню на Мсте у Великого омуту, и пожню на Робьи реки у святаго Николы у Холопья городка себе и батку Луке и матке Епистимьи, и дяде своему Фоме, и Оondreю... и всему роду и племени нашему на память, и за всю свою вину и володение... дал в дом Покрову... А на то послух отец мой духовный игумен Сергей...»¹⁰.

По всей видимости, Иван Лукинич, сделав вклад по грамоте № 114, на практике продолжал владеть этой землей, что юридически могло расцениваться как насильное владение ктитора. Когда посадник постригся в монахи, то вернул монастырю уже давно им же самим подаренные земли, добавив за свою «вину» еще и часть земли, зафиксированной в грамоте № 116. Каким образом эти земли оказались в распоряжении главы новгородской власти, мы не знаем. Можно лишь высказать догадку, что Есиф Иванович был сыном Ивана Лукинича Шоки.

Их земли, фигурирующие в рассматриваемых документах, имели общую межу, а владения Есифа находились напротив хором Ивана Лукинича: вряд ли посадник мог допустить «чужака» в такое близкое соседство с самым центром своей волости. Из новгородских писцовых книг известно, что у Ивана Лукинича Шоки была жена — «Шокина Ульяна жена Ивана»¹¹. Конечно, у этой пары могли быть дети, но известные нам источники пока не могут дать доказательный ответ на этот вопрос.

Как мы уже определили, грамота № 118 должна быть наиболее ранней из всех. В ней названы старцы-руководители Лисицкого монастыря Арсений и Геронтий, сразу после игумена Германа. Из летописей нам известны «ключник владычень» Арсений, один из кандидатов на новгородскую кафедру в 1421 г., и диакон, старец Геронтий, заказчик Лисицкой летописи, упоминаемый в Новгородской II летописи под 1450 г.¹² Вполне вероятно, что это одни и те же лица. Во всяком случае, эту грамоту можно датировать 1-й половиной XV в. или, если точнее, временем не позже 1439 г.

В.Л. Янин считает, что Иван Лукинич стал посадником впервые в 1438 году¹³. Но в Минее за ноябрь (Соф. № 191), имеющей точную дату написания — 22 августа 1438 г., Иван Лукинич именуется тысяцким, так что время его вступления в должность посадника может быть ограничено 1438 и 1448 гг., но вероятнее всего, февралем—августом 1439 года¹⁴. Следовательно, грамоты № 113 и 114 нужно датировать временем не раньше 1439 г.

Для грамоты № 116 следует оставить дату — середина XV в. Грамоту же № 120 нельзя датировать ранее 1471 г., ибо в летописях под этим годом Иван Лукинич еще упоминается как правящий посадник, тогда как из грамоты явствует, что он принял монашеский постриг с именем Василий¹⁵.

Итак, мы предлагаем следующие уточнения дат для рассмотренных документов:

№ 118 — не позже 1439 г. вместо середины XV в.;

№ 113 и 114 — не раньше 1439 г. вместо 1456—1471 гг.;

№ 116 — середина XV в., как и раньше, или 1439—1471 гг.;

№ 120 — не раньше 1471 г. вместо даты — до 1471 г.

Для фактографии истории Лисицкого монастыря нам важно отметить соседство владений Лисицкого, Николо-Островского

монастырей и посадника от Плотницкого конца Ивана Лукинича Щоки, а также движение земель между ними в XV веке.

Сформулируем также гипотезу об Иване Лукиниче: он был ктиторм Николю-Островского монастыря и у него был сын Есиф, который погиб в Шелонской битве 1471 г. После чего сам посадник постригся в монахи у своего духовного отца Сергия в Николю-Островском монастыре. Николю-Островский и Лисицкий монастыри принадлежали к монашеской корпорации Плотницкого конца Новгорода Великого, возглавляемой монастырем Антония Римлянина.

3. К вопросу о времени возникновения и кончанской принадлежности Лисицкого монастыря.

Ни в источниках, ни тем более в литературе мы не найдем единого мнения даже по самому начальному вопросу — времени основания этого пригородного монастыря. Большинство историков, опираясь на сведения летописей, считают временем его основания конец XIV в.¹⁶ Один лишь Н.И. Костомаров считал, что монастырь появился в XII в., а в XIV в. был возобновлен¹⁷. Он, как, впрочем, и другие историки, специально не исследовал этого вопроса, а только поддержал точку зрения архимандрита Макария. Последний автор, рассматривая сообщения исторического содержания в Житии преп. Варлаама Хутынского, пишет, что он постригся «вероятно в Антониевом или Лисицком монастыре», причем предпочтение отдает Лисицкому, потому что: во-первых, в этом монастыре «считаются погребенными родители преподобного»; во-вторых, в нем с 1410 г. (НПЛ, с. 13), а по другим летописям — с 1408 г. (НППЛ, с. 232) упоминается церковь во имя св. Варлаама Хутынского; в-третьих, сам Хутынский монастырь находится от Лисицкого в трех верстах¹⁸.

Этот же историк сообщает о жалованной грамоте патриарха Никона, данной им в 1655 г. Хутынскому монастырю, которую сам Макарий видел в середине прошлого века в его ризнице. Документ этот, уже недоступный нам, содержал, по словам Макария, все факты легенды, указывающей на раннее возникновение Лисицкой обители и ее связи с преп. Варлаамом и его родителями¹⁹. Из этого следует, что в середине XVII в. интересующая нас легенда уже существовала в качестве столь

авторитетного и древнего предания, что являлась одним из юридических оснований пожалования Хутынского монастыря земельными владениями.

Косвенное указание на древнюю взаимосвязь Хутынского и Лисицкого монастырей дает факт из Жития Новгородского архиепископа Ефимия II. После смерти архиепископа Симеона, при котором жил Ефимий, он переходит в Хутынский монастырь, а несколько позже становится игуменом Лисицкого монастыря. Вполне закономерно, для церковно-иерархической традиции, что один из братии старшего монастыря, второго в Плотницком конце по значению, назначается игуменом в младший монастырь²⁰. Это событие произошло, вероятно, в первой четверти XV в., ибо уже в 1429 г. Ефимий был наречен Новгородским архиепископом из игуменов Лисицкого монастыря.

В.О. Ключевский, изучая Житие преп. Варлаама, относит все легендарные известия о нем и его родителях к поздним редакциям, начиная с Пахомия Лагофета. Он, правда, указывает на то, что Филарет в книге «Русские святые» цитирует древнее житие со всеми легендарными известиями. Но сам В.О. Ключевский приходит к выводу, что «ни в одном древнем Житии преп. Варлаама нет ничего подобного»²¹. Новейший исследователь текстов Жития св. Варлаама Л.А. Дмитриев находит следы устного предания о преподобном и его родителях уже в списках второй редакции Жития, созданной, как он убедительно доказал, между 1408 и 1438 гг.²² Но остается неясным, упоминался ли при этом Лисицкий монастырь. По всей видимости, те источники, из которых были заимствованы интересующие нас факты, или окончательно утрачены, или каким-то образом вышли из научного оборота²³.

На данном этапе исследования мы можем лишь предполагать, в какой из моментов истории текста Жития в него могли быть внесены сведения о Лисицком монастыре: о пострижении Варлаама и захоронении его родителей в этой обители, а следовательно, об основании ее до 1192 г., когда старец Варлаам основал Хутынский монастырь. Это могло произойти в период с 1408 г. по середину XVI в., когда создавались Вторая, Пахомиевская, Распространенная и Особая редакции. Эти хронологические рамки основаны на следующих

исторических фактах: 1) создание в Лисицком монастыре церкви преп. Варлаама Хутынского в 1408—1410 гг. архимандритом Варлаамом; 2) написание редакции Жития Пахомием Лагофетом по повелению архиепископа Ефимия, выходца из Лисицкого монастыря; 3) появление Распространенной и Особой редакций в Царствование Василия III — большого поклонника преп. Варлаама и реформатора церковной жизни бывшей Новгородской вечевого республики. В это время Житие св. Варлаама отрывается от родной новгородской почвы, от исторических реалий культурно-политической жизни Новгорода, переходя в чисто литературную стадию своего существования, уже не связанную непосредственно с историей вообще и новгородской в частности, но получающую при этом общерусское признание и распространение. Тогда в последний раз в текст Жития могли попасть местные предания и легенды, бытовавшие долгое время в устной стихии и частных вариантах Жития или жизнеописаний святого²⁴. Таким образом, ни нарративные источники, ни данные научной фактографии не дают ясного ответа на вопрос о времени возникновения Лисицкого монастыря. Но исчерпав свои возможности, они указывают более плодотворное направление исследовательских усилий — в сторону комплексного исследования всех видов и типов источников.

Решающим аргументом для серьезного рассмотрения гипотезы о возникновении Лисицкого монастыря в XII в. служит текст Синодика, составленного монахом Пименом между 1390 и 1408 гг.²⁵ Мы исследуем данный Синодик как оригинальный церковный документ, он относится к церковно-служебным синодикам, отражающим с документальной точностью имена поминаемых. В той части Синодика, которая содержит список поминающихся соборно начальников и братии монастыря, почерком первого писца (Пимена) записано 24 «архимандрита игумена» и ровно 100 имен «яже окрест святей Богородицы лежащих братии нашей калугеров»²⁶. Нет сомнений, что этот довольно длинный список относится к одному Лисицкому монастырю Рождества Богородицы. Но почему тогда поминальная запись содержит такое невозможное для любого древнего новгородского монастыря сочетание — «архимандрит игуменов»? Ведь в Новгороде Великом был только один

архимандрит — Юрьевский, и только с 1299 г. Дело в том, что в этой записи в Синодике учтены люди, бывшие игуменами Лисицкими. Но не все они умерли в этом звании. Некоторые стали архимандритами, другие архиереями. Так было с первым летописным игуменом обители — Илларионом, который умер в сане епископа Коломенского и записан потому в Синодике в разделе архиереев. Архимандриты идут в одном разделе с игуменами как настоятели согласно составления синодиков. Важно для нас то, что все эти «архимандрит игумены» предваряют по времени приписку с именем Иллариона. Выше мы допустили возможность возникновения Лисицкого монастыря раньше Хутынского и, вероятнее всего, никогда не узнаем точной даты его основания. Речь может идти только о приблизительной дате, определяемой, так сказать, «статистическим» путем.

По справочнику П.Н. Строева мы подсчитали среднее арифметическое число лет, которое приходится на правление одного архимандрита или игумена древних новгородских монастырей. Получилось, что 115 настоятелей правили каждый в одном монастыре в среднем 9,5 лет. Значит, 24 лисицких «архимандрит игумена» начального текста Синодика, не считая Иллариона, могли провести в нем 228 среднестатистических лет. Если это число отнять от даты создания Синодика, которую мы указали раньше, то мы получим дату 1162—1180 гг. Она действительно получается более ранней, чем дата основания Хутынского монастыря.

Кроме 24 настоятелей в поминальной записи указано еще ровно 100 монахов, умерших в монастыре от его основания до момента составления Синодика. Эта цифра кажется слишком большой даже для периода в более чем 200 лет, ибо, как писал митрополит Макарий, «во многих древних новгородских монастырях, в окрестностях города, даже до преобразования их в 1528 г., обыкновенно обитали в лучших шесть черньцов или седьмь, а в прочих два или три»²⁷. Во многих, но не во всех. Лисицкий монастырь в летописный период своего существования, т.е. в конце XIV — конце XVI в., входил в десятку крупнейших монастырей Новгорода Великого²⁸. Не исключено, что и в более ранний период своего существования он имел несколько большее число братии — 10—15 человек. Но все равно

100 умерших, «окрест лежащих калугеров» за 228 лет — слишком много, даже если учесть эпидемии.

Оставим на время вопрос о времени возникновения Лисицкой обители и вернемся к рассмотрению сведений, предоставляемых нам текстами Жития св. Варлаама Хутынского различных редакций. Л.А. Дмитриев убедительно показал позднее появление, в отличие от лисицкой версии, легенды о жительстве родителей Варлаама в Неревском конце Новгорода: «на Яковлевы улицы в Чепуровском переулке». Исследователь, осторожно обращаясь со сведениями источника, допускает все-таки возможность того, что предание отразило действительный факт, но являющийся более поздней вставкой, XVII века²⁹. При этом он не выходит за рамки филологического анализа литературного текста. Нам все же представляется маловероятным, что бы основатель Хутынского монастыря Торговой стороны Новгорода Великого, чье имя, по другим, значительно более древним изданиям, было связано с историей Лисицкого монастыря, являлся жителем Софийской стороны. Вплоть до XIV в. река Волхов была препятствием для открытого взаимодействия двух частей Новгорода отнюдь не как водная преграда, а как некий общественно-политический внутренний барьер, культурно-историческая и этническая граница между балто-финно-угорской и славянской частями Новгорода. Источниками фиксируется и значительная независимость концов города друг от друга и в сфере экономической — землевладения³⁰. Торговля Неревского и Людина концов была связана с западно-восточным торговым путем — от балтов к угро-финнам и назад. Он был главенствующим до сформирования торгового пути «из варяг в греки» северо-южной ориентации, который с образованием Киевско-Новгородского государства стал преобладающим. По этим причинам вряд ли было возможно вплоть до XIV века, что бы любой новгородец основал монастырь на землях, не являвшихся владением той кончанской общины, к которой он сам принадлежал. Эти обстоятельства с исторической точки зрения подкрепляют вывод Л.А. Дмитриева о позднем включении в текст Жития легенды о неревском происхождении св. Варлаама и его родителей, а также наводят на мысль об исторической фиктивности и идеологичности этой легенды.

Варлаамиевская часовня при Николо-Кочановской

(Пантелеймоновской) церкви была поставлена в 1645 г., в период, когда преп. Варлаам Хутынский уже давно стал общерусским святым, а сам Новгород был изрядно омосковлен. Из памяти людей к этому времени стерлись местные исторические реалии, имевшие для древних новгородцев значение неких определительных законов, подделка которых или их искажение были вряд ли возможны до конца XV в. С другой стороны, часовню в честь новгородца Варлаама — общерусского святого — ставят в XVII в. именно в Неревском конце, подводя под это действие чисто идеологическую легенду, которая к тому же давала основателям церкви денежные доходы. Возможно, скрытой церковно-идеологической целью этого действия было укрепление русско-православной идеологии единого государства в том конце Новгорода, который сгорел, когда Добрыня урегулировал религиозный конфликт при введении православия в Новгороде в X в.³¹

Исходя из вышензложенных фактов и соображений, мы имеем некоторые основания искать место жительства Варлаама и его родителей в той части города, с которой были связаны Лисицкий и Хутынский монастыри, т.е. с Плотницким концом Господина Великого Новгорода.

Этот городской конец, как считают Б.А. Колчин и В.Л. Янин, сформировался к 1169 г. «Археологические наблюдения показывают, что его расширение за Федоровский ручей произошло главным образом в XIV в., когда здесь возникли патронимии бояр, перешедших сюда из Людина и Загородского концов, с Прусской улицы Софийской стороны³². Более ранняя территория Плотницкого конца ограничивалась Федоровским ручьем, а затем линией Никитинской улицы на севере; на юге этот конец доходил до церкви Ивана на Опоках, т.е. до Торга»³³. По подсчетам Е.Е. Голубинского, в Новгороде до татаро-монгольского нашествия было основано 20 монастырей. Из них 9 так или иначе относились к Торговой стороне. Антониев, Рождества Богородицы (как и Лисицкий), основанный в 1117 г., был главным кончанским монастырем. Важно отметить, что 6 из 9 монастырей были основаны между 1192 и 1199 гг. Остальные два были созданы несколько позже, в 1224 и 1226 гг.³⁴ Среди них Лисицкий не значится.

От пышных княжеских сооружений XI и начала XII в. эти

постройки отличаются небольшими размерами и скромным художественным оформлением фасадов. Во второй половине XII — первой трети XIII в. количество их, если считать и отдельные церкви, возросло в несколько раз по сравнению с предшествующим «княжеским» периодом, который завершился в Новгороде «революцией» 1136 г., т.е. незадолго до гипотетического основания Лисицкого монастыря.

М.К. Каргер справедливо отмечал: «Новгородская культура шире и глубже, чем в других центрах феодальной Руси, охватывала массы городского населения, вместе с тем органически впитывая в себя соки народной жизни. Именно поэтому в Новгороде, как нигде, наряду с культурой господствующих боярско-купеческих верхов уже в конце XII—XIII в. развилась очень богатая и своеобразная культура городских ремесленных, демократических слоев»³⁵. Мы же здесь добавим, что их политическая активность находилась в рамках кончанско-сотенной системы вечевого республиканства, возглавляемой после «революции» 1136 г. архиепископом Великого Новгорода.

Основателями мелких монастырей и приходских церквей выступают, кроме бояр и архиереев, отдельные купцы, купеческие корпорации, самоуправляющиеся общества концов и даже улиц Новгорода. Но какой историко-бытовой характер, какую функцию имели подобные монастыри? Конечно, первой и важнейшей функцией была прямая церковная — молиться за мир. Другая, вытекающая из первой, — быть культурно-образовательным центром общины — также очевидна. Но была еще одна, не столь явная, понять которую дает возможность одна историческая параллель, на первый взгляд уводящая и от Новгорода, и от проблем данной статьи, но на самом деле хорошо дополняющая данные истории искусства и археологии, которыми мы оперировали.

Речь идет о Лявлинском монастыре Двинского уезда, который с XIV по XVII вв. принадлежал мирской общине черносошных крестьян Княжеостровской волости и лишь в 1632 г. был приписан центральным правительством к Антониеву Сийскому монастырю³⁶. Напомним, что в XII в. Двина находилась в сфере влияния Новгорода и борьба за нее с Москвой была еще впереди. В такой волостной монастырь уходили престарелые жители волости на покой. При нем существовало и главное общинное

кладбище. Это явление, родственное образованию погостов, по всей видимости, было распространено по всему северо-западу Руси, а впоследствии и в Сибири. Такого же рода монастырями могли быть и многие новгородские обители, в т.ч. и Лисицкая. Такая его специфическая функция может объяснить и значительную смертность среди братии, в основном стариков; и его продолжительное «анонимное» существование вне поля зрения официального летописания, критерием для которого было строительство каменного собора и юридическое общезначимое оформление существования монастыря церковными и государственными властями. В этом отношении русские летописцы, как и историографы, включали в свои документы далеко не все известные им, реально имевшие место события, а только исторически ценные, отбираемые по определенным критериям важности. У многих великих в истории Руси монастырей были такие «анонимные» периоды частного бытового существования: такими вполне реальными легендами обладают Псково-Печерский, Тихвинский и многие другие монастыри.

Если Плотницкий конец сформировался, по археологическим данным, к 1169 г., а в летописи упоминается впервые лишь в 1181 г., то существование подобной временной «вилки» в отношении одного общинного монастырька можно допустить с большим основанием именно благодаря его «демократическому» происхождению и исторической ординарности. Строительство в нем каменного храма в конце XIV в. вводит его в общеновгородскую летопись, а через нее и в русскую. Косвенные доказательства его основания в XII в. и существования вплоть до появления в летописи дают нам Житие преп. Варлаама, Житие архиепископа Моисея (о том, что он «поставил Лисицкий монастырь»), Житие преп. Арсения Коневского (о его пострижении в Лисицком монастыре)³⁷. Эти непроверенные факты заставляют нас думать, что Лисицкая обитель так или иначе все же существовала, может быть с перерывами, все это время, как и триста лет после последнего ее упоминания в летописи под 1478 годом в связи с осадой.

Сопоставление данных лисицкого Синодика со списком игуменов и архимандритов Юрьева монастыря Новгородских летописей и данными справочника П.М. Строева не дало каких-

либо ценных результатов, кроме того, что два имени хронологически совпадают во всех трех наших материалах, если считать временем основания Лисицкой обители середину XII в. Два игумена лисицкого Синодика, Дионисий (второй в списке) и Иоанн, могут быть соотнесены с известными по летописи юрьевскими настоятелями под этими же именами: первый управлял главным монастырем Новгорода в 1158—1194 гг., второй — в 1270—1274 гг. В.Л. Янин считает, что архимандрит Варлаам также управлял и Лисицким монастырем в момент основания им в последнем церкви во имя св. Варлаама Хутынского в 1408—1410 годах³⁸. Обращает на себя внимание с точки зрения церковной традиции совпадение имен строителя этой церкви и святого ее патрона. Архимандрит Варлаам, как нам представляется, потому и избрал для этого строительства Лисицкий монастырь, что знал историю о пострижении св. Варлаама и погребении его родителей в этой обители и был уверен в ее подлинности. А управлять Лисицким монастырем он мог одновременно с исполнением выборной должности Юрьевского архимандрита на правах ктитора или доверенного лица владельцев монастыря, основанного частными лицами или частным обществом на своих землях³⁹. Факты такого рода могли иметь место и до начала XV в., на что указывает сочетание «архимандрит игуменов» в поминальном списке лисицкого Синодика и отмеченное выше хронологическое совпадение имен, а возможно, и личностей — лисицких и юрьевских настоятелей. Для решения поставленных в данной части статьи вопросов возникает необходимость выявления новых материалов, фактов, искать которые реальнее всего в источниках, относящихся к истории Плотницкого конца Новгорода, не исключая и другие направления, в т.ч. и археологические раскопки на месте бывшего Лисицкого монастыря⁴⁰.

В связи с этим мы должны определить еще одну конкретную проблему — заинтересованность купечества, боярства и монашества Плотницкого конца в развитии торговых и культурных связей с юго-восточными землями в XII—XV вв. Эта мысль основывается на интерпретации трех известных науке фактов. В Житии Антония Римлянина фигурирует камень, на котором будущий основатель первого новгородского монастыря сверхъестественным способом приплыл из Рима. В историографии

принято считать Антония купцом, который вел торговлю с Италией, камень же из-за его волшебной-экстравагантной функции вообще как бы выбрасывается из научной интерпретации. Но если вспомнить роль камней в духовно-нравоучительной аскетической литературе, в частности патерикового жанра, то можно объяснить тайну антониевого камня как накопленное купцом богатство, камень на душе христианина, который Антоний, вставая на монашеский путь, положил в основание своего подвига, то есть, попросту говоря, свой капитал потратил на строительство монастыря. Сам же Антоний назвал свой монастырь во имя Рождества Богородицы. Такое же наименование от своих основателей получил и Лисицкий монастырь. Главенствующая роль Антониева монастыря в системе Плотницкого конца выражалась в том, что кончанские печати, скреплявшие официальные документы, иногда имели надпись «Онтоновская». В XV и XVI вв. Плотницкий конец часто именовался Онтоновским⁴¹.

В 1967 г. в раскопе на Буяной улице в культурном слое 7—6 ярусов (1266—1302 гг.) была обнаружена иконка-литик с изображением Богоматери Одигитрии. Ученые-искусствоведы установили, что эта иконка — работа итальянского мастера середины XIII в., т.е. времени после татаро-монгольского нашествия на Русь⁴². Буяная улица входила в начальное ядро Плотницкого конца, существовавшее уже в XII в. Как отмечает А.С. Хорошев, «выход Буяной к Волхову перекрывался подворьями Хутынского, Деревяницкого и Коневского монастырей. На соседней улице — Рогатице — располагались дворы Медведского и Аркажского монастырей. Существование Николо-Островского подворья на той же Рогатице подтверждается летописным свидетельством 1560 г., когда подворье горело»⁴³. Более раннюю информацию предоставляет нам о подворье Николо-Островского монастыря купчая на участок земли на Рогатице середины XV в. из той же копийной книги 1688 г., что и грамоты, в которых упоминаются бывшие земли Лисицкого монастыря (ГВНиП. № 117). Лубяница, улица, соседствующая с Буяной по другую сторону от Рогатицы, ближе всего к Словенскому концу — Ильиной и Славной улицам. Поздние документы, 1758 г., указывают на этой улице подворье Лисицкого монастыря⁴⁴.

Но вернемся к мысли о южном направлении торгово-культурных контактов Плотницкого конца. Вот последний из обещанных фактов: все известные науке книги, пришедшие в Новгород из Афона, так или иначе оказываются связанными с Лисицким монастырем⁴⁵. Сопоставление этих фактов дает некоторую закономерность: Лисицкий монастырь, насельники которого по преимуществу были жителями Плотницкого конца, был тесно связан с греческим Афоном. А с этим фактом, в свою очередь, можно связывать еще одну функцию Лисицкого монастыря, которая вывела его в исторически значимые монастыри Новгорода. Я имею в виду функцию церковно-интеллектуального центра Новгородской епархии, которую он с успехом выполнял в конце XIV — первой половине XV в., во времена митрополита Киприана, при переходе на новый Устав Русской Церкви и позже, при архиепископе Ефимии II, биография которого тесно связана с монастырем Рождества Богородицы на Лисьей горке.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. РГАДА. Ф. 381 Синодальной типографии. № 141. Синодик Лисицкого монастыря. См.: Бобров А.Г. Лисицкий Рождества Богородицы монастырь // София. Новгород, 1997. № 1. С. 19—21.
2. ГАНО. Ф. 480 Новгородской духовной консистории. № 1088. Опись движимого и недвижимого имущества новгородского Лисицкого монастыря. Кроме этого дела в фонде консистории имеется еще несколько ед. хр. XVIII в., содержащих информацию о Лисицком монастыре: № 194, 269, 1310 — из оп. 1.
3. ОР РНБ. Ф. НСРК. 1918. № 110. Л. 11—25.
4. Об этом периоде истории Лисицкого монастыря пишет А.Г. Бобров: Бобров А.Г. Апокрифическое «Сказание Афродитиана» в литературе и книжности Древней Руси: Исследование и тексты / РАН. ИРЛИ. СПб., 1994. С. 60—75; Его же. Новгородский летописный свод 1411 года и Варлаам Лисицкий // Новгород в культуре Древней Руси: Материалы чтений по древнерусской литературе, Новгород, 16—19 мая 1995 г. Новгород, 1995. С. 89—101.
5. Грамоты Великого Новгорода и Пскова. М.; Л., 1949.
6. Грамоты... С. 172—173.

7. Грамоты... С. 173—174.
8. Грамоты... С. 173.
9. Хорошев А.С. Церковь в социально-политической системе новгородской республики. М., 1980. С. 168.
10. Грамоты... С. 177—178.
11. Гневушев А.М. Очерки экономической и социальной жизни сельского населения Новгородской области после присоединения Новгорода к Москве. Т. 1. Ч. 1. Киев, 1915. С. 337.
12. ПСРЛ. Т. III. Новгородская II летопись. С. 141.
13. Янин В.Л. Новгородские посадники. М., 1962. С. 280—281.
14. Там же. С. 278.
15. Там же. С. 283.
16. Так информируют нас справочники Ратшина, Строева, Зверинского. См. также: Амвросий (Орнатский). История русской иерархии. Т. V. М., 1813. С. 16—17; Голубинский Е.Е. История Русской Церкви. Т. I. Ч. II. М., 1881. С. 631—633. Точки зрения о раннем появлении Лисицкого монастыря придерживается Макарий (История русской церкви. Т. IV. М., 1886. С. 203).
17. Костомаров Н.И. Северно-русские народоправства во времена удельно-вечевого уклада (история Новгорода, Пскова и Вятки). Т. II. СПб., 1863. С. 341.
18. Макарий. Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях. Ч. I. М., 1860. С. 430—431.
19. Там же. С. 20. Сохранилась ли эта грамота до наших дней, нам не известно.
20. Хорошев А.С. Церковь... С. 156—169.
21. Филарет. Русские святые. М., 1861. С. 321; Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 143—144.
22. Дмитриев Л.А. Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII—XVII вв. Л., 1973. С. 19—25.
23. Наши собственные поиски в этом направлении пока не дали желаемого результата. Во всех просмотренных списках Жития св. Варлаама из собраний ОР РНБ сведений о Лисицком монастыре не обнаружено. Эта работа будет нами продолжена.
24. Дмитриев Л.А. Житийные... С. 19—87.
25. Все приведенные сведения о Синодике находятся в самом начале его текста, писанного основным писцом Пименом.

Датировка его текста и приписки на л. 1 опираются на то, что последним архиепископом в поминании записан Алексей, умерший в 1390 г., а Илларион, епископ Коломенский, бывший игумен Лисицкий, умерший в 1408 г., записан уже другим почерком. Следовательно, начальный текст был составлен и записан между этими двумя датами. В литературе известен факт о том, что Синодик этот прислан в Типографскую библиотеку именно из Лисицкого монастыря. См.: Покровский А.А. Древнее псково-новгородское письменное наследие. Обзорение пергаменных рукописей Типографской и Патриаршей библиотек в связи с вопросом о времени образования этих книгохранилищ // Труды XV Археологического съезда в Новгороде в 1911 году. Т. 2. М., 1916.

26. РГАДА. Ф. 381 Синодальной типографии. № 141. Л. 4 — 7 об.

27. Макарий. История... Т. IV. С. 365, прил. № XXII. При этом автор ссылается на летопись. См.: ПСРЛ. Т. VI. С. 284.

28. Иконников В.С. Опыт русской историографии. Т. 2. Кн. 1. Киев, 1908. С. 720. См.: ПСРЛ. Т. III. С. 197.

29. Дмитриев Л.А. Житийные... С. 71—72.

30. Арциховский А.В. Городские концы в Древней Руси // Исторические записки. Т. XVI. М., 1945. С. 3—9.

31. В Новгородской II летописи под 1558 г. в записи о поездке Юрьевского архимандрита и других настоятелей новгородских монастырей в Москву сказано: «...игумен Благовещенского монастыря Трифон... повез шапку Иоанна Златоустаго Лисья монастыря... к царю...» Из описи имущества Лисицкого монастыря 1758 г. мы узнаем, что в соборной Рождественской церкви был придел св. Иоанна Златоустаго (ГАНУ. Ф. 480 Новгородской духовной консистории. Д. 1088. Л. 3).

32. Янин В.Л. Социально-политическая структура Новгорода в свете археологических исследований // Новгородский археологический сборник. № I (II). Л., 1982. С. 91. В подтверждение этого факта мы находим поминания в лисицком Синодике имен Марии Грузовой и Офимьи Горошковой — «пруссских боярынь».

33. Колчин Б.А., Янин В.Л. Археологии Новгорода 50 лет // Новгородский сборник. 50 лет раскопок Новгорода. М., 1982. С. 114.

34. Голубинский Е.Е. История... С. 631—633.

35. Каргер М.К. Новгород. 3-е изд. М., 1970. С. 22.

36. Копанев А.И. *Крестьяне Русского Севера в XVII в.* Л., 1984. С. 33.

37. Андреев В.Ф. *Северный страж Руси.* Л., 1983. С. 86. Это событие могло произойти или в 1325—1330 гг., или в 1352—1359 гг., когда Моисей был в Новгороде архиепископом. В Житии св. Арсения Коневского отмечено, что он постригся в монашество в Лисицком монастыре и «пребыть в чернечестве 65 лет преставился в 1444 году». Следовательно, Арсений принял постриг в 1379 г. А через 11 лет, т.е. в 1930 г., уехал на Афон.

38. Янин В.Л. *Очерки комплексного источниковедения.* М., 1977. С. 145.

39. Вероятно, в этом плане новгородские нормы частного права на землевладение периода вечевого республиканского периода были похожи на нормы Великого Княжества Литовского и сохранились на Двине, которая не знала помещичьего землевладения в московский период своей истории. Как фактическую параллель вышеприведенному гипотетическому построению можно привести деятельность игумена Иошля Труцевича, управляющего Кутеинским и еще тремя монастырями, основанными одним магнатским родом Стеткевичей-Соломерецких-Огинских на своих землях в 1620—1630-х гг. См.: Филипович И.И. *Мифы и правда о Могилеве.* Могилев, 1993. С. 57—58.

40. ГАНО. Ф. 480. Д. 1088. Л. 3—21 об.

41. Арциховский А.В. *Городские...* С. 7—8.

42. Хорошев А.С. *Раскопы южной части Плотницкого конца* // *Археологическое изучение Новгорода.* М., 1978. С. 188. См. также: Рындина А.В. *Итальянская камея XIII в.* // *Советская археология.* 1968. № 4.

43. Хорошев А.С. *Раскопы...* С. 175.

44. ГАНО. Ф. 480. Д. 1088. Л. 17 об. В АЮБ была опубликована грамота, датированная 26 марта 1613 г., о покупке двора на Торговой стороне. И для более ясного определения его местоположения действующие лица купчей указывают, что этот двор «через Иворову улицу» от подворья Лисицкого монастыря. Эта улица располагалась к северу от Рогатицы (Акты юридического быта России. Т. 2. СПб., 1864. Стб. 392).

45. Укажем здесь работы А.Г. Боброва на эту тему: Бобров А.Г. *Из истории книгописания Лисицкого новгородского монастыря в конце XIV — начале XVI в.* // *Исследование памятников*

письменной культуры в собраниях и архивах Отдела рукописей и редких книг ГПБ. Л., 1985. С. 10—16; Его же. Книгописная мастерская Лисицкого монастыря (конец XIV — первая половина XV в.) // Книжные центры Древней Руси. XI—XVI вв.: разные аспекты исследования. СПб., 1991. С. 78—98; Его же. Варлаам Лисицкий — новгородский книжник конца XIV — начала XV в. // Вече. Новгород, 1995. № 18. С. 5.

А.И. Алексеев

«ТРИФОНОВСКИЙ» СБОРНИК КАК ИСТОЧНИК ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ КОНЦА XIV—XV ВВ.

Рукопись, хранящаяся в Софийском собрании Отдела рукописей РНБ под № 1262, многократно привлекала внимание исследователей¹. Она представляет собой сборник слов и поучений, написанный одним полууставным почерком на пергамене и бумаге. Палеографические наблюдения позволяют датировать сборник концом XIV — началом XV в.² В языке рукописи отразились черты псковского диалекта. Из содержания вкладной записи следует, что книга была дана в новгородский Видогощинский монастырь священноиноком Трифоном, утопшим впоследствии на море³. По имени первоначального владельца рукописи А.И. Клибанов предложил назвать сборник «Трифоновским»⁴.

В ортодоксальном православии составителя «Трифоновского» сборника впервые усомнился А.Д. Седельников. По его мнению, «не являясь вышедшим непосредственно из-под сектанского пера, он весьма последовательно несет в себе стригольнические интересы»⁵. Тезис об антицерковности Трифоновского сборника был поддержан в работах Л.И. Клибанова и Б.А. Рыбакова⁶.

За попытками исследователей включить содержание «Трифоновского» сборника в контекст антицерковной борьбы

трудно не видеть идеологических предпочтений. Попытки сблизить содержание «Трифоновского» сборника с проповедью стригольников неосновательны по причине того, что состояние источниковой базы не позволяет составить сколько-нибудь отчетливое представление об «идеологической программе» этого движения⁷. Между тем еще С. Смирнов указывал, что всего сильнее в рукописи Соф. 1262 выражен канонически-покаянный элемент⁸.

«Трифоновский» сборник состоит из 92 глав, большинство из которых представляют собой правила и поучения, надписанные именами авторитетных отцов церкви: Златоуста, Василия Великого, Григория Двоеслова и др. Среди несомненно русских произведений, включенных в сборник, — сочинения Кирилла Туровского, Луки Жидяты, Феодосия Печерского и ряд анонимных поучений. Принадлежность ряда статей к святоотеческой традиции сомнительна, а решение вопроса о наличии патристико-литературных параллелей у этих произведений, или о степени их оригинальности должно стать задачей специального исследования. Ограничимся поэтому наблюдениями над статьями, позволяющими определить главную тематику и общий характер сборника.

На первых листах рукописи помещен текст притчи Кирилла Туровского «О хромцы и о слепцы» (Л. 1—4). Главным содержанием притчи является иллюстрация идеи о равной ответственности тела и души человека за совершаемые при жизни грехи⁹. В богословском плане эта идея означала, что воздаяние возможно лишь при всеобщем воскресении в конце времен на Страшном суде. «Того ради до второго пришествия Христова несть суда и мучения всякой души человечесей», — утверждал Туровский епископ в XII в.¹⁰ Идея «великой эсхатологии» господствовала в сознании его современников, но уже в XIV столетии приближение даты «конца времен», под которой понимался 7000 г., породило идею «эсхатологии малой»¹¹. Страшный суд, определявший загробную участь души, стал мыслиться происходящим в момент физической кончины человека¹². Практическим следствием из утверждения идеи «малой эсхатологии» стало распространение страха перед «частным» судом, порожденным осознанием меры своей греховности. Неслучайно вслед за притчей Кирилла Туровского

составитель сборника поместил статью «От словеси Иоанна Златоуста, яко вси мы предстанем судищу Христову»¹³. Ее автор был вынужден специально опровергать мнение о легкости спасения для принявших крещение: «Како не боишия рчи ми, дерзо глаголя: Егда бо человеколюбец есть Бог и не мучит» (Л.4 об.). Идея неотвратимости Страшного немилосердного суда, перенесенная из области богословских догм в коллективное сознание, неизбежно разрушала доктрину адоптионизма (т.е. веру в божественное прощение и милосердие, якобы гарантированное каждому актом крещения), господствующую в сознании верующих в Киевской Руси¹⁴.

Продолжает данную тематику целый ряд статей «Трифоновского» сборника, среди которых выделим «Слово святых отец о наказании». «Слово» проникнуто идеей ответственности за душу каждого грешника: «Егда ли клирика, или чернача, или от крестьян кого видим бещиньно ходяща, учити я лепо» (Л. 9 об.). Обладание священническим саном, принадлежность к клиру, или даже монашеский постриг, представляются автору «Слова» вовсе недостаточными для спасения: «А бещиньно ходяще, аще поп, или диякон, или чернець, или дяк, или кто от крестьян ничто же бо сему равно». Приведение на праведный путь одной души считается в «Слове» большим подвигом, чем раздача огромной милостыни и крайности аскезы. Главной задачей христианина становится в «Слове» проповедь покаяния: «Бедно бо есть и зло утаяти божия закона, а не проповедати людем, талант божий скрыти, горши убийцы есть, истина божия таити, то люте осудятся в муку бесконечную» (Л. 9 об.). Особенную роль в деле проповеди покаяния автор «Слова» отводит «учениям книжным». Отметим также, что в «Слове» ярко выражен мотив обеспокоенности автора делом спасения душ, которое вовсе не считается исключительным родом занятий духовенства. Однако квалифицировать этот мотив как антицерковный нет никаких оснований, поскольку он продиктован истинно церковной заботой о состоянии христианского просвещения во времена, назначенные церковным преданием в качестве последних.

Близость конца света придавала в глазах составителя сборника особую остроту антиязыческой полемике. Неслучайно на ЛЛ. 13—13 об. помещен отрывок из «Слова Иоанна Златоуста

како первии погани веровали в идоли»¹⁵.

В прямой связи с рассмотренными произведениями находится статья (без начала) (Л. 16—17 об.), излагающая учение об исходе души от тела и о прохождении ею воздушных мытарств. Источником данной статьи явилось «Житие Василия Новаго» в части, описывающей «видение Феодоры»¹⁶. В статье перечислены 20 мытарств, на каждом из которых истязуется особый грех: оболгание, оклеветание, ложь, зависть, гнев, ярость, лихоимство, убийство, прелюбодейство и др. Подробный перечень грехов, несомненно, оформился в процессе исповедальной практики. Изображение воздушных мытарств души, картины рая и адских мучений преследовали целью побудить верующих к искреннему покаянию. «Да аще исповедал ю будет отцю своему духовному и покаялся, и не возвратился будет к ним, то обретают ю заглажены...Беси же уведевше загладившеся грех покаянием истинным и скорбят неполучивше» (Л. 16 об.). Сурово обличаются в статье неисповедающиеся и «отци-потаковники», которые не налагают должных епитимий кающемуся. Необходимость покаяния обусловлена приближением конца света: «Се уже видим коньщина миру приближися, рок житию и лета скратишася, и уже мал нашего века живот» (Л. 17).

Примыкает к данной статье «Слово Иоанна Златоуста о твари божией и о концине смертней, и о покаянии» (Л. 17 об.—20)¹⁷. Основное содержание «Слова» составляют рассуждения о близости грядущего Страшного суда, неизведанности смертного часа и о спасающей силе покаяния и милостыни. Вся тематика вышерассмотренных статей находит отражение в «Предьсловии честнаго покаяния».

«Предьсловие» посвящено доказательству необходимости и полезности покаянной дисциплины, с ее строгой ответственностью духовника за души исповедующихся¹⁸. Складывание основного арсенала правил покаянной дисциплины относится к XIII—XIV вв., широкое внедрение их в сознание верующих происходило, по всей видимости, на протяжении XIV—XV вв.¹⁹, и не последнюю роль в этом процессе играли эсхатологические ожидания. В первые века христианства на Руси господствовал обычай причащения без обязательной исповеди²⁰. Практика индивидуальной исповеди являлась,

очевидно, нововведением в XIV в. и ее утверждение происходило трудно, в немалой степени, вследствие сопротивления самого духовенства. Неслучайно в «Предьсловии» в качестве главного условия принятия священнического сана выступает «книжное научение»: «Подобает быти ерею смышлену и хытру книгам, и трезву и умну быти... аще не такому добре бы ему не ити в той чин, аще и свят. А груб невежа неподобна ему быти ереом, неведение убо злее есть согрешение» (Л. 111 об.). Идеальная цель отношений духовника и кающихся заключается в достижении ими загробного спасения: «тако Бог ведет обою в жизнь вечную и в радость, и в веселие». Высокие обязанности духовника определяют его требовательность к кающимся независимо от их общественного положения: «Ты же, ерею, слуга Бога всевышнего не убоися, неустыдися лица человеческого, аще ти царь есть, или князь, или судия, или воин, или раб» (Л. 112). В «Предьсловии» утверждается всеильность покаяния: «Аще ли кто и вельми грешен, а иже послушлив, то приими такового, аще же кто и свят поп, а грешнаго же каюшегося не примет, осудится зле». Путь спасения рисуется доступным каждому мирянину: «Отверзися пьянства, а не пития, отверзися объядения, а не яди, отверзися блуда, а не законьныя женитвы, отверзися неправеднаго собрания, а праведнаго не храни, не щади его убогим даяти» (Л. 112). Невозможно согласиться с А.И. Клибановым, который усматривал в данном отрывке проявление «социальных требований», свидетельство «демократизма» автора «Предьсловия»²¹. Адресованное в первую очередь белому духовенству сочинение не могло предписывать нормы монашеской аскезы мирянам, поэтому противопоставление «Предьсловия» аскетической литературе не имеет смысла. Напротив, как мы постараемся показать в дальнейшем, покаянные статьи «Трифоновского» сборника находятся в общем историко-литературном контексте с эсхатологически-аскетической литературой XIV-XV вв.

Эсхатологические мотивы своеобразно отразились даже в рассуждении о материале письма, которое находим в одной из статей: «Отци наши реще: не пишите в пустыни доброю грамотою житии словес на кожаных хортиях, хошет бо последний род гладити жития святых отец и писати по хотению своему» (Л. 15 об.)²².

Рассмотрим статью, входящую в состав «Трифоновского» сборника под названием «Слова о лживых учителях»²³. «Слово» представляет собой произведение псевдо-Златоуста, входящее в состав древнерусского сборника «Златоструй». В «Слове» наличествуют тематические и текстуальные параллели с уже упомянутыми статьями о предстоящем Страшном суде и «Предъсловием честнаго покаяния». А.Д. Седельников и Н.П. Попов связывали возникновение «Слова» с ересью стригольников; А.И. Клибанов считал его антицерковным произведением конца XIII—начала XIV в., созданным в демократической среде²⁴. Главное основание для подобного вывода исследователи усматривали в обличениях священнического сана, содержащихся в «Слове».

Обращение к тексту «Слова» целесообразно начать не с установления его направленности (при таком подходе получают преобладание априорные исследовательские предпосылки), а с определения основной темы произведения и мотивов, которыми руководствовался его автор.

А.И. Клибанов отметил, что в «Слове» отразились, по меньшей мере, шесть сочинений из состава «Трифоновского» сборника²⁵. Наши собственные наблюдения позволяют согласиться с мнением о том, что «Слово» «органически связано с духом и буквой Трифоновского сборника». Эсхатологические мотивы, ярко выраженные в рассмотренных статьях сборника, оказываются главенствующими в «Слове». «Сия бо книги держа в руку своею не имаете забыти оных страшных книг будущаго века», — утверждает его автор, и далее: «Горе же тому, иже не почитает святых книг писания пред всеми» (Л. 109). Авторитет книг Св. Писания в первую очередь оправдывается указанием на близость Страшного суда: «Будет в последняя дни пушу глад на землю, не глад хлеба, ни глад воды, но глад еже слышати божественных словес» (Л. 109). Показательно, что «Слово» апеллирует к «научению книжному», которое противопоставляет авторитету учителей («Учители бо наши наполнишася богатством имени и ослепаша»; «откуда бо вниде ь ны неведение яве ли, яко от непочитания книжнаго» (Л. 110)). Наличие данного противопоставления (неоднократно встречающегося во многих статьях сборника) свидетельствует, на наш взгляд, о ситуации смены традиций, когда господствовавший доселе «обычай»

пересматривался на основе актуализации соответствующих текстов, востребованных коллективной практикой.

Близость конца света определяет в глазах автора «Слова» необходимость самой интенсивной христианской проповеди. Наиболее близкие тематические параллели к этому отрывку обнаруживаем в древнейшей редакции синодичного предисловия, определенного И.В. Дергачевой как «Трехсловное». «Сия книги спасенныя и душеполезная суть, в них же написавшеся хотящеи душам своим спасения и помощи во страшный и великий день, грознаго и трепетнаго Христова суда. Сими книгами избавитися муки вечныя, и причестися в лик избранных угождших Христу, потрудившихся Бога ради»²⁶. Но если появление синодиков-помянников стало самым ярким проявлением «синдрома беспокойства», то главная идея «Слова» состоит в утверждении необходимости самого «беспокойства» относительно загробной участи своей души²⁷.

Обличения священнического сана в «Слове» проистекают из утверждения особой ответственности церковных наставников за души своих духовных чад, составляющего основную тему «Предъсловия» и рассмотренных ранее статей. «Разумейте же есть в притци, яко мнози пастуши наймиты наимуют паствити скота, а сами пият, или да спят. Также и словесных овец пастуши спят неведением или грубостью, но упиваются неправедным собранным потокови деюще властелем и не хотят учить право» (Л. 109 об.). Острота обличений диктуется отнюдь не антицерковной установкой автора «Слова», но его страстным желанием утвердить новую «парадигму спасения» в общественном сознании. «Вы же, чада, блюдитесь лживых учитель и глаголющих несть крестьяном мучения, любо грешну, любо негрешну... О горе человеку тому, иже тако глаголет», — утверждает в «Слове» (Л. 111). Очевидно, что здесь мы сталкиваемся с основным мотивом памятника — стремлением его автора опровергнуть доктрину адапционизма, господство которой исключало страх перед Страшным судом, а значит, делало ненужным проповедь покаяния. Polemica в «Слове» явно ведется с распространенным мнением, что осуждению подвергнутся только язычники: «Аще ли кто речет то не крестьяном глаголет, но поганым, и аз реку же и о поганых. Тако глаголет господь, сего ради не воскреснут нечестивии на

суд. Вижь же, не поганым глаголет, но христианом, не творящим воля божия, ни ходившим по заповедем господним» (Л. 111).

Темы обличения недостойных священнослужителей и утверждения права мирян «чистых житием» поучать верующих не являются уникальной особенностью «Трифоновского» сборника. Наиболее близки к нему по составу так называемый «Паисиевский» сборник (20-е годы XV в.) и рукопись Соф. 1285 (вторая половина XV в.)²⁸. Покаянно-канонический и полемический элемент решительно в них преобладает. Характерно, что такие статьи как «Предисловие покаянию» и «Слово о лживых учителях» встречаются во всех трех сборниках. Из числа других статей, отразивших данную тематику, укажем «Правило св. апостол и св. благоносных отец» в сборнике Соф. 1285 (Л. 25 об. 26), которое посвящено утверждению права мирян «чистых житием» поучать верующих. Порицание епископов и попов «невегласов» в «Правиле», как и в «Слове», следует связывать с общим контекстом изменения религиозности эпохи. Тема ожидания Страшного суда, проповедь покаяния составляют главенствующий мотив целого ряда «Слов», авторство которых рукописная традиция связывает с именем Иоанна Златоуста²⁹. Ярчайший пример — «Слово Иоанна Златоуста о втором пришествии господна нашего Иисуса Христа на Страшном суде», помещенное в сборнике Соф. 1261 в начале XV в.³⁰ Наблюдения над составом названных сборников позволяют обнаружить, что главный момент их общности с содержанием «Трифоновского» сборника составляет эсхатологический характер большинства статей. Мнение А.И. Клибанова о противоречивости состава сборника Соф. 1285, который якобы мог служить «в одинаковой мере противникам еретиков, как и самим еретикам», не находит себе подтверждения³¹.

Большую роль в построениях А.И. Клибанова отведено анализу «Власфимии», которую он в редакции «Трифоновского» сборника считал антицерковным сочинением и оценивал как «результат критики решений Владимирского собора слева»³². «Власфимия», занимающая по объему более трети сборника (Л. 63 об.—113), представляет собой каноническую компиляцию, посвященную обличению симонии³³. П. Соколов считал оригиналом этого трактата греческий памятник, хотя и допускал возможность добавлений, сделанных на русской почве³⁴. Поводом

для составления «Власфимии», очевидно, послужила новелла Андроника II, запрещающая взимание мзды за хиротонию. На Руси данная проблематика оказалась актуальной, главным образом, благодаря Переяславскому собору, на котором великий князь Михаил Тверской стремился добиться смещения митрополита Петра, используя обвинения в симонии³⁵.

Обвинения духовенства в симонии часто совпадали с периодами напряженности во взаимоотношениях церковной и государственной властей (в Византии и на Руси). Характерно, что происхождение этих обвинений связывалось исследователями в зависимости от контекста то с носителями высшей государственной власти (Тверь), то с демократическими кругами Новгородской и Псковской республик³⁶. Однако и в том и в другом случае явно преобладает политическая подоплека, так что квалифицировать антисимонийные произведения как специфически еретические нет никаких оснований. Вывод А.И. Клибанова, согласно которому «“Трифоновский” сборник запечатлел момент освоения “Власфимии” в демократических кругах антицерковного движения конца XIII — начала XIV в.», нам представляется недоказанным по той причине, что критерии «антицерковности» трактуются им в высшей степени произвольно и расширительно³⁷.

Часть глав «Власфимии» также имеет покаянно-канонический характер, соответствующий общему характеру сборника. Отметим, что общим пафосом антиеретических сочинений в составе «Власфимии» является мотив спасения заблудших душ — тема, в актуальности которой не приходилось сомневаться на исходе седьмой тысячи лет от сотворения мира. Само умножение ересей в православной традиции трактовалось как признак приближения конца времен: «Елма убо уже к нам во сконцании век придоша, яко же глаголет апостол, приступиша злая веремена и безакония умножишася, и любы многих исше, и лстящиси мнози, и прольстящиси множайше» (Л. 91). Основной темой цитированного «Слова» псевдо-Златоуста о лживых пророках и учителях является «испытание» признаков пришествия антихриста, под которыми понималось умножение беззаконий, междоусобной брани и войн (Л. 96 об.—97 об.)³⁸.

К числу глав с выраженной эсхатологической тематикой следует отнести «Слова» и «Поучения», надписанные именами

Иоанна Златоуста, Григория Богослова, св. Афанасия, Анастасия Синайского и др. (Л. 79 об.—113 об.); Отметим среди них «Слово Иоанна Златоуста о осужении»³⁹, главенствующим мотивом которого оказывается уже знакомое утверждение трудности спасения для христиан. Характерно, что наличие в составе «Власфимии» наряду с антиеретическими сочинениями обличений язычества сопровождается указанием спасительности «среднего пути». «Ходите любимици средним путем, указанным святыми отци, не уклоняйтесь ни на десно, ни на шюю: надесно в огонь с жиды и с еретики, налево — в скрежет зубом с идоломолци с иноверными, а середний путь вводя в жизнь вечную: в царство небесное» (Л. 88 об.). Необходимыми условиями достижения «среднего пути» являлись средства, выработанные церковью к XIV столетию: обязательная исповедь, правила покаянной дисциплины, формирующийся заупокойно-поминальный культ⁴⁰. Все эти темы обнаруживаются в статьях «Власфимии» в составе «Трифоновского» сборника.

Не находит подтверждения и предположение А.И. Клибанова о своеобразном сарказме составителя «Трифоновского» сборника, который, якобы, поместил наряду с антицерковными произведениями (к их числу А.И. Клибанов относит все вышерассмотренные статьи) вполне ортодоксальные сочинения⁴¹. Целью составителя, однако, вовсе не являлось достижение «идеологического контраста». Отмеченные А.И. Клибановым сочинения вовсе не выпадают из авторского замысла составителя сборника (конечно, если априорно не считать его еретическим). Статья «О монастырех» проникнута искренним благоговением перед монашеством («Монастыря же, чада, любите») и не приходится сомневаться в искренности ее автора, тем более, что она находится в контексте «поучений св. отец», трактующих этические нормы (помощь убогим, благочестие, почитание монастырей, епископов, клира, покорение князю «земля своей») (Л. 117 — 117 об.). Что касается 58 главы «Власфимии», представляющей собой «Правило 165 св. отец на обидащих божиа церкви» (Л. 108 — 108 об.), то факт ее наличия заслуживает, на наш взгляд, особого комментария.

Апокрифическое «Правило 165 св. отец V собора» появляется на русской почве не позднее середины XIV в.⁴² Защищая неотчуждаемость церковных имуществ, оно впервые вводит

норму четырехкратного воздаяния за нанесение ущерба церкви. До сих пор обращалось внимание на политический контекст употребления этого правила, призванного регулировать отношения между светской и церковной властями в период распада антиордынского союза⁴³. Несомненно, однако, и то, что правило было адресовано не только представителям государственной власти, но и широким кругам общества. Главным оправданием церковных имуществ выступает здесь то обстоятельство, что они даны «в наследие вечных благ, на память последнему роду». Варианты этой же формулы встречаются и в данных грамотах церквям и монастырям XV—XVI вв.⁴⁴ Распространение практики подушных вкладов находилось в прямой связи с процессом формирования заупокойно-поминального культа, инициированного эсхатологическими ожиданиями. Поминание «ввек», предусматривавшее систему поминальных служб, обусловленное заключением поминального ряда и записью в синодик, требовало гарантии неотчуждаемости вклада⁴⁵. Данное обстоятельство находилось в противоречии с традиционно широко понимаемыми правами частновладельческого патроната над землями церковных учреждений⁴⁶. Оградить имущественные права церкви от посягательств патронов указанием на их сакральный статус и было призвано «Правило 165 св. отец». Таким образом, «Правило», содержание которого становится понятным при включении его в контекст процесса становления поминальной практики, составляет органическое единство с содержанием «Трифоновского» сборника.

Страстная проповедь покаяния, проникнутая эсхатологическими мотивами, встречалась ранее у отдельных деятелей церкви (прежде всего монахов: Феодосия Печерского и братии Киево-Печерского монастыря; Авраамия Смоленского). Она, как правило, привлекая массы верующих, вызывала враждебное отношение со стороны широких кругов церковников. По словам его жития, Авраамий «не престааше страшнаго поминая суда, испытания бояся и не престая прилежно бога моля и в нощи, и в день, и к всем приходящим онаго страшнаго дня не престаю о том глаголя, и почитая великаго оного и светлаго учителя вселенья Иоана Златоустаго и преп. Ефрема, и всех богогласных святых святаго Духа, глаголаннаго ими, собе

внимая и всем проповедаю»⁴⁷. Сюжетом, вдохновившим Авраамия на написание обеих икон, являлся образ Страшного суда. Излюбленными темами Авраамиевой проповеди были следующие вопросы: «Как о истяжут душу пришедшей аггели, и како испытание на воздухе от бесовских мытарев, како ест стати пред Богом и ответ о всем воздати, и в кое место поведут, и како во второе пришествие предстати пред судищем страшнаго Бога, и как будет от судья ответ, и како огненная река потечет, пожигающа вся, и кто помогаю будет, развею покаяния и милостыня, и беспрестанная молитвы, и ко всем любы, и прочаа иная дела благая, яже обретаются помагающие души»⁴⁸.

Характерно, что противники Авраамия обвиняли его в лжепророчестве, еретичестве, а также в том, что он «глубинные книги читает»⁴⁹. Едва ли можно усматривать в «глубинных книгах» богомилские сочинения, это, скорее, указание на то, что в круг чтения смоленского проповедника входили эсхатологические произведения («Слова» Иоанна Златоуста и Ефрема Сирина), толкующие вопросы о времени кончины мира и его знамениях, неостребованные русскими книжниками в XII–XIII вв. Неслучайно, враги Авраамия противопоставляли устоявшийся обычай книжной традиции, на которую опирался Смоленский проповедник (т.е. перед нами ситуация диаметрально противоположная той, которую обнаруживаем в «Слове о живых учителях»). Показательно также, что стороной, добивавшейся осуждения Авраамия, являлись исключительно игумены и священники, которых больно задевала высокая требовательность преподающего к духовному чину накануне «последних времен»⁵⁰.

Несомненно, что между обличениями священнического сана в покаянных статьях «Трифоновского» сборника и проповедью Авраамия Смоленского обнаруживается прямая связь. Эсхатологические и апокалиптические настроения в XII–XIII вв., характерные для отдельных деятелей церкви, в XIV столетии получают мощный импульс к распространению в широких кругах общества. «Трифоновский» сборник, заключающий в себе большое количество статей покаянно-канонического характера, является интереснейшим источником для исследования религиозности эпохи.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Тихонравов Н.С. *Летописи русской литературы и древности*. Т. IV. М., 1862; Макарий. *История русской церкви*. Т. II; Никольский Н.К. *Материалы для истории древнерусской духовной письменности*. СПб., 1907; Каринский Н. *Язык Пскова и его области*. СПб., 1909; Гальковский Г. *Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси*. Т. II. М., 1913.

2. Гранстрем Е.Э. *Описание русских и славянских пергаменных рукописей*. Л., 1953, С. 60.

3. ОР РНБ. Соф. собр. 1262. Л. 1.

4. Клибанов А.И. *Реформационные движения в России в XIV—первой половине XVI вв.* М., 1960. С. 14.

5. Седельников А.Д. *Следы стригольнической книжности // ТОДРЛ. Т. I. Л., 1934. С. 135.*

6. Клибанов А.И. *Указ. соч.* С. 12—33; Рыбаков Б.А. *Стригольники*. М., 1993. С. 11—17.

7. Наш взгляд на природу ереси стригольников см. в работе: Алексеев А.И. *О стригольничестве // Прошлое Новгорода и новгородской земли. Новгород, 1996. С. 54—58.*

8. Смирнов С. *Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины*. М., 1912. С. 255.

9. Текст издан: Еремин И.П. *Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. Т. XII. М.; Л., 1956. С. 340—347.* И.П.Еремин сводил основное содержание «Притчи» к политическому памфлету, обличающему князя Андрея Боголюбского и Ростовского епископа Феодора. (ТОДРЛ. Т. XI. М.; Л., 1955. С. 342—343.) На наш взгляд, основным (и первичным) является богословский смысл «Притчи».

10. Представление о том, что вплоть до Страшного суда местопребывания душ грешных и праведных неопределенно, находим в другом произведении Кирилла Туровского — «Слове на Вознесение». (Еремин И.П. *Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. Т. XV, М.; Л., 1958. С. 340—341.*)

11. См.: Арьес Ф. *Человек перед лицом смерти*. М., 1992. С. 112—115. Возражения А.Я.Гуревича против концепции последовательной смены «большой эсхатологии» «эсхатологией малой» см. в кн.: Гуревич А.Я. *Смерть как проблема исторической антропологии: о новом направлении в зарубежной историографии // «Одиссей». Вып. 1, М., 1989. С. 114—135. Об эсхатологической*

концепции на Руси XV в. см.: Алексеев А. И. Заметки о пересмотре эсхатологической концепции на Руси в конце XV в. // *Средневековое православие от прихода до патриархата*. Волгоград. 1997, С. 111—125.

12. С наибольшей отчетливостью концепция «малой эсхатологии» и учение о «воздушных мытарствах» выражены в «Слове св. Кирилла Философа». Вопрос об авторе этого «Слова» неразрешен, однако, очевидно, что его нельзя относить к творчеству Туровского епископа. На наш взгляд, «Слово» является компиляцией XIV в. См. также: Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988—1237). СПб., 1996 (русское издание). С. 177—178. Г. Подскальски считает автором «Слова» Авраамия Смоленского, однако анализ рукописной традиции не дает уверенных оснований для такой атрибуции.

13. Вариант названия: «Слово Иоанна Златоуста о глаголющих, яко несть грешным муки». См.: Гранстрем Е.Э. Иоанн Златоуст в древней русской и южнославянской письменности XI—XIV вв. // *ГОДРЛ. Т. XXXV. Л.*, 1980. С. 357. «Слово» представляет собой русское сочинение. Текст издан: Пономарев А. Памятники древней церковно-учительной литературы. Вып. 4. СПб., 1898. С. 138—140.

14. См.: Мильков В.В. Канонический, апокрифический и традиционный подходы к осмыслению истории в Древней Руси // *Древняя Русь — пересечение традиций*. М., 1997. С. 136—190. Алексеев А.И. Модели спасения в общественном сознании Древней Руси XI—XV вв. // *Поиски исторической психологии. Сообщения и тезисы докладов Международной научной конференции*. Вып. 3. СПб., 1997. С. 3—6.

15. «Слово», по мнению Е.Э. Гранстрем, представляет собой русское сочинение. (Иоанн Златоуст в древней русской и южнославянской письменности. С. 362.) Текст издан: Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 2. М., 1913. С. 56—63.

16. См.: Вилинский С.Г. *Житие св. Василия Нового в русской литературе*. Ч. I. Одесса, 1913.

17. Русское сочинение, другой вариант названия: «Слово о Адаме и о древе разумном добра и зла». См.: Гранстрем Е.Э. Иоанн Златоуст. С. 349. Изд.: Архангельский А.С. Творения отцов церкви в древнерусской письменности. Ч. IV. СПб., 1890. С. 205—207.

18. Текст «Предьсловия» последний раз опубликован А.С.Павловым: РИБ. Т. VI. СПб., 1908. 2-е изд. Стб. 835—846.

19. Ранние из известных русских епитимийных сборников восходят к рубежу XIV—XV вв. См.: Смирнов С. Материалы... С. 251—256.

20. Смирнов С. Древнерусский духовник. М., 1913.

21. Клибанов А.И. Реформационные движения. С. 33—34.

22. Следует напомнить, что «Трифоновский» сборник включает в свой состав как пергаменные, так и бумажные листы, написанные, однако, одним почерком.

23. Текст «Слова» дважды издан А.И.Клибановым: Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1961, С. 300—312; его же. Духовная культура средневековой Руси. М., 1996. С. 301—305. Основная библиография указана: СККДР. Вып. 1. Л., 1987. С. 431—432.

24. Седельников А.Д. Следы стригольнической книжности. С. 133—134; Попов Н.П. Памятники литературы стригольников: Старший русский Измаразд // Исторические записки. 1940. № 7. С. 37—38; Клибанов А.И. Реформационные движения. С. 32—34; 113—117.

25. Клибанов А.И. Указ. соч. С. 32.

26. Дергачева И.В. Становление повествовательных начал в русской литературе XV—XVII вв. (на материале синодика). Мюнхен, 1990. С. 18—22; 130—131.

27. См.: Сазонов С.В. К проблеме восприятия смерти в средневековой Руси // Русская история: проблемы менталитета. М., 1994. С. 50—52.

28. Сборник Соф. 1285 крайне тенденциозно истолкован А.И.Клибановым (Реформационные движения. С. 257—258) и неверно определен им как вклад царя Ивана Грозного и митрополита Макария в Новгородский Софийский собор в 1543 г. Содержание сборника описано Н. Н. Розовым в машинописной описи Софийского собрания (Ф. 728. Ч. IV. С. 792—799). «Паисиевский» сборник из состава библиотеки Кирилло-Белозерского монастыря 4/1081 описан Срезневским И.И. (Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. Т. II. СПб., 1876. № LVI. С. 297—304; 334—339) и Дмитриевой Р.П. (Четыре сборники XV в. как жанр // ТОДРЛ. Т. XXVII. Л., 1972. С. 153.)

29. См.: Гранстрем Е.Э. Иоанн Златоуст. С. 347—371.

30. Текст издан: Пономарев А.И. Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. Вып. 3. СПб., 1897. С. 173—176. Атрибуция Клименту Охридскому произведена в кн.: Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 2. София, 1977 / Изд. Б.С. Ангелов, К.М. Куев, Х. Кодов.

31. Клибанов А. И. Реформационные движения. С. 116—117.

32. Там же. С. 31.

33. См. указатель работ, посвященных исследованию «Власфимии», в кн.: А.И. Клибанов. Реформационные движения. С. 14—15.

34. Соколов Пл. Русский архиерей из Византии. Киев. 1913, С. 244—245.

35. РИБ. Т. VI. СПб., 1908. 2-е изд. Стб. 147—158.

36. Седельников А.Д. Следы. С. 134.

37. Клибанов А.И. Реформационные движения. С. 30. Взимание ставленнической пошлины признавалось иногда антиканоническим даже церковными иерархами. (См.: Голубинский Е.Е. История русской церкви. Т. II. Ч. I. М., 1901. С. 108—110; ААЭ. № 348. (Определение собора 1503 г., отмененное впоследствии «Стоглавом».)

38. Данное «Слово» в виде 24 главы входит в сборник «Златоструй» полного извода. (Малинин В.Н. Исследование «Златоструя» по рукописи XII в. И.П.Б. Киев, 1878. С. 80—81.) Оно нередко встречается в рукописях Кирилло-Белозерского монастыря XV в. Например: ОР РНБ Соф. 1258. Л. 376—414; Никольский Н. Описание рукописей Кирилло-Белозерского монастыря, составленное в конце XV в. СПб., 1897. № XVI, XIX, XXXVIII. Его следует отличать от «Слова о лживых учителях», рассмотренного выше.

39. И это «Слово» является русским оригинальным произведением. См.: Гранстрем Е.Э. Иоанн Златоуст. С. 367—368. Текст издан: Гальковский Н.М. Борьба христианства. Т. 2, С. 248—259.

40. См.: Алексеев А.И. Становление поминальной практики в Московской Руси // Материалы Международной научной конференции «Сих же память пребывает во веки». СПб., 1997, С. 3—7.

41. Клибанов А.И. Реформационные движения. С. 28—29.

42. РИБ. Т. VI. Стб. 145—146.

43. Плигузов А.И. Апокрифическое правило святых отец 165 на обидящих божия церкви // Спорные вопросы отечественной истории XI—XVIII вв. М., 1990. С. 223—224.
44. АСВР. Т. II. М., 1958. № 339; ОР РНБ. Ф. IV. 348. (Вкладная книга Симонова монастыря.) Л. 5, 7, 8, 10 и др.
45. См., например: Послания Иосифа Волоцкого. Л., 1959. С. 182—183.
46. См.: Веселовский С.Б. Исследования по истории класса служилых землевладельцев. М., 1969. С. 178—181; 266; 277—279; 296; 350; Флоря Б.Н. Отношения государства и церкви у восточных и западных славян М., 1992. С. 65—91; Алексеев А.И. Поминальная практика в Московской Руси и в Великом княжестве Литовском (опыт сравнительной характеристики) // Белорусский сборник. СПб., 1997.
47. Жития преп. Авраамия Смоленского и службы ему / Изд. С.П. Розанов СПб., 1912, С. 7—8.
48. Там же. С. 19.
49. Там же. С. 10. В историографии сложилась традиция, рассматривающая Авраамия в качестве еретического проповедника. Причем советские авторы в проповеди Авраамия усматривали проявления социального радикализма и демократических чаяний городского посада. (См.: Будовниц И.У. Первые русские нестяжатели // Ежегодник музея религии и атеизма. Вып. 5. М., 1958. С. 274—281; Рыбаков Б.А. Русские средневековые вольнодумцы // Свободомыслие и атеизм в древности, средние века и в эпоху Возрождения. М., 1986. С. 236—252). В зарубежной историографии со времени работы Г.П. Федотова утвердилось мнение о богумильстве Авраамия. (См.: Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 87; Stokl G. Die politische Religiosität des Mittelalters und die Entstehung des Moskauer Staates, in: Saeculum 2 (1951). S. 393-415; Smolitsch I. Russisches Monchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen. 988-1917. Würzburg, 1953. S. 67-69; Hosch E. Ortodoxie und Haresie im alten Russland. Wiesbaden, 1975. S. 53-54). На наш взгляд, обе интерпретации «еретичества» Авраамия равно безосновательны. Имевшая ярко выраженную эсхатологическую окраску проповедь Авраамия контрастировала с религиозным оптимизмом его эпохи — в этом и заключался, на наш взгляд, корень его конфликта со смоленским духовенством.
50. Там же. С. 10—11. Крайне тенденциозную трактовку конфликта Авраамия с церковнослужителями дает в своей новой монографии Б. А. Рыбаков («Стригольники», с. 16).

ОБРАЗОВАНИЕ АСТРАХАНСКОЙ ЕПАРХИИ В XVI — НАЧАЛЕ XVII В.

Христианство в Нижнем Поволжье имеет давнюю историю. В VIII—IX вв., благодаря связям Хазарии с Византией, оно быстро распространилось в регионе, потеснив ислам. В пределах Каганата образовалось семь христианских епископств. Переход власти в руки еврейской элиты привел к тому, что ведущей религией в Хазарии стал иудаизм¹. В XIII в. митрополит Кирилл II уже в столице Золотой Орды открыл Сарайскую (Сарскую) епархию, которая просуществовала до распада монголо-татарского государства. С гибелью ордынских городов очаги православия угасли, кафедра была перенесена в Москву на Крутицкое подворье. С этого времени архиереи, наряду с Сарскими, стали именоваться Крутицкими. В XVI в. они продолжали жить в Москве и именоваться Сарскими и Подонскими, выступая фактически в качестве помощников московских митрополитов². В XV в. на Нижней Волге образовалось Астраханское ханство, государственной религией в котором был ислам. В крае не осталось никаких православных церковных структур, ни святынь, ни святых.

В середине XVI в. в результате походов русских войск в Среднее и Нижнее Поволжье к Российскому государству были присоединены Казанское и Астраханское ханства. Ногайская Орда признала вассальную зависимость от московских государей. Нижнее Поволжье вошло в состав России. Территориальные приобретения поставили власти перед проблемой колонизации края русскими переселенцами. На Волге и Дону начали оседать казаки, станицы которых, пополняясь выходцами из центральных районов страны, со временем стали одним из влиятельных факторов во внешней и внутренней политике Москвы³. Освоение края сильно затрудняла удаленность от центра государства, а главное — постоянная военная опасность, исходившая из степи.

Московское руководство при освоении новых земель традиционно большую роль отводило церкви. Советские историки, исследовавшие историю освоения Севера и Сибири,

установили, что в этой области был накоплен богатый опыт. Незначительные, мелкие монастыри, открытые на северных окраинах государства, со временем превратились в богатейшие хозяйственные и авторитетные духовные центры, во многом определявшие экономическое развитие региона. Взять хотя бы, к примеру, Соловецкий монастырь⁴. Развитые в экономическом отношении церковные структуры стали основой для создания здесь самостоятельных епархий. Иная ситуация была в Среднем и Нижнем Поволжье. России предстояло закрепить за собой территории, населенные мусульманами. Здесь не было авторитетных христианских центров, святых мучеников, святынь, которые в православии традиционно считались основным условием для создания самостоятельных епархий. Более того, проникновение в эти края православного населения и создание местных церковных структур только начиналось. Сразу же после завоевания Казани в 1552 г. Иван Грозный приказал построить в покоренном городе православные церкви и монастырь. Начались массовые обращения татар в христианство. Уже в 1555 г. в Казанском крае была образована самостоятельная православная епархия⁵. В Астрахани процесс создания епархии в сравнении с Казанью шел более медленно и завершился в начале XVII в. Историки сосредоточили свое внимание на установлении времени основания епархии. Предпосылки и причины этого акта остались невыясненными. Все это делает необходимым анализ процесса зарождения и развития церковных структур в Нижнем Поволжье в XVI в.

Старая Астрахань, в отличие от Казани, не имела мощных городских укреплений и была открыта для нападений врагов. Это заставило руководство страны перенести в 1558 г. город с доступного нападению кочевников правого берега Волги в более безопасное место на остров Долгий⁶. В литературе установилось мнение, что строителем нового города был воевода И.С. Черемисинов⁷. Анализ биографических данных И.С. Черемисинова и его преемника И.Г. Выродкова показывает, что исследователи, по всей видимости, допустили неточность. И.С. Черемисинов был в Астрахани с момента изгнания хана Дервиш-Али в 1556 г. до начала 1558 г. В марте 1558 г. в Астрахани находился уже другой воевода — видный деятель периода правления Избранной рады И.Г. Выродков⁸. Он имел, как показывают данные биографии,

богатый опыт строительства крепостей. Во время взятия Казани дьяк отличился тем, что возвел напротив главных крепостных ворот осадную башню. Незадолго до назначения в Астрахань он по приказу царя построил город в устье Наровы, который должен был стать первым российским портом на Балтике⁹. Вполне вероятно, что, блестяще выполнив поручение на севере, И.Г. Выродков получил приказ построить порт на юге. Сделанные наблюдения дают основания предположить, что в действительности строителем новой Астрахани был И.Г. Выродков, а не И.С. Черемисинов¹⁰. Перенос Астрахани на новое место, по всей видимости, явился главной причиной задержки со строительством церквей в городе.

В Астраханской епархии бытует легенда, согласно которой создателем первых церквей и монастыря в Астрахани был игумен Троицкого монастыря Кирилл (1568—1576 гг.), который в городе почитается как местный святой¹¹. Данные источников не подтверждают этого предания.

В 1558 г. в Астрахани побывал английский путешественник А. Дженкинсон и подробно описал строящийся город. В своих записках он ничего не сообщил о наличии в городе церквей¹². Возможно, православные храмы еще не успели возвести. Во время строительства крепостей гарнизоны и работные люди обычно пользовались походными церквями. Краевед П. Юдин без указания на источник информации отметил, что такая походная церковь была и у астраханцев. В ней находилась икона Николая Чудотворца, принесенная русскими войсками во время завоевания Астрахани¹³. Вместе с тем тот же П. Юдин, вновь без ссылок на источник информации, утверждал, что первая астраханская деревянная церковь Николая Чудотворца была построена воеводой при перенесении города и названа в честь иконы походной церкви¹⁴. В жалованной грамоте царя Федора Ивановича Троицкому монастырю 1588 г. цитируется несохранившийся наказ Ивана Грозного игумену Кириллу, в котором церковь Николая Чудотворца в 1568 г. упоминается как уже давно существующая¹⁵. Это наблюдение подтверждает данные П. Юдина и дает основание высказать предположение, что строителем первой церкви в Астрахани, как и кремля, был дьяк И.Г. Выродков, а не игумен Кирилл. Ее создание следует отнести к 1558—1560 гг.

Автор поздней Ключаревской летописи К. Васильев сообщил, что во время перенесения города воевода построил еще одну церковь — Рождества Божьей Матери — в 400 сажнях на восток от своего стана (кремля. — *А. Д.*)¹⁶. П. Юдин, снова без ссылки на источник информации, указал, что церковь была возведена в 1560 г.¹⁷ Более близких по времени свидетельств о строительстве церкви в источниках обнаружить не удалось. Но утверждения К. Васильева и П. Юдина вызывают сомнения. Церковь Рождества Божьей Матери находилась на углу Московской (Екатерининской) и Рождественской улиц на территории Белого города, который возник только во второй четверти XVII века¹⁸. Маловероятно, чтобы воевода и астраханцы в условиях постоянной военной опасности решились построить церковь на незащищенной территории, в 400 сажнях от кремля. Утверждение П. Юдина о строительстве церкви Рождества Богородицы в 1560 г. представляется недостоверным.

Игумен Кирилл, как следует из жалованной грамоты царя Федора Ивановича Троицкому монастырю 1588 г., приехал в Астрахань в 1568 г. с поручением построить при Никольской церкви общий мужской монастырь¹⁹. Новая обитель, как видно из приведенных данных, создавалась при непосредственной государственной поддержке. На ее содержание царь установил ругу²⁰ — «по девятинадцати рублев денег, да по пятидесять по одной чети муки да по пятидесять по одной чети овса»²¹. По тем временам это пожалование было небольшим. В центральных и северных районах страны власти в таких случаях обычно отводили монастырям земельные владения. В Нижнем Поволжье земля не имела ценности, так как в силу постоянной военной опасности на ней нельзя было заниматься земледелием. Главным богатством края являлись рыбные угодья. Именно поэтому на содержание монастыря власти выделили рыбные ловли «на Волге, на Бузане острове Чюрка с бугры и с протоки, от Перекопи до Ахтубского устья, вниз к Синему морю, с илмени со всеми угодьи Колмановской учюг... да им же на Волге, под городом, дано три связки плавные ловли, да частичком по болдам ловити белая всякая рыба для временных погостей». Одновременно Иван Грозный дал братии право беспошлинной торговли, для чего «велел им держати судно, белозерку или дощеник, в длину от кормы до носа тридцати сажень, а в том им судне соль или

рыба и всякой товар продавати из Асторохани вверх Волгою до Ярославля, а Окою рекою до Колуги, и назад в Асторохань»²².

Кирилл, по-видимому, активно взялся за дело и добился значительных успехов. В пользу этого предположения свидетельствуют данные документальных источников. В 1569 г. турки и крымцы, как следует из донесения посла С. Мальцева, во время похода на Астрахань захватили в плен троницкого келаря Арсения и службу игумена²³. Как видно, уже через год после начала строительства монастыря для управления его хозяйством понадобился келарь-управитель. В царской грамоте от 5 марта 1573 г. был подведен своеобразный итог деятельности игумена за пять лет. В документе говорится, что игумен «храм Живоначальной Троицы поставил новый, да прирубил трапезу шести сажень, да келарскую шести сажень, да поставил двенадцать келий, да две погребницы с сушилы, да хлебню, да поварню, да ограду вокруг монастыря огородил сверх двух сажень, да он же богомolec наш сооружает два храма, храм Пречистые Введения, да храм Николы Чудотворца»²⁴. Из грамоты следует, что все постройки были деревянными. Братьев в монастыре набралось 25 человек «да слуг и детенышев человек с 20 и больше»²⁵.

Из приведенных фактов видно, что Кирилл, несомненно, был выдающейся личностью и добился значительных успехов в создании первого астраханского монастыря, но ему не удалось получить у местных властей царских пожалований в полном объеме. В 1588 г. игумен Иосиф в челобитной к царю писал, что воеводы в 1568 г. отказались передать монастырю Колмановской учуг²⁶ на Бузане, «а за хлебную ругу и за денги дали ему два учюжка, ниже города, в Хмелевой протоке, Иванчюк Караков да Бурнатыевской бугор Иктубей-Карасу, с морскими устьи и с угоды; а оброку де с тех учюжков шло в казну, на год, по семи рублев и по четыре алтыны»²⁷. Два учюжка приносили всего семь рублей и четыре алтына вместо полагавшейся царской руги — 19 рублей и 51 чети муки и 51 чети овса²⁸. Кирилл, утратив, вероятно, надежду получить помощь из столицы, подал челобитную царю, в которой попросил закрепить за монастырем данные воеводами взамен руги учуги. В 1575 г. царь удовлетворил просьбу Кирилла²⁹. Местные условия не позволили реализовать пожалования в полном объеме, с чем в конце концов вынужден

был согласиться игумен Кирилл.

В нарушение законодательства воеводы, как следует из челобитной Кирилла, пересказ которой сохранился в подтвердительной жалованной грамоте 1622 г., пытались распространить свою судебную власть и на церковных лиц³⁰. Игумен был вынужден пожаловаться царю, который решил конфликт в пользу духовенства. Кирилл получил право «ведать и судить слуг и всяких монастырских людей»³¹.

Последние упоминания об игумене Кирилле относятся к 1575 г.³² П. Строев полагает, что примерно в это время игумен умер³³. Преемником Кирилла стал Ферапонт. О его деятельности почти ничего не известно. И. Саввинский, опираясь, вероятно, на данные летописи Троицкого монастыря, смог выяснить только дату смерти этого игумена — 25 августа 1584 г.³⁴ Третьим игуменом Троицкого монастыря был Иосиф³⁵. Сохранившаяся челобитная Иосифа к царю позволяет проследить дальнейшее становление хозяйства монастыря.

Игумен в своей челобитной поднял вопрос о пожалованиях монастырю, сделанных в 1568 г. Он просил царя возобновить хлебное и денежное жалование, так как братии, по его словам, для торговли солью и рыбой не хватало сил и средств и они не могли ими прокормиться. Федор Иванович решил вопрос в пользу братии. Он сохранил за ней право владения учужками и возобновил денежную (19 руб.) и хлебную ругу (51 четь муки и 51 четь овса). Дополнительно царь разрешил беспошлинно грести соль (по 1 тыс. пуд.). Взамен монастырю была запрещена любая беспошлинная торговля³⁶. Вероятно, данные царем распоряжения на этот раз были полностью реализованы местными властями. Вопрос о пожалованиях 1568 г. настоятелями монастыря больше не поднимался, о чем свидетельствует приписка, сделанная на обороте грамоты в 1616 г.³⁷ Примечательно, что в грамоте 1588 г. допускалась возможность назначения в монастырь «игумена или строителя»³⁸. Это свидетельствует о том, что монастырь все еще находился в стадии становления.

Вслед за Астраханью в Прикаспии в 1567 г. в устье реки Сунжи (притока Терека) была основана Терская крепость³⁹. По существовавшей традиции, здесь полагалось возвести часовню или церковь, однако источники не содержат каких-либо данных на этот счет. Терская крепость просуществовала недолго и вскоре

была уничтожена.

В краеведческой литературе время от времени высказывается предположение, что в 50-е гг. XVI в. были построены Царицын и Саратов⁴⁰. Новейшие исследования не подтверждают этих предположений. Первоначально на узловых участках Нижней Волги создавались временные летние караулы, а не крепости⁴¹. В 1579 г. английский путешественник Х. Борроу дал их подробное описание. Он свидетельствует, что это были небольшие деревянные острожки со стрелецким гарнизоном примерно в 50 человек. Церквей в острожках, судя по рассказу англичанина, не было⁴². Воинские люди, по всей видимости, пользовались походными часовнями.

В литературе установилось мнение, что астраханские церкви и монастыри в первые десятилетия своего существования входили в состав Казанской епархии. Прямых указаний на это в источниках нет. Документы свидетельствуют, что назначения первых астраханских игуменов производились не из Казани, а из Москвы. К примеру, Кирилл, как видно из жалованной грамоты Троицкому монастырю 1588 г., был послан в Астрахань московскими властями⁴³. Сомнительно, что эти назначения производились напрямую главой Русской Церкви. Не исключено, что они делались сарскими архиереями⁴⁴. Данные наблюдения позволяют высказать осторожное предположение, что Астраханский край, возможно, до 1589 г. управлялся сарскими архиереями.

Проведенный анализ сохранившихся источников свидетельствует, что руководство страны и Русской Православной Церкви после покорения Астрахани уделяло особое внимание церковному строительству на новых территориях. Однако значительная удаленность края от центра, постоянная военная опасность, сделавшая необходимым перенос города на новое место, глубокий кризис, который пережила Россия в 60—70-е гг. XVI столетия, отрицательно сказались на развитии региона и его церковных структур. Единственным относительно стабильно развивавшимся русским поселением была Астрахань, в которой удалось создать небольшой монастырек и несколько церквей. Первые церкви в крае строились по инициативе государства. Оно же взяло на себя строительство и содержание первого астраханского монастыря.

В 80-е годы XVI в. в освоении окраин Московского государства наступил новый этап. Правительство Бориса Годунова смогло прочно утвердиться в Сибири. Для этого русские выстроили в 1586 г. крепость Тюмень, в 1587 г. — Тобольск, ставший главным административным центром региона, и несколько укрепленных острогов в бассейнах рек Оби и Иртыша⁴⁵. После многочисленных татарских и турецких вторжений и мощного восстания поволжских народов XVI в. началось укрепление волжской оборонительной системы. В 1588 г. воевода М.И. Вельяминов и дьяк Д. Губастов построили в Астрахани каменный кремль взамен обветшавшего деревянного⁴⁶. В этом же году была возобновлена разрушенная ранее крепость на Тереке. В 1589 г., вероятно на месте находившегося ранее караула, построена деревянная Царицынская крепость, а в 1590 г. — Саратовская⁴⁷. Новые крепости, по замыслу властей, должны были не только обезопасить южные границы страны от степняков, но и стать опорными пунктами правительственного влияния на умножившиеся казачьи станицы на Волге и Дону, которые начали объединяться в Донское войско⁴⁸.

Предпринятые правительством меры не устранили постоянной военной опасности, грозившей из степи, поэтому русские поселения по-прежнему располагались в основном за крепостными стенами или в труднодоступных для кочевников местах по волжским и донским берегам. Степные пространства вдали от рек оставались не затронутыми русской колонизацией. Путешествия между Астраханью и Казанью, как и ранее, представляли большую опасность. Подтверждением этого служит царский наказ 1591 г. астраханским воеводам: «...и им посылать к Государю... в судах по Волге, что безопасней от нападений крымских, ногайских людей, казаков, воров, черкас»⁴⁹. Новопостроенные города были населены в основном служилыми людьми, которые присылались на службу из других районов государства, поэтому прирост постоянного населения на Нижней Волге был незначительным⁵⁰. Своеобразным показателем этого является строительство новых церквей. Во время перестройки кремля первая астраханская церковь — Николая Чудотворца — была разобрана, как видно из челобитной протопопа Наума 1676 г., и вновь выстроена как надвратная⁵¹.

По ее имени ворота получили название Никольских, которое сохранилось и по сей день.

После возобновления Терков там, по всей видимости, была возведена церковь. Именно она упоминается в воеводских отписках, относящихся ко времени окончания Смуты⁵². Если учесть, что Терская крепость, в отличие от Саратова и Царицына, пережила Смуту, можно с большой степенью вероятности предположить, что это та самая церковь, которая была заложена в год основания Терков.

В летописи кармелитов под 1606 г. упоминается церковь в Царицыне, которая также, по всей видимости, была построена при строительстве крепости⁵³. Местные исследователи полагают, что это была церковь Иоанна Предтечи, которая по давней традиции считается старейшей⁵⁴. Мы допускаем существование в это время церкви и в Саратове, однако каких-либо данных на этот счет обнаружить не удалось.

В 1589 г. в Московском государстве была начата церковная реформа. В ходе ее проведения статус астраханских церковных структур был изменен. Об этом свидетельствует тот факт, что архиепископ Казанский и Свяжский Гермоген стал именоваться митрополитом Казанским и Астраханским⁵⁵. Источники не содержат каких-либо указаний на причину этих перемен. Скорее всего, это было связано с ростом Астрахани, способствовавшим укреплению авторитета местных церковных структур.

Повышение статуса астраханских церковных структур дало новый импульс к их развитию. Между 1588 и 1592 гг. на должность игумена астраханского Троицкого монастыря был переведен Феодосий, который прежде был настоятелем в ярославском монастыре Пресвятой Богородицы на Толге⁵⁶. Затем в 1592 г. он получил у царя Федора Ивановича жалованную грамоту, согласно которой монастырь дополнительно уже к имевшимся получил на оброк в 80 рублей учуг Коклуй и разрешение беспошлинно грести 12 тыс. пудов соли⁵⁷. Примечательно, что об увеличении руги в грамоте уже не было и речи. Братия, по всей видимости, пошла по пути расширения монастырского хозяйства. Доходы монастыря возросли, что позволило Феодосию в конце 90-х годов построить каменную соборную Троицкую церковь взамен обветшавшей деревянной⁵⁸. Власти заметили энергичного игумена и, как свидетельствует автор «Жития

Феодосия», поручили ему руководить строительством нового городского храма — собора Успения Божьей Матери⁵⁹.

Источники зафиксировали появление в 1597 г. в Астрахани еще одного монастыря — Спасского мужского. Сведения об этом монастыре находились в жалованной грамоте царя Михаила Романова 1615 г., которая хранилась в архиве Духовной консистории. Сама грамота не сохранилась, но о ее содержании можно судить по «Описанию Астраханского Спасо-Преображенского мужского монастыря», которое составил в 1851 году его архимандрит Вассиан⁶⁰. Настоятель со ссылкой на грамоту пишет, что для обустройства монастырь получил годовой руги по 60 четвертей муки и овса, право рыбной ловли четырьмя связками и неводом в Кизанских водах и право беспошлинно грести 12 000 пудов соли⁶¹.

Общие представления о церковной жизни в Астрахани можно почерпнуть из свидетельств, сделанных после Смутного времени. В 1616 г. вскоре после освобождения Астрахани от отрядов И.М. Заруцкого был произведен обыск и подробное описание города и его жителей. И.И. Смирнов составил на основании его данных таблицу, которую использовал для анализа социальной структуры Астрахани накануне восстания И.И. Болотникова⁶². Данные таблицы позволяют прийти к выводу, что на рубеже XVI—XVII вв. более половины населения Астрахани составляли временные жители: из 1563 опрошенных постоянных было всего 736 человек. Примечательно, что представителей духовенства в городе было очень мало: попов, дьяконов и монахов всего 18 человек, что подтверждает сделанные ранее наблюдения о небольшом количестве церквей и слабости местных монастырей. Вместе с тем наличие пусть и немногочисленного постоянного населения в городе дает основание говорить о существовании приходов при церквях. Они вряд ли были богатыми, так как основу постоянного населения Астрахани составляли служилые люди по прибору⁶³.

Имеющиеся данные о развитии в Нижнем Поволжье церковью и монастырями показывают, что перед Смутой в развитии церковной жизни был сделан шаг вперед. В Астрахани было открыто два монастыря и несколько церквей. Появились храмы на Тереке, в Саратове, Царицыне. Однако основным населением города и крепостей по-прежнему оставались присланные на

время служилые люди, поэтому местные приходы были бедны, а храмы продолжали содержаться в основном за счет руги. Выявленные данные свидетельствуют, что в отличие от северных епархий социально-экономические условия для создания самостоятельной епархии в Нижнем Поволжье к рубежу XVI—XVII вв. явно не вызрели. По-прежнему не было и традиционных условий для ее образования: Астрахань не являлась давним центром христианства, не было здесь ни святынь, ни святых. Первый астраханский игумен Кирилл и первый архиерей Феодосий стали почитаться как местные святые только во второй половине XVII — XVIII в. Канонизированный святой появился в Астраханской епархии только в начале XX в.

Анализ ранней истории церквей и монастырей Астрахани показывает, что они создавались по инициативе государства. Это наблюдение дает основание полагать, что и образование Астраханской епархии было вызвано прежде всего интересами государства. По нашему мнению, причину следует искать в изменении общей стратегической ситуации на южных окраинах России. Ногайцы, потерпев во второй половине XVI в. ряд сокрушительных поражений от казаков, увязли во внутренних смутах⁶⁴. Правительству Бориса Годунова удалось ослабить Крым и прикрыть южные границы государства. Россия начала активно продвигаться на Северный Кавказ, пытаясь включить в сферу своего влияния православную Грузию⁶⁵. В этих условиях значение астраханской церковной организации резко возрастало. Она должна была играть роль важного связующего звена между православной Россией и христианами Кавказа, ту роль, которую епархия с успехом будет играть во второй половине XVII — XVIII в. Вероятно, власти принимали в расчет это обстоятельство, учреждая епархию в начале XVII в.

Вольное казачество на Волге, Дону, Яике и Тереке на рубеже XVI—XVII вв. превратилось в реальную политическую силу, оказывающую значительное влияние как на внутреннюю, так и на внешнюю политику России⁶⁶. В правление Бориса Годунова отношение московского руководства к вольному казачеству изменилось. С конца 80-х гг. XVI в. правительство явно взяло курс на установление над казачьей вольницей контроля⁶⁷. В этой политике Борис Годунов и патриарх Иов, по всей видимости, отводили астраханской церковной организации

особую роль. Она должна была стать важным проводником правительственного влияния на духовную жизнь казачества. Материалы Астраханской приказной палаты и монастырских архивов, в которых могли отразиться какие-либо данные на этот счет, погибли во время Смуты. Отчасти их утрату дают возможность восполнить документальные материалы XVII в. о казачьих богомольях в Астрахани, которые свидетельствуют о давних и устойчивых связях астраханского духовенства и вольных казаков. Эти данные дают основания предполагать, что это были веские причины для создания самостоятельной епархии⁶⁸.

С. Матвеев, Н. Каменский, М. Благодоров, И. Саввинский, П. Юдин, опираясь на данные «Жития Феодосия», считали, что епархия была учреждена в 1602 г.⁶⁹ М. Рыбушкин отнес ее создание к 1589 г.⁷⁰, а известный археограф П. Строев — к 1606 г.⁷¹ Разобраться в этом вопросе позволяют документальные источники. Царская жалованная грамота Троицкому монастырю 1600 г. свидетельствует, что в это время Феодосий был еще его настоятелем⁷². В документах 1604—1605 гг. — архиерейской грамоте 1604 г.⁷³, росписи духовных и светских чинов 1605 г.⁷⁴ и царской грамоте в Троицкий монастырь 1604 г.⁷⁵ — говорится о нем уже как об архиерее. Следовательно, Феодосий был поставлен на астраханскую кафедру между 1600 и 1604 гг. Данные документов подтверждают версию автора «Жития Феодосия» о том, что «первопрестольник града Астарахани» был поставлен в 7110 г. (1602 г.)⁷⁶. После открытия самостоятельной епархии южные территории Казанской епархии перешли под духовное управление астраханских владык. Местные иереи стали именоваться Астраханскими и Терскими, а Казанские митрополиты — вновь Казанскими и Свяжскими⁷⁷.

В «Иерархических каталогах российских древних епархий» сказано, что при назначении на кафедру Феодосий получил на свое содержание во владение село Теньки с деревнями и со всеми угодьями⁷⁸. Примечательно, что село находилось в Свяжском уезде, входившем в состав Казанской епархии, а следовательно, и подчинялось ее архиерею. С. Матвеев среди дел соборной ризницы отыскал упоминание, что Феодосий, сверх того, получил денежную ругу в 137 рублей и хлебную⁷⁹. Пожалование астраханского владыки селом в другой епархии и денежной ругой свидетельствует о скудости вверенных ему

территорий. О желании правительства укрепить вновь учрежденную Астраханскую епархию говорит грамота царя Бориса от 20 марта 7112 г. (1604 г.) о предоставлении новому игумену Троицкого монастыря Ионе разных привилегий⁸⁰. В «Списке Архиерейской жалованной грамоты» архиепископа Макария, помещенном архиепископом Аполлосом в «Описи астраханского Благовещенского монастыря», сказано, что в 1604 г. черный священник Мисаил получил разрешение Феодосия «за острогом выстроить деревянную церковь для погребения странных и потом начал устраивать здесь монастырь и собирать братию. На содержание нового монастыря были отведены рыбные ловли на реке Кутумове от устья ее из Волги до впадения в Болду»⁸¹. С. Матвеев, ссылаясь на неизвестную рукопись, писал, что по благословию Феодосия в 1604 г. «для погребения странных и неимущих за острогом» была построена церковь Вознесения Господня, при которой вскоре был учрежден Вознесенский мужской монастырь⁸². Это была первая попытка построить храм за пределами крепости. Возле него образовалась уже третья по счету астраханская обитель.

Анализ источников свидетельствует, что создание Астраханской епархии, по-видимому, так же как и церковная реформа 1589 г., было обусловлено исключительно интересами государства и носило чисто политический, структурный характер. Создание самостоятельной епархии открывало новые возможности в развитии церковной организации края. Однако они были прерваны начавшейся гражданской войной, или Смутой, как называли ее современники.

* * *

В 1601—1603 гг. Московское государство постигли неурожаи. Голод дал астраханскому Поволжью новых беглецов. Попадая в южные районы Русского государства, они вместе с переменой жительства меняли и свое социальное лицо, превращаясь из разорившихся служилых людей, «беглых холопей и крестьян» в гулящих людей и казаков⁸³. Стремясь расширить свое влияние на Кавказе и заодно разрядить обстановку в Нижнем Поволжье, Борис Годунов организовал в 1604 г. «шевкальский поход» в верховья Терека. Царские войска были разбиты отрядами горцев и турок⁸⁴. Поражение до предела обострило социальные

антагонизмы в Нижнем Поволжье. Предвестником социального взрыва явилась волна разбоев, прокатившаяся по Волге⁸⁵.

В 1604 г. в Речи Посполитой объявился беглый монах Григорий Отрепьев, который назвал себя сыном Ивана Грозного. Лжедмитрий I отправил гонцов с окружной грамотой к казакам с призывом помнить крестное целование его мнимому отцу и выступить против «узурпатора» Бориса Годунова⁸⁶. Появление самозванца в России было воспринято измученными голодом русскими людьми как реальная возможность вернуться к казавшимся благополучными временам Ивана Грозного. Казаки, испытывавшие большие притеснения от Бориса Годунова, первыми из жителей Нижнего Поволжья поднялись против правительства и осадили Астрахань⁸⁷. Жители Царицына схватили воеводу Н.М. Плещеева и пленником привезли его к самозванцу в Одоев. Воевода быстро добился «прощения» и получил от Расстриги ответственное поручение: ехать в Москву с «прелестными грамотами»⁸⁸. Лжедмитрий I писал москвичам, что якобы все «повольские города» уже били ему челом, а астраханцы ведут к нему своего воеводу Михаила Сабурова⁸⁹. В действительности, как выяснил И.И. Смирнов, Астрахань была в числе немногих городов, оставшихся верными Борису Годунову⁹⁰. В конце мая — первых числах июня 1605 г. М.Б. Сабуров известил терского воеводу, что в Астрахани от воров и казаков «стала смута великая»⁹¹. М.Б. Сабуров признал власть самозванца только после того, как тот вошел в столицу. Лжедмитрий I, вероятно, желая продемонстрировать уважение к рыцарским достоинствам воеводы и подчеркнуть мнимые родственные отношения (М.Б. Сабуров был братом жены старшего сына Ивана Грозного царевича Ивана Ивановича), не только не наложил на М.Б. Сабурова опалу, как на его родственников Годуновых, Вельяминовых, Сабуровых, но более того — пожаловал в бояре⁹². В Астрахань Лжедмитрий I отправил нового воеводу — окольного кн. И.Д. Хворостинина⁹³.

В литературе утвердилось мнение, что со сдачей города борьбу с Лжедмитрием I и его приверженцами возглавил астраханский архиепископ Феодосий⁹⁴. Источником легенды, по всей видимости, является «Житие Феодосия». В памятнике сообщается, что епископ якобы сильно пострадал за свое «крепкостоятельство»: «Народи же града того хотяще его убити

и не убища, и двор его на расхищение преда, и многих его людей смерти предаша, и устремишася на его святопомазанную голову, отведоша его из дому владычня в Троицкой монастырь, а с Троицкого монастыря отпустиша его в царствующий град Москву со многим бесчестием, и поставиша его пред нечастиваго царя Ростригу»⁹⁵. Данные Жития частично затем были заимствованы Петром Золотаревым и ключарем Кириллом Васильевым⁹⁶. Повествуя о пребывании Феодосия в Москве, автор Жития сообщил, что владыка, живя на дворе у патриарха Гермогена, будто бы продолжал избличать самозванца⁹⁷. Необходимо отметить, что автор Жития допустил ошибку, назвав Гермогена патриархом, тогда как в 1605—1606 гг. он еще был митрополитом Казанским. Автор, очевидно, не был свидетелем описываемых им событий и использовал при работе над Житием предания. Исследователи, указав на допущенную ошибку, согласились с утверждением, что Феодосий не признал в самозванце законного царя. Н. Каменский писал, что Лжедмитрий I после встречи с Феодосием отослал его «на патриарший двор под присмотр»⁹⁸. По мнению И. Саввинского, Феодосий, представ перед самозванцем, «не устрасился обличить его в глаза»⁹⁹. Об обличениях Феодосием Лжедмитрия I писали П. Строев, А.В. Карташев и И.И. Смирнов¹⁰⁰.

Обращение к документальным источникам, написанным по горячим следам событий, позволяет усомниться в устоявшемся мнении о борьбе Феодосия с самозванцем. По данным грамоты Лжедмитрия I астраханскому Троицкому монастырю от 12 апреля 1606 г., Феодосий оказал значительную финансовую помощь самозванцу, передав ему огромную сумму денег — 1700 руб. За это Лжедмитрий I пожаловал епископа учугом Коклуй, который он отобрал у астраханского Троицкого монастыря. Братия взамен учуга получила значительную денежную ругу — 80 руб. в год. Примечательно, что в грамоте Феодосий назван архиепископом, а не епископом¹⁰¹. В этом же сане он упомянут в «Списке сенаторов Лжедмитрия I» 1605 г.¹⁰² Это наблюдение наводит на мысль, что самозванец помог астраханскому владыке получить более высокий сан. Неслучайно в мае 1606 г. Феодосий принял самое активное участие в свадьбе самозванца. Именно ему было поручено поднести корону Марине Мнишек¹⁰³. Все эти факты не укладываются в традиционное

мнение об активной роли епископа Феодосия в борьбе с самозванцем. Скорее наоборот. Они свидетельствуют о довольно близких отношениях между лжецарем и астраханским владыкой.

После свержения самозванца Василий Шуйский поначалу не признал за Феодосием сана архиепископа. В первых грамотах царя он упоминается в прежнем сане — епископа¹⁰⁴. Тем не менее власти дали ему ответственное поручение: вместе с «нареченным патриархом» Филаретом Романовым и боярином П.И. Шереметевым отправиться в Углич за мощами нового чудотворца — царевича Дмитрия¹⁰⁵. Канонизацией истинного сына Ивана Грозного царь и его советники пытались уверить русских людей в том, что на престоле сидел самозванец — слуга дьявола. Историки давно заметили, что руководители комиссии Освященного собора и Боярской думы принадлежали к группировкам, оппозиционным Шуйскому, и их таким образом удалили из Москвы¹⁰⁶. После выполнения поручения П.И. Шереметев был арестован и сослан в опале на воеводство в Псков. Филарет Романов лишился сана «нареченного патриарха» и вернулся на Ростовскую митрополию. Василий Шуйский, судя по грамоте августа 1606 г., вернул Феодосию сан архиепископа, но, как и Филарета, отправил обратно на свою кафедру в Астрахань¹⁰⁷. В этом сане Феодосий упоминается во всех последующих грамотах¹⁰⁸.

По возвращении из Углича Феодосий был отпущен в Астрахань. Он отправился вниз по Волге вслед за русскими послами в Персию кн. И.П. Ромодановским, И. Есиповым¹⁰⁹ и монахами-кармелитами. Караван, как видно из русских документов и записок кармелитов, достиг Царицына 20 августа 1606 г. и застрял здесь на долгие месяцы из-за восстания в Астрахани¹¹⁰. Население края — казаки, служилые люди, податное население, верившее в спасение прирожденного царя Дмитрия, — отказалось присягать Василию Шуйскому и с оружием в руках выступило против его воевод. Вскоре в Астрахани появились местные самозванцы: «царевичи» Иван-Август, Лавр и Осиновик¹¹¹. Астраханский архив того времени погиб, поэтому неизвестно, какую позицию заняло местное духовенство.

Кармелиты оставили описание своего бедственного пребывания в Царицыне. И.И. Смирнов первым использовал

их записки в своей капитальной монографии о восстании И.И. Болотникова, но ему была известна только сокращенная редакция¹¹². Нам удалось получить полную редакцию записок. Это уникальный источник, который содержит ранее неизвестные данные о городе, его жителях и церкви. Кармелиты отметили, что Царицын был малозначительным городом. В нем насчитывалось немногим более сотни домов, а сама крепость была непригодной для обороны¹¹³.

Во время своего пребывания в Царицыне монахи-кармелиты были вынуждены пользоваться городской церковью и общаться с духовенством. Между православными и католиками то и дело возникали споры о вере. Оппонентами кармелитов выступали местный «священник» и архиепископ Феодосий. Кармелиты были поражены «невежеством» и скупостью царицынского духовенства. Среди отрицательных качеств клира путешественники отметили «ложь, пьянство, распутство, публичное сожительство». Миряне, по словам кармелитов, под влиянием такого примера «предавались самым ужасным порокам и безудержной вольности»¹¹⁴. Конечно, источник не лишен пристрастных оценок, но его содержание сильно напоминает обличения русского духовенства, которые привел в своем «Сказании ради киих грех» видный писатель Смутного времени келарь Троице-Сергиева монастыря Авраамий Палицын, — невежество, «ненаучение», блуд, стяжательство¹¹⁵. Таким образом, кармелиты подметили главное — падение авторитета церкви и необходимость ее духовного обновления.

Архиепископ Феодосий умер в Царицыне, так и не дождавшись, когда воеводы освободят город от восставших. Среди исследователей нет единого мнения в вопросе о дате его смерти. А. Орнатский, К. Матвеев, Н. Каменский, К. Васильев считали, что владыка скончался 18 декабря 1607 г.¹¹⁶, П. Строев и И. Саввинский — 18 декабря 1606 г.¹¹⁷ По мнению авторов «Иерархических каталогов российских древних епархий...», ошибка произошла по вине архиепископа Платона Любарского, который неправильно перевел дату из юлианского в григорианское летоисчисление, ошибочно указав год от Рождества Христова 1607, тогда как в действительности это был 1606 г.¹¹⁸

Тело умершего было поставлено в царицынской церкви, вероятно Иоанна Предтечи, где находилось непогребенным до 1608 г.¹¹⁹

Летом 1607 г. астраханцы предприняли дерзкую вылазку в тыл противника. Самозванец Иван-Август обошел царские войска, поднялся вверх по Волге и неожиданно появился под Царицыном. Гарнизон, узнав о его приближении, поднял восстание. Посол И. Есипов встал на сторону восставших¹²⁰. Стрельцы и казаки связали местного воеводу Ф.П. Чудинова-Акинфова, первого посла И.П. Ромодановского с сыном и открыли ворота отряду самозванца. Ф.П. Чудинов, как видно из записок кармелитов и челобитной его сыновей, был отправлен в Астрахань, где вскоре казнен¹²¹. И.П. Ромодановский и его сын, по данным «Синодика убиенных во брани», были замучены за обличения Ивана-Августа на о. Ичкиборе по дороге в Астрахань¹²². Заняв Царицын, Иван-Август попытался овладеть Саратовом, но был отброшен от города воинами местного гарнизона¹²³.

Воевода Ф.И. Шереметев, более года безуспешно пытавшийся заставить астраханцев признать власть царя Василия Шуйского, узнав о появлении повстанцев в своем тылу, отступил к Царицыну и взял город штурмом осенью 1607 г.¹²⁴ Перезимовав в крепости, воевода по приказу царя Василия Шуйского двинулся к Москве и взял с собой останки Феодосия. По его приказу Царицынская и Саратовская крепости были сожжены. Митрополит Казанский и Свяжский Ефрем похоронил тело архиепископа Феодосия в Казанском Спасо-Преображенском монастыре¹²⁵.

После ухода Ф.И. Шереметева до 1614 г. Астрахань и Терская крепость находились в руках восставших. В 1613 г. здесь появился один из бывших вождей земского ополчения атаман Иван Заруцкий с «царицей» Мариной Мнишек, «царевичем» Иваном и многими казаками. Источники не сохранили данных об отношении к ним местного духовенства. Тем более важным является сюжет, связанный с присутствием в свите «царицы» трех монахов-католиков: Николая де Мелло, Антония и Ивана-Фадея¹²⁶. П. Пирлинг, описывая биографию Николая де Мелло, указал, что, находясь в Астрахани, Марина Мнишек «завела у себя домовую церковь, посвященную Богородице, где, в день

св. Августина 1613 года, отец Николай впервые отслужил литургию»¹²⁷. Действия католиков не могли не вызвать недовольства православного духовенства. Новый царь Михаил Федорович Романов направил в Нижнее Поволжье большое войско во главе с боярином кн. И.Н. Меньшим-Одоевским. В мае 1614 г. царские войска двинулись из Казани по Волге. Марина послала за помощью в Персию в качестве посла о. Ивана-Фадея¹²⁸. Астраханцы и воевода кн. И.Д. Хворостинин, вероятно не без участия духовенства, организовали заговор, но атаман их упредил. Воевода и его ближайшие советники были казнены. Однако кровавые расправы не помогли И.М. Заруцкому и М. Мнишек. Астраханцы открыто высказались за сдачу города. Атаман, понимая, что почва уходит у него из-под ног, бежал из Астрахани вместе с М. Мнишек, «царевичем» Иваном, о. Николаем и наиболее преданными казаками. Летом 1614 г. они были схвачены на Яике и отправлены в Москву¹²⁹. И.М. Заруцкий был посажен на кол, «воренок» повешен, М. Мнишек «умерла с тоски», а о. Николай сожжен на костре. П. Пирлинг указал, что иностранные авторы, описывая смерть о. Николая, придавали своему изложению исключительно религиозную окраску, а жестокое отношение к нему объясняли ненавистью к католической вере. Известно, что после смерти о. Николай стал почитаться в Испании и Португалии как мученик за христианскую веру¹³⁰. В Астрахани в память ее освобождения от И.М. Заруцкого на Пречистинских воротах кремля была возведена церковь в честь иконы Казанской Божьей Матери, принесенной войсками кн. И.Н. Одоевского¹³¹.

Смута дорого обошлась населению России. В малонаселенном Нижнем Поволжье были полностью уничтожены Царицынская и Саратовская крепости. Астрахань и Терская крепость обезлюдели из-за значительных людских потерь. Старейший астраханский Троицкий монастырь был разграблен. Сильно пострадал астраханский Спасский монастырь. Оставшееся в живых население испытывало крайнюю нужду из-за отсутствия продовольствия и денег, поступавших из центральных районов страны. Вместе с тем именно в это время наблюдался новый массовый исход «показавшегося населения» из центральных районов России на Дон и Нижнюю Волгу. Смута отбросила развитие епархии далеко назад. Только в 1614 г.

московское правительство смогло приступить к восстановлению разрушенного хозяйства региона. В 1615 г. в Астрахань прибыл новый архиерей¹³².

Проведенный критический анализ источников по истории образования Астраханской епархии свидетельствует, что вопреки сложившимся представлениям, основанным на преданиях, первые церкви и монастыри в Астрахани, Царицыне и других городах Нижнего Поволжья создавались прежде всего по инициативе государства. Постоянная военная опасность затрудняла колонизацию региона православными людьми. Немногочисленное постоянное население было только в Астрахани. Подавляющее число жителей крепостей составляли служилые люди — годовальщики, гулящие люди и казаки, поэтому местные церкви не имели устойчивых приходов и содержались в основном за счет руги. Астраханские монастыри, в отличие от северных русских монастырей, в силу той же постоянной военной опасности, не смогли создать развитого хозяйства и добиться относительной экономической независимости от государства¹³³. Самый авторитетный в регионе монастырь — Троицкий — долгое время содержался в значительной степени за счет руги.

В начале XVII в. в Нижнем Поволжье была создана самостоятельная епархия. В это время здесь существовало всего три монастыря и около десятка церквей, число православных было незначительным. Часть из них составляли временные жители. Экономическое развитие территорий шло очень медленно. Здесь не было ни христианских святынь, ни мест, связанных с подвигами святых. Причинами учреждения епархии, вероятно, были: стремление государства ускорить развитие региона и его церковной структуры, желание установить церковный контроль над вольным казачеством и создать опорный пункт православия на пути к родственным в религиозном отношении Грузии и Армении. Это придавало епархии особую специфику. Она была весьма важной в стратегическом плане, но в то же время очень слабой экономически и политически. Именно поэтому она не смогла выполнить своей роли по успокоению народных волнений, превративших Астраханский край в один из центров повстанческого движения. Смута подорвала хозяйство Нижнего Поволжья, разрушила местную церковную организацию, но,

одновременно, дала мощный толчок колониционным процессам, что создало благоприятные условия для возрождения региона и его епархии.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Скрынников Р.Г. *История российская. IX—XVII вв.* М., 1997. С. 7.
2. Строев П. *Списки иерархов и настоятелей монастырей российской церкви.* СПб., 1877. С. 1033—1035.
3. Тюменцев И.О. *Казачество на Волге и Дону в середине XVI в. // Кубанское казачество: три века исторического пути.* Краснодар, 1996. С. 260.
4. Савич А.А. *Соловецкая вотчина XV—XVII вв.* Пермь, 1927; Борисов А.М. *Хозяйство Соловецкого монастыря и борьба крестьян с северными монастырями в XVI—XVII вв.* Петрозаводск, 1966; Ивина Л.И. *Крупная вотчина Северо-Восточной Руси конца XIV — первой половины XVI в.* Л., 1979.
5. Карамзин Н.М. *История государства Российского.* Кн. 2. Т. VIII. М., 1989. Гл. IV. С. 114—116; Строев П. *Указ. соч.* С. 287.
6. Голикова Н.Б. *Очерки по истории городов России конца XVII — нач. XVIII в.* М., 1982. С. 7.
7. Каменский Н. *Краткая история Астраханской епархии.* Астрахань, 1886. С. 18; Саввинский И. *Историческая записка об Астраханской епархии за 300 лет ее существования (с 1602 по 1902 гг.).* Астрахань, 1903. С. 11—12; Юдин П. *300-летие Астраханской епархии // АЕВ. 1902. № 22. С. 956.*
8. Карамзин Н.М. *Указ. соч. Прим. к т. VIII. Гл. IV. № 412.*
9. *Никоновская летопись // ПСРЛ. Т. 13. С. 284;* Лихачев Н.П. *Разрядные дьяки XVI в.* СПб., 1888. С. 281; Веселовский С.Б. *Дьяки и подьячие XVI—XVII вв.* М., 1975. С. 111—112; Скрынников Р.Г. *Царство террора.* СПб., 1992. С. 130.
10. *Разрядная книга. 1475—1605 гг. Т. 2. Ч. 1. С. 115;* Скрынников Р.Г. *Царство террора.* С. 331.
11. Матвеев С. *Епархия Астраханская и Терская // Журнал министерства народного просвещения (ЖМНП). Ч. XXXIV. 1842. С. 2;* Саввинский И. *Историческая записка... С. 22—23.*
12. Дженкинсон А. *Путешествие в Среднюю Азию //*

Английские путешественники в Московском государстве в XVI в. Л., 1938. С. 171—172.

13. Юдин П. Указ. соч. // АЕВ. 1902. № 22. С. 958.

14. Там же. С. 958.

15. Царская жалованная грамота астраханскому Троицкому монастырю. 1588 г. // АИ. Т. 1. № 223. С. 423—426.

16. Васильев К. Ключаревская летопись. Астрахань, 1887. С. 8.

17. Юдин П. Указ. соч. // АЕВ. 1902. № 22. С. 958.

18. Там же. С. 958.

19. Царская жалованная грамота астраханскому Троицкому монастырю. 1588 г. С. 424.

20. Руга — хлеб и деньги, дававшиеся в виде жалования духовенству. Монастыри и церкви, получавшие ее, назывались ружными (Малый энциклопедический словарь. М., 1997. Т. 4. С. 1274—1275).

21. Царская жалованная грамота астраханскому Троицкому монастырю. 1588 г. С. 424.

22. Там же.

23. Садигов П.А. Поход татар и турок на Астрахань // Исторические записки. М., 1947. Т. 22. С. 155.

24. Царская грамота игумену Кириллу. 5 марта 1573 г. // ГААО. Ф. 294. Оп. 2. Д. 2. Л. 15.

25. Там же.

26. Учуги представляли собой сооружения из бревен, перегораживающие протоки реки, чаще всего расположенные параллельно урезу воды. Посередине сооружения имелись ловушки-избы, дворики в виде заборов, в которых задерживались осетровые рыбы. По мере необходимости рыбу из двориков вынимали баграми, выбирая наиболее крупные экземпляры, и увозили потребителю или высаживали в садики (Струбалина Н.К. Из истории освоения рыбных богатств Каспия и Астраханского края. Волгоград, 1989. С. 6—8).

27. Царская жалованная грамота астраханскому Троицкому монастырю. 1588 г. С. 424.

28. Там же.

29. Грамота государя царя и великого князя Ивана Васильевича всея России по челобитью Троицкого монастыря игумена Кирилы с братией о рыбных ловлях учуга Иванчуга. 1575 г. // РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2447. Л. 42.

30. Жалованная грамота астраханскому Троицкому монастырю. 1622 г. // АИ. Т. 3. № 111. С. 161.
31. Там же.
32. Дело по отношению астраханского преосвященного о тамошнем Троицком монастыре. 1806 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 1. Д. 3223. Л. 3; Опись астраханского Троицкого монастыря. 1768 г. // Там же. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2447. Л. 42.
33. Строев П. Указ. соч. С. 316.
34. Саввинский И. Историческая записка... С. 17.
35. Там же. С. 17.
36. Царская жалованная грамота астраханскому Троицкому монастырю. 1588 г. С. 424—425.
37. Там же. С. 425—426.
38. Там же. С. 425.
39. Дубман Э. Князь Григорий Засекин. Самара, 1995. С. 69.
40. Леопольдов А. Статистическое описание Саратовской губернии. СПб., 1839. Ч. 2; Волгоград. Четыре века истории. Волгоград, 1989. С. 9.
41. Тюменцев И.О. Царицынский караул в XVI в. // Вопросы краеведения. Вып. 1. Волгоград, 1991. С. 26—28; Оболонина Г.В., Тюменцев И.О. Рождение Царицына // Вопросы краеведения. Вып. 3. Волгоград, 1994. С. 60—62; Томарев В.И. Царицын — опорный пункт державы // Вопросы краеведения. Вып. 3. Волгоград, 1994. С. 65.
42. Бэрроу Х. Путешествие 1579—1581 гг. // Английские путешественники в Московском государстве в XVI в. Л., 1938. С. 253—254.
43. Царская жалованная грамота астраханскому Троицкому монастырю. 1588 г. С. 423—426.
44. Царская жалованная грамота астраханскому Троицкому монастырю. 1588 г. С. 424—425; Царская жалованная грамота астраханскому Троицкому монастырю. 1600 г. // АИ. Т. 2. № 33. С. 29—30; Жалованная грамота Лжедмитрия астраханскому Троицкому монастырю. 1606 г. // Там же. № 64; Список архиерейской жалованной грамоты. 1631 г. // Аполлос (Беляев). Описание астраханского Благовещенского женского монастыря. Астрахань, 1852. С. 40—42.
45. Преображенский А.А. Урал и Западная Сибирь в конце XVI — начале XVIII в. М., 1972. С. 44—54.

46. Летописный отрывок о постройке городов в Московском государстве // Тихомиров М.Н. Русское летописание. М., 1973. С. 231; Пискаревский летописец // ПСРЛ. М., 1978. Т. 34. С. 196.
47. Тюменцев И.О. Рождение Царицына. С. 60—62.
48. Станиславский А.Л. Гражданская война в России в начале XVII в. Казачество на переломе истории. М., 1990. С. 9—10; Скрынников Р.Г. Социально-политическая борьба в Русском государстве в начале XVII века. Л., 1985. С. 142.
49. Царский наказ астраханским воеводам кн. Сицкому и Пушкину. 1591 г. // АИ. Т. 1. № 230. С. 436.
50. Голикова Н.Б. Очерки по истории... С. 8—26.
51. Дело по челобитной протопопа церкви Николая Чудотворца. 1676 г. // Архив СПб. ФИРИ РАН. Ф. 178. Оп. 1. Ч. 7. Д. 6949.
52. Отписка терского воеводы П.П. Головина. 1614 г. // Архив СПб. ФИРИ РАН. Ф. 178. Оп. 1. Д. 242. Л. 1.
53. Berthold-Ignace de Sainte-Anne, Reverend Pere, Histoire de L'Etablissement de la Mission de Perse par les Peres Carmes-Dechausses (de l'annee 1604 a 1612). Brussel, 1886. S. 150—152. Мы благодарны И.О. Тюменцеву, указавшему на этот источник, А. Каппелеру и М.М. Загорулько за предоставленную возможность ознакомиться с текстом источника, а также особо благодарны В.П. Свиридовой за перевод текста.
54. Рябов С.И., Самойлов Г.П., Супрун В.И. Петр I в Царицыне и на Среднем Дону. Волгоград, 1994. С. 16.
55. Запись кн. И.Д. Бельского. 1562 г. // СГГД. М., 1813. Ч. 1. № 177. С. 484; Запись кн. М.И. Воротынского. 1566 г. // Там же. № 189. С. 534; Грамота приговорная всего духовного чина. 1584 г. // Там же. С. 593; Грамота уложенная об учреждении в России патриаршеского престола. 1589 г. // Там же. 1819. Ч. 2. № 59. С. 94, 98, 102; Иерархических каталогов российских древних епархий проверка с летописями и актами. 1853 г. // РГИА. Ф. 834. Оп. 2. Д. 1768. Л. 57.
56. Саввинский И. Астраханская епархия (1602—1902 гг.). Вып. 1. Астрахань, 1905. С. 392.
57. Жалованная грамота Лжедмитрия I астраханскому Троицкому монастырю. 1606 г.; Опись астраханского Троицкого монастыря. 1768 г. // РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2447. Л. 42.
58. Опись астраханского Троицкого монастыря. 1768 г. Л. 42—

42 об.; Дело по отношению астраханского преосвященного о тамошнем монастыре. 1806 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 1. Д. 3223. Л. 3; Царская жалованная грамота астраханскому Троицкому монастырю. 1600 г. С. 29—30.

59. Саввинский И. Астраханская епархия... С. 393.

60. Архим. Вассиан. Описание Астраханского второклассного Спасо-Преображенского мужского монастыря, составленное в 1851-м году настоятелем сего монастыря // АЕВ. 1893. № 14/15. С. 410.

61. Там же. С. 410.

62. Смирнов И.И. Восстание Болотникова, 1606—1607. М., 1951. С. 231—232.

63. Челобитная сергиевского попа Бориса. 1624 г. // Архив СПб. ФИРИ РАН. Ф. 178. Оп. 1. Д. 792; Челобитная богословского попа Акима. 1625 г. // Там же. Д. 887; Дело по челобитным духовенства соборной церкви и ружных храмов. 1628 г. // Там же. Д. 1030.

64. Кусаинова Е.В. Ногайская Орда в XV—XVII вв. // Вопросы краеведения. Вып. 3. Волгоград, 1994. С. 53.

65. Боцвадзе Т.Б. Роль России в грузино-северокавказских взаимоотношениях XV—XVIII вв. // Вопросы истории народов Кавказа. Тбилиси, 1988. С. 200—210.

66. Станиславский А.Н. Указ. соч. С. 17—20; Тюменцев И.О., Николаев К.А. Казачество в правление Ивана Грозного // Археолого-этнографические исследования в Волгоградской области. Волгоград, 1995. С. 16.

67. Скрынников Р.Г. Социально-политическая борьба... С. 129.

68. Царская грамота царицынскому воеводе А.С. Львову // РИБ. Т. XXIX. СПб., 1913. Донские дела. Кн. 4. С. 674—675; Челобитная донских казаков г. Черкаска. 1661 г. // Архив СПб. ФИРИ РАН. Ф. 178. Оп. 1. Д. 3887; Челобитная донских казаков «Кременного городка». 1661 г. // Там же. Д. 4039; Отписка донского атамана Корнила Яковлева. 1661 г. // Там же. Д. 4109.

69. Матвеев С. Указ. соч. С. 2; Каменский Н.Т. Указ. соч. С. 39; Благодеров М. Архиереи Астраханской епархии за 300 лет ее существования с 1602 до 1902 гг. Астрахань, 1902. С. 4; Саввинский И. Историческая записка... С. 22; Юдин П. 300-летие Астраханской епархии // АЕВ. 1902. № 23. С. 1014.

70. Рыбушкин М. Записки об Астрахани. М., 1841. С. 23.

71. Строев П.М. Указ. соч. С. 309.
72. Царская жалованная грамота астраханскому Троицкому монастырю. 1600 г. С. 29.
73. Аполлос. Указ. соч. С. 40—42.
74. Поименная роспись духовным и светским чинам, составлявших государственный совет в правление Лжедмитрия. 1605 г. // СГГД. М., 1819. Ч. 2. № 93. С. 208.
75. Саввинский И. Историческая записка... С. 25.
76. Житие Феодосия, архиепископа Астраханского и Терского // Саввинский И. Астраханская епархия... С. 393.
77. Поименная роспись духовным и светским чинам, составлявших государственный совет в правление Лжедмитрия. 1605 г. С. 207—210.
78. Иерархических каталогов российских древних епархий проверка с летописями и актами. 1853 г. Л. 7—7 об.
79. Матвеев С. Указ. соч. С. 3.
80. Саввинский И. Историческая записка... С. 25.
81. Жалованная грамота архиепископа Макария игумену Благовещенского монастыря Мисаилу. 1604 г. // Аполлос. Указ. соч. С. 2, 40—42.
82. Матвеев С. Указ. соч. С. 3.
83. Смирнов И.И. Восстание Болотникова, 1606—1607. С. 123.
84. Скрынников Р.Г. Социально-политическая борьба... С. 91.
85. Там же. С. 87—88.
86. Окружная грамота Лжедмитрия. 1604 г. // Памятники истории Смутного времени. М., 1909. № 2. С. 11.
87. Смирнов И.И. Восстание Болотникова, 1606—1607. С. 216—217.
88. Счетное дело В.Н. Пушкина с А.О. Плещеевым // Временник МОИДР. 1852. Кн. 14. С. 64—65.
89. Грамота Лжедмитрия I к московским боярам. 1605 г. // Памятники истории Смутного времени. М., 1909. № 4. С. 13—14.
90. Смирнов И.И. Восстание Болотникова, 1606—1607. С. 218.
91. Скрынников Р.Г. Социально-политическая борьба... С. 237.
92. Ульяновский В.И. Российские самозванцы: Лжедмитрий I. Киев, 1993. С. 55.
93. Смирнов И.И. Восстание Болотникова, 1606—1607. С. 218—219.
94. Каменский Н. Указ. соч. С. 40; Саввинский И. Историческая записка... С. 117.

95. *Житие Феодосия...* С. 393.
96. Золотарев П. *Летописное сказание // ПСРЛ. Т. XXXI. С. 32; Васильев К. Указ. соч. С. 10.*
97. Саввинский И. *Астраханская епархия. С. 394.*
98. Каменский Н. *Указ. соч. С. 40.*
99. Саввинский И. *Историческая записка... С. 37.*
100. Строев П. *Указ. соч. С. 308—309; Карташев А.В. Очерки истории русской церкви. М., 1992. Т. 2. С. 55, 64; Смирнов И.И. Восстание Болотникова, 1606—1607. С. 218—221.*
101. *Жалованная грамота Лжедмитрия астраханскому Троицкому монастырю. 1606 г. С. 79—80.*
102. *Поименная роспись духовным и светским чинам, составлявших государственный совет в правление Лжедмитрия Отрепьева. 1605 г. С. 207—208.*
103. Ульяновский В.И. *Православная церковь и Лжедмитрий I // Архив русской истории. М., 1993. Вып. 3. С. 35; Юдин П. 300-летие Астраханской епархии // АЕВ. 1902. № 23. С. 1019.*
104. *Царская грамота в Пермь Великую. 1606 г. // Памятники истории Смутного времени. М., 1909. № 8. С. 26.*
105. *Там же. С. 26.*
106. Скрынников Р.Г. *История российская. С. 415—417.*
107. *Отрывок грамоты вдовствующей царицы Марфы Федоровны к жителям города Ельца. 1606 г. // СГГД. Ч. 2. № 149. С. 316.*
108. *Каталог Астраханской духовной консистории. 1778 г. // РГИА. Ф. 834. Оп. 2. Д. 1861. Л. 63 об—64; Чины архиереев российских. Сборник XVIII в. // Там же. Оп. 3. Д. 3991. Л. 97.*
109. Белокуров С.А. *Разрядные записи за Смутное время начала XVII ст. М., 1907. С. 141.*
110. *Грамота царя Василия Ивановича в Сольвычегорск. 1607 г. // Архив П.М. Строева. Пг., 1917. Т. 2. № 69. С. 139—146; Berthold-Ignace de Sainte-Anne... S. 151.*
111. Смирнов И.И. *Восстание Болотникова, 1606—1607. С. 245—250.*
112. Смирнов И.И. *Обзор источников о восстании Болотникова // Восстание Болотникова. М., 1959. С. 37.*
113. *Berthold-Ignace de Sainte-Anne... С. 151.*
114. *Berthold-Ignace de Sainte-Anne... С. 155—160.*
115. *Сказание Авраамия Палицына. М.; Л., 1955. С. 259.*

116. Каменский Н. Указ. соч. С. 40; Матвеев К. Указ. соч. С. 3; Орнатский А.А. История российской иерархии. Т. 1. М., 1807. С. 104; Васильев К. Указ. соч. С. 10.
117. Строев П. Указ. соч. С. 309; Саввинский И. Историческая записка... С. 37.
118. Иерархические каталоги российских древних епархий // РГИА. Ф. 834. Оп. 2. Д. 1768. Л. 8 об.; Любарский П. Иерархия Астраханской епархии // Сборник разных исторических статей. М., 1848. С. 21.
119. Смирнов И.И. Восстание Болотникова, 1606—1607. С. 248—250; Строев П. Указ. соч. С. 309.
120. Berthold-Ignace de Sainte-Anne... С. 152.
121. Челобитная сыновей царицынского воеводы Федора Анкифова о народном восстании в Царицыне 1605 г. // Труды СУАК. Саратов, 1912. Вып. 29. С. 63.
122. Синодик по убиенных во брани // Бычкова М.Е. Состав класса феодалов России в XVI в. М., 1986. С. 185.
123. Болтин Б. Записки // Попов А. Изборник славянских и русских статей, внесенных в хронографы русских редакций. М., 1869. С. 339.
124. Царская грамота в Пермь Великую о раскаянии астраханских и терских изменников. 1607 г. // АИ. Т. 2. № 72; Новый летописец // ПСРЛ. М., 1965. Т. 14. С. 71; Смирнов И.И. Восстание Болотникова, 1606—1607. С. 249—253.
125. Смирнов И.И. Восстание Болотникова, 1606—1607. С. 246—250; Строев П. Указ. соч. С. 309.
126. Пирлинг П. Николай де-Мелло, «гишпанския земли» чернец // Русская старина. 1902. Май. С. 311.
127. Там же.
128. Там же.
129. Отписка кн. И.Н. Одоевского казанским воеводам. 1614 г. // АИ. Т. 3. № 33. С. 33; Станиславский А.Л. Гражданская война... С. 78.
130. Пирлинг П. Исторические статьи и заметки. СПб., 1913. С. 67—68.
131. Саввинский И. Историческая записка... С. 118.
132. Там же. С. 37.
133. Ивина Л.И. Крупная вотчина Северо-Восточной Руси. М., 1979. С. 198—199.

МОТИВ «ПРОНЕСЕНИЯ ЧАШИ» В РЕЛИГИОЗНО-ЦЕРКОВНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ БОРИСА ГОДУНОВА 1604—1605 ГГ.

В характеристике последнего периода царствования Бориса Годунова и его наследника в историографии традиционно превалирует «военно-политическая» тема. Описание сражений армии Годунова и ее фактического перехода на сторону Самозванца, борьба «партий» и групп боярства, деятельность оппозиции и ее отдельных представителей, движение «низов» общества, а также другие сюжеты данного тематического ряда заслоняют внутренний мир средневекового человека, постоянно уповающего на Божью помощь во всех критических ситуациях. И если это не находит оправдания относительно характеристики моделей поведения социальных низов, то тем более недопустимо игнорировать проблему религиозности «помазанника Божьего», призванного по сану своему быть образцом в набожности, боголюбии и почитании святыни. Это тем более важно, что кроме личного обращения к Господу, царь имел уникальную возможность поручить свой молитвенный подвиг всей Церкви Русской и даже Вселенской. Стоит ли сомневаться, что в период кризиса власти и государственности обращения царственной особы к Богу и Церкви за чудодейственной, мистической помощью имели особое значение. Данные соображения побудили нас, минуя известные сюжеты политической истории, посмотреть на период войны династии Годуновых с Самозванцем через призму обращения обеих сторон к Богу и Церкви для обретения помощи «сил высних».

Религиозно-церковная деятельность (если позволительно такое трафаретное определение) Бориса Годунова в последний год его жизни первоначально создает впечатление невероятной «изобретательности» и разносторонности форм воздействия на Церковь и ее земные структуры для максимально возможного молитвенного представительства пред Господом. И, как ни

парадоксально, параллельно Годунов, пребывая в постоянном волнении, состоянии неуверенности и даже страха, обращается к «силам дьявольским», пытаясь через ворожей все же узнать исход борьбы, судьбу своей династии. Антиномия сознания (христианского и нехристианского) не есть исключение, а скорее норма для средневековья. При этом единство противоположностей состоит в одинаковом уповании на взеземную силу, способную дать провидение, помощь и защиту. Ясно, что в отличие от обращений к Церкви связь с «ведунами» царю всегда приходилось скрывать. Тем не менее в период войны с Лжедмитрием I обращение Годунова к земной Церкви за помощью и молитвой зачастую также осуществлялось целиком «интимно», ибо шла речь об искуплении личных грехов самодержца. И если летописцы Смуты согласно будут утверждать, что она явилась «Господним попусением грех ради наших», то есть всего народа, всей страны, то Годунов, по-видимому, усматривал причину наваждения Самозванца в своих неправедных деяниях. Однако искреннюю молитву и, наверное, раскаяние, подкрепленные дарами богомольцам, он все же сочетал с запретным плодом жажды знания о будущем. Молилась Церковь, народ, семья и сам царь Борис; гадал же он всегда наедине с «ведунами». Стремление к святости жития и слабость духа буквально раздирали Годунова, мечущегося между Богом и дьяволом и осознававшего всю тяжесть своего положения. Подобными общими рассуждениями мы предваряем конкретику статьи для того, чтобы ясно очертить направление мысли. Все далее изложенное будет лишь фактическим обоснованием сказанного.

По-видимому, придется начать с «запретных тайн» Годунова: его обращение к астрологическим прогнозам имеет давние корни и пристрастия (еще со времен и по примеру Ивана Грозного), оно опережает «церковный образ» царя Бориса. По примеру Ивана Васильевича, имевшего при дворе астрологов-иностранцев (Лензея, Бомелия) и «магические книги» («Замолеева математика» — магия чисел), Годунов еще в 1586 г. приглашал в Москву известного английского математика и астронома Джона Ди, обещая ежегодно платить по 2 тыс. фунтов стерлингов от царя и по 1 тыс. фунтов стерлингов от себя¹. Борис Федорович участвовал в знаменитом гадании «кудесников и

колдунов» (около 60 чел., если верить Дж. Горсею) при дворе Иоанна IV в 1584 г., которые по звездам и солнцу предрекли царю смерть. И хотя Грозный не поверил в это, но предсказание все же сбылось². Возможно, данное обстоятельство («правда гадания») заставило Годунова и самому обратиться к астрологии. Автор «Иного сказания», созданного вскоре после смерти царя Бориса, передавал рассказ о таком гадании, которое предрекло шурина царя Федора: «родился в ту звезду царскую и будешь царь великой России»³. Можно сомневаться в конкретике «астрологических прогнозов», но стремление Годунова к «веданию будущего» неоспоримо подтверждают как русские, так и иностранные источники⁴. Нельзя не отметить, что «мода» на астрологию была распространена в это время по всей Европе, придворные астрологи были чуть ли не обязательной должностью в католических странах⁵. Исследователи связывают это с глобальным чувством неуверенности, страха, потребностью в самоуспокоении⁶. Владимир Соловьев говорил о средневековом мирозерцании как «историческом компромиссе между христианством и язычеством, том двойственном полуязыческом и полухристианском строе понятий и жизни, который сложился и господствовал в средние века как на романо-германском Западе, так и на византийском Востоке». Миф и магия были составной частью средневекового мировосприятия, как и христианская вера.

Астрологические прогнозы и гадания не были большим секретом при дворах западных властителей и вельмож, но в Московском царстве подобные занятия при дворе содержались в тайне и являлись царской прерогативой. Неудивительно поэтому, что царские придворные астрологи были иностранцы (исключая, конечно, случаи обращения царя к местным «ведуньям», слывающим точностью и силой прорицания), поэтому почти все сведения в данной сфере можно почерпнуть главным образом в мемуарах, записках и письмах современников-иностранцев, пребывавших в Москве и имевших соответственные знакомства и доступ ко двору.

Во времена царя Бориса, и особенно под конец его царствования, функцию «астрологов», по-видимому, исполняли медики-иностранцы. Тем не менее современники подчеркивали частое обращение царя к русским «ведуньям». Более того,

сохранилось свидетельство одной из них о гадании в царских палатах. Вновь подчеркнем: в конкретике информации источников можно сомневаться, но сам факт обращения Годунова к «ведовству» бесспорен и зафиксирован независимыми иностранными авторами, русскими сказаниями о Смуте и даже в актовых документах. Проверка приводимой источниками информации на основании астрономических подсчетов позволяет положительно засвидетельствовать ее ценность.

Суеверие и страсть к «ведовству» особенно проявились в последний период царствования Годунова. Собственно, к данному времени относятся почти все упоминания об этом факте в источниках. Польский дипломат писал из Москвы, что царь Борис «полон чар» и без чародейек ничего не предпринимает даже в малом, живет их советом и наукой, их слушает⁷. В частности, он гадал о судьбе династии с московской юрודивой Оленой⁸. «Ведунья» Дарьица спустя сорок лет после смерти Годунова давала показания о ворожбе в его дворце⁹. Современники подчеркивали, что в последний год жизни в связи с появлением и успехами Самозванца Борис стал недоверчив, мнителен и довольно часто обращался к колдунам. Ему даже было предзнаменование на небе, которое астролог представил как дурной признак, просил царя побережься¹⁰. Это произошло, по словам Исаака Массы, в 1604 г., после Троицы, во второе воскресенье в полдень, то есть 10 июня. Н.М. Карамзин говорил о явлении кометы 3 октября 1604 г.¹¹ Но известная Новая звезда (принятая за комету) в созвездии Змееносца хоть и наблюдалась 30 сентября в Праге Бруновским, затем Кеплером, не была видна днем, тем более в полдень. Астроном М.А. Вильев подсчитал, что 10 июня 1604 г. в полдень могла быть видна лишь Венера, яркость и блеск которой в тот день были максимальными (0,502). Именно ее мог видеть астролог Годунова¹².

Борис Годунов, как и Иван Грозный, хорошо осознавал, что «ведовство» и чернокнижие звездочетов запрещено христианством и церковью. И все же, усердно молясь, исповедуясь, делая вклады в монастыри, он пользовался и услугами «приспешников дьявола». Поэтому небезынтересно отметить, что Лжедмитрий I не прибегал к ворожбе и гаданию по звездам. Более того, он ни во что не ставил даже небесные знамения. Летописцы сообщают, что при вступлении его в

Москву поднялась буря и затмилось солнце. Псковская первая летопись говорит о последовавшем полном затмении солнца: «много знамения быша в солнце и в луне и в звездах». Астроном Д. Святский предполагал, что это произошло около 12 октября 1605 г. (наблюдалось в 3 часа 44 минуты дня в Смоленске, фаза — 9)¹³. «Знамения» происходили вроде бы и перед самой смертью Лжедмитрия I. Он ни на что не обращал внимания, ничего не боялся. Эта уверенность и беспечность Самозванца всегда (среди приближенных и среди врагов, среди современников и историков) вызвала недоумение. Современники из его близкого окружения — католики, протестанты и даже православные (включая иерархов — архиепископа Арсения) — подчеркивали постоянство обращения Лжедмитрия I к святыне (Образу Богородицы «Коренной»), Церкви (частые молитвы) и ее служителям, но не к «ведунам»¹⁴.

И все же сравнительные выводы о благочестии Годунова и Самозванца на основании отношения к «ведовству» едва ли уместны. Оба они находились в разных обстоятельствах и «контекстах» (религиозных, социальных, культурных, территориально-бытовых). Самозванец был на виду, он должен был постоянно следовать этикетному образу царского сына и быть одинаково благочестивым в глазах Папы, иезуитов, короля, протестантов-шляхтичей, православного окружения. Осознанно, органично или искусственно Лжедмитрий I олицетворял праведного героя-страдальца, стремившегося с Божьей помощью вернуть «наследие отца». Желал ли он, вопреки церковному запрету, знать свое будущее — неизвестно, ибо Самозванец не имел возможность «проявить» свое желание в походе среди многих «наблюдателей», сообщающих в Рим. Краков. Тоскану, Венецию и, конечно, Москву о каждом его шаге. Правда, после его убийства Василий Шуйский объявил Гришку Отрепьева «ведуном», «чернокнижником» и «колдуном», но это был акт искусственного вывода убитого врага во вне традиции, в антихристианский мир вечного проклятия, акт «мистического запрета» на память, на поддержку и, что для Шуйского было наиболее актуальным, на дальнейшее функционирование образа (появление двойника).

Итак, тревожные предзнаменования будущего Годунов узнал от ведунов уже с первыми вестями о Самозванце (1604

год). Что может дальше сделать человек, пусть даже царь, для предотвращения трагической судьбы? Человек средневековья хорошо осознавал, что ни увеличение войск, ни строительство укреплений, ни большие деньги — ничто материальное в обыденном людском проявлении не может изменить Божественное предначертание. Пред каждым был лишь один вечно актуальный священный пример — моление о чаше Иисуса в саду Гефсиманском (Мф.: 26, 39; Мр.: 14, 36; Лк.: 22, 4).

Первым движением царя Бориса была «скрытая молитва»: «пронеси мимо меня сию чашу». Знаменательно, что Годунов останавливался на этой части формулы, не продолжая Иисусово: «и все же не чего хочу Я, но чего Ты». И, конечно, царь не произносит слов Спасителя из Евангелия от Иоанна: «Не должен ли Я пить ту чашу, что Отец дал Мне?» (Ин.: 18, 11). Мотив «моления о чаше» у Годунова однозначно сводится к молитве о «пронесении чаши».

По традиции царь с просьбой о молитвенном предстоянии за себя и свою семью в первую очередь обращался к Церкви, прославленным ее монастырским святыням. 1604—1605 годы изобилуют данными обращениями — вкладами. Любопытно, что многие из них официально давались по другим поводам, нигде не говорилось об испрошении Божьей помощи в борьбе против Самозванца. Но явные и скрытые цели вкладов и просимых молитв не трудно соотнести весьма прозаичным «рациональным» путем.

Все вклады царя Бориса 1604 г. официально предназначались на поминовение душ усопших венценосцев. Например, 29 мая Годунов передал значительную по тем временам сумму (200 руб.) в Антониево-Сийский монастырь для поминания царя Федора¹⁵. Однако панихиды по Федору Ивановичу служили 7 января на преставление (вклад Годунова 1599 г. — 200 руб.) и 8 июня на рождение (вклад Годунова 1598 г. — 800 руб. в Иосифо-Волоколамский монастырь)¹⁶. В конце мая «доводчики» уже сообщили в Москву о дипломатических успехах Самозванца — поддержке польского короля, папы, магнатов и запорожских казаков. В августе 1604 г. войско Лжедмитрия I было сформировано и под Сокольниками прошло осмотр. Августом датируются вклады царя Бориса по своей покойной сестре, жене Федора Ивановича, царице Ирине (инокине Александре), которая

поминалась 16 апреля (на рождение) и 26 сентября (на преставление)¹⁷. Подобные «срочные» вклады были сделаны Годуновым не только в известные монастыри, как, например, в Новодевичий (образа, сосуды, деньги), но и в захудалые обители: Коряжемский и Брянский (Свенский) монастыри¹⁸. От имени всей семьи Годуновых для старолadoжского Николаевского монастыря был «солянь» колокол (об этом свидетельствовала надпись)¹⁹. Молитвенное обращение царя Бориса к Сергию Радонежскому ознаменовалось в 1605 г. строительством посвященного святому храму в Иоанно-Предтеченском свияжском девичьем монастыре²⁰. Приведенные факты носят явную печать «случайности»: эта случайность не только в датах, но и в самих фактах, ибо они действительно случайно выявлены нами. Но указанные случайности несут положительную информацию: подобных вкладов, естественно, было больше; поминания по Федору и Ирине рассылались не в одночасье, что следовало бы ожидать, а в разное время — и это свидетельство подспудных мотивов поминальных молитв; причины поминания именно указанных лиц объясняются как официальной нормой поминовения венценосных родственников (это не вызывало «других» ассоциаций), так и способом «поиска» заступников (и царь Федор, и царица Ирина слыли благочестием и святостью жития) пред Господом (зять и сестра были весьма привязаны к Борису). Особо подчеркнем прослеживающуюся тенденцию все большего увеличения числа вкладов Годунова в 1604—1605 гг. Указанная тенденция знаменательна сама по себе как одно из подтверждений возрастающей остроты и силы молитвы о «пронесении чаши».

Другим важным подтверждением сказанному и наиболее значимым моментом «моления» было личное паломничество царя Бориса к известным христианским святыням. 24 сентября 1604 г. пристав английского посла Томаса Смита получил приказ не спешить с дипломатической миссией в столицу, ибо царь выехал для молитвы в Троице-Сергиев монастырь и неизвестно сколько времени там пробудет²¹. Эта информация подтверждается записью в разрядах 1604—1605 гг.: «ходил государь царь Борис Федорович с царевичем сыном своим молиться зимою, бояр отпусая против Ростриги»²². Последняя фраза знаменательна, ибо прямо указывает на цель паломничества к Троице. Данная

обитель ассоциировалась с именем известного святого Сергия Радонежского. Обращение к нему за помощью «в рати» давно стало традицией. Легенда о благословении преп. Сергием князя Дмитрия перед Куликовской битвой способствовала формированию представления о «характере» заступничества святого. Таким образом, поездка Годуновых на молитву в Троице-Сергиев монастырь могла преследовать несколько целей: покаяние в грехах и испрошение отпуска; моление за милость к юному сыну и наследнику, неповинному в отцовских прегрешениях; дарование победы над врагом. Трудно установить главные мотивы паломничества Годунова в очень напряженный военно-политический момент. Вспомним также о «комете» и астрологических прогнозах лета-осени 1604 г.²³, которые могли послужить «стимулом» к личному паломничеству и уединенной молитве в знаменитой обители, а не в московских соборах и монастырях. Царь вез с собою богатые дары: сохранился большой воздух из красного штофа и плащаница с надписью о вкладе ее семьей Бориса Годунова в 1604 г. Тогда же царь Борис приказал поместить в киот и новый оклад рублевскую «Троицу», сделать с нее копию; привез 21 праотца для пятого ряда троицкого иконостаса²⁴.

По-видимому, на конец 1604 г. или начало 1605 г. следует отнести и возобновление указаний о всецерковной и всенародной молитве за царя Бориса и его семью. Официальный «романовский» Хронограф 1617 г. единственный содержит текст молитвы, но использует ее для дискредитации Годунова²⁵. Здесь сказано, что Борис Федорович «состави о себе к Богу молитву... еже на трапезах и вечерах за чашами о нем и о его роде Бога молити». В тексте молитвы содержался постулат о помазанничестве Годунова и божественном происхождении его власти, о непоколебимой верности «Божиему слуге великому и благочестивому и Богом снабдивому и на царский престол возведенному и святым елеом помазанному, крепкому хранителю и поборнику святых непорочных христианских веры... содержащему скипетры на всей восточной стране, и на севере, и иных многих стран и государств государю и обладателю». Данная традиционная формула напоминала о сакральном происхождении, Божественном освящении власти царя Бориса, равной природе царствования всех предшественников.

Утверждалась сила и могущество царя российского: «всея вселенная Великия России самодержец единый подсолнечный христианский царь, многих государств государь и обладатель». Эта формула молитвы-заклинания служила своеобразным гарантом против сил зла, напоминала подданным, что восстание против государя равно нарушению Божественного порядка и извечной традиции.

Пожелания, провозглашаемые всем миром православным, были, с одной стороны, традиционны, а с другой — весьма насущны: «о душевном спасении и о телесном здравии, о победе на враги» (эта формула звучит рефреном: «на многие лета здрава были и счастливы и недругом своим страшны»); о достойной чести от христианских и басурманских государей, об их всеобщем послушании царю («с рабским послушанием», а басурмане чтоб «трепетали с боязнию и с великим страхом и сетованием»); о расширении границ царства, «вечной славе и похвале», «чтоб его царская рука высилася и имя его славилось от моря и до моря, и от рек до коней вселенная над всеми недруги его к чести и повышению его царского величества имени»; чтобы наследие его было непрерывно навеки.

Молящиеся должны были и для себя испрашивать у самодержца благодати и милости, «а винным пощады и долготерпения» (возможно, намек на сторонников Самозванца). Но больше всего имели бы попечение о церквях («тихи и немятежны»), дабы «святая бы непорочная вера сияла на вселенной превыше всех, яже под небесем пресветлое солнце, також честь и слава его царского величества высилася превыше всех великих государств на веки веком».

Подробное изложение содержания «молитвы за царя Бориса» преследует цель доказательства одновременно ее аутентичности и недостоверности «романовской» интерпретации. Хронограф 1617 г. представляет молитву Годунова «о себе к Богу» как проявление недопустимой гордыни, которая и погубила самого Бориса и его семью. Общее антигодуновское настроение данного исторического источника известно, оно соответствует оценкам новой династии Романовых, главный представитель которой Филарет (Федор Никитич) был обвинен Годуновым в измене, пострижен и сослан, его судьбу разделила семья и многочисленные родственники (1600—1601 гг.). Интерпретация

Хронографом «молитвы» опровергается самим текстом молитвы, вполне трафаретным. Сущность «молитвы» заключалась не в прославлении и превознесении царя Бориса, а в испрошении Господней благодати на дальнейшие дела и вообще жизнь Годунова и его семьи. Как представляется, на рубеже 1604—1605 гг. была разослана по церквам и властям на местах грамота о царской заздравной молитве, в которой использовалась патриаршая грамота и чин поставления Бориса Годунова на царство 1598 г.²⁶ Не случайно «молитву» в самом начале содержит текст о священнопомазании Бориса Федоровича. Достаточно привести для сравнения слова Патриарха Иова, сказанные в момент возложения на Годунова царского венца: «Да умножит Господь Бог лет царству твоему и полежит на главе твоей венец окамене честнаго и дарует тебе долготу днии, и даст тебе Господь в десницы твоей скифетр царствия. И посадит тебе на престоле правды, и оградит тя всеоружеством святого духа, и утвердит мышцу твою, и покорит тебе вся языки варварския бранем хототящая, и всеет Господь в сердца твоем страх свои еже к послушным милостивное, и соблюдет тя Господь в непорочней христианстей вере, и покажет тя опасна хранителя святых своя соборные церкви веления их да судиши люди твоя правдою, и нищих соудом истинным. Да возсияет во внем твоих правда и множеством мира. Да в тихости твоей тихо и безмольвно житие поживем во всяком благочестии и чистоте. Да zde добре и благоугодно поживеши и наследник будеши и богоноснаго царствия со всеми святыми православными цари»²⁷.

Если из речи Патриарха использованы были главные мотивы и идеи, то из его окружных грамот, разосланных 15 марта 1598 г. и содержащих тексты молитв за нового царя и его семью, использовались словесные формулы, фразы и целые значительные отрывки²⁸.

Таким образом, «молитва» 1604—1605 гг. не выпадает, а вписывается в контекст традиции, и в понимании Годунова должна была усилить и значительно расширить масштабы обращения к Богу о помощи и покровительстве царю. Иконографически идея божественной благодати над царской особой Бориса Федоровича была воплощена в его монетах, что также соответствовало традиции²⁹. Приведенный фактографический ряд собственно исчерпывает известную нам

конкретную информацию относительно обращения Годунова к вземным силам за провидением, помощью, с покаянием и молитвенной надеждой. Несомненно, все надежды возлагались царем на Бога — Его всепрощение и милосердие. Лишь неуверенность в достижении цели посредством Господнего благоволения заставляли царя Бориса обращаться к «ведуньям». И чем более он получал неутешительных предсказаний, тем с большим усердием молился сам, просил молиться монашескую братию, святых отцов и весь народ православный.

Сфера трансцендентного была наиболее сокровенной во всей сознательной деятельности Годунова в последний год жизни. Ее исследование, естественно, крайне затруднено слабостью отражения религиозной мысли и сознания в источниках. Все это предопределяет почти полную гипотетичность выше приведенных интерпретаций и заключений.

Другие же аспекты церковно-религиозной деятельности царя Бориса, касающиеся земной Церкви и ее служителей более адекватно отражены в источниках, что упрощает их описание и анализ.

Первые военные успехи Самозванца, переход на его сторону многих россиян, слухи, постоянно муссируемые по всей стране и даже при дворе, показали Годунову, что «социальная почва» (поддержка подданных) уходит у него из-под ног. Это обусловило обращение царя Бориса к авторитету Церкви как «властительницы масс». Ставка была поставлена на церковную (с точки зрения православия) дискредитацию Самозванца. От лица Церкви выступил Патриарх Иов с требованием анафематствования «росстриги» и молитвы за победу Годунова. Грамоты Патриарха были разосланы по всему государству, о чем свидетельствует, например, указ архимандриту сольвычегодского Введенского монастыря разослать копии патриарших грамот по всему уезду игуменам и священникам³⁰. В патриарших посланиях излагалась история Григория Отрепьева и показания монахов — свидетелей его пребывания в Киеве, у Острожских, Вишневецких и запорожцев. Патриарх утверждал, будто свидетелей — монахов Пимена, Венедикта, Степана-конника «по государеву цареву указу перед святейшим Иевом патриархом ... на освященном соборе спрашивали». Все это должно было создать эффект достоверности информации: перед

Патриархом и собором ложь немыслима. Кроме утверждения о ложности «царя Димитрия», патриаршие грамоты содержали еще несколько важных положений, которые явно свидетельствовали о слабости веры в доказательность самозванства Лжедмитрия I. Авторы текста грамот должны были учитывать тот факт, что на сторону Самозванца переходит все больше и больше россиян. Поэтому вторым важным положением грамот было утверждение, будто Лжедмитрий I собирается ввести католицизм и одновременно протестантизм (Костелы латинские и алюторские учинит), что обещал полякам и королю. Обвинение в «латинстве» было старым приемом расправы с идейным противником и должно было отвернуть православных от поддержки «паписта». Наконец, третьим аргументом было весьма любопытное обращение к сравнительному методу факта смерти царевича Дмитрия в 1591 г. и текста Апокалипсиса. Призывая в свидетели самого Бога, Патриарх вопрошал: «Статочное ли то дело, что князю Дмитрию из мертвых воскресните прежде общего воскресения и страшного суда владыки Христа Бога нашего воскресения?» Таким образом, грамота Патриарха «наслаивала» тройную «отрицательную» аргументацию: Самозванец не спасенный сын Грозного, не истинный христианин, не чудодейно воскресший. В двух первых постулатах предлагались четкие вторые «положительные» определения: Григорий Отрепьев, еретик. Третий тезис содержал негативный ответ о невозможности «индивидуального воскресения» до Страшного суда. В целом соотношения человеческого, церковного и божественного представлялось решительно против Самозванца. Рефреном этому звучал заключительный призыв Патриарха «стояти храбрьски и мужьски» за веру, церковь и святые иконы. Первосвященник предавал проклятию всех перебежчиков и изменников³¹.

Следуя указу Патриарха, епископы и священнослужители по всей России начали провозглашение анафемы Самозванцу. Например, Новгородский митрополит Исидор в январе 1605 г. писал в Соловецкий монастырь, что в Новгороде Отрепьева уже проклинали «и впредь проклинати повелеваем». Владыка пересказывал грамоту Патриарха, упомянув, что она послана «по приказу государя царя и великого князя Бориса Федоровича всея Руси». Предлагалось «того изменника Гришку Отрепьева

проклятии соборне всенародно, и впредь бы проклинали, да советников его и приемников, которые его принимали и научили, да и ныне способствуют и поборают по нем и повелевают святые Божия церкви разоряти, веру попрасти, христианскую кровь проливали, да и государевых изменников, которые города здавали и ему Гришке повинуются. Да будет оне прокляты в сем веце и в будущем». Кроме того, соловецкая братия должна была молить о победе праведного царского воинства, о возвращении сданных изменниками городов, об избавлении от нашествия иноплеменных и от «межусобных брани»³².

Авторитет Патриарха Иова был использован Годуновым и во внешнеполитических акциях. Довольно странным выглядит обращение православного святителя к королю-католику и сенату Речи Посполитой, посланное с А.Д. Бунаковым³³. Подобное обращение было из ряда вон выходящим, не было ничем оправданным и свидетельствовало только о большом желании Годунова всеми средствами (включая голос главы Церкви) убедить Сигизмунда III отказаться от поддержки Самозванца. По-видимому, грамоты Иова были направлены также влиятельным польским вельможам. В Посольском архиве хранились ответы Патриарху от К. Хоткевича, А. Сапеги и др.³⁴ Специальный гонец (А. Пальчиков) был послан с письмом от Патриарха к православному украинскому магнату кн. Василию-Константину Острожскому с описанием злодеяний Гришки Отрепьева и просьбой, «поймав» его, прислать в Москву³⁵. Обращение Иова к Острожскому, по-видимому, имело под собой достаточно реальную почву прежних церковных связей и неформального общения. Так, еще 3 мая 1604 г. кн. К. Острожский послал с Ольбрехтом Заблоцким грамоту к Патриарху Иову с просьбой оказать помощь в ликвидации унии. Между прочим, в этом послании явно звучал отголосок идеи «Москва — третий Рим»: «Как преж сего Царьград был престол цесарей христианских церкви восточная, так патриархи тамошние были пастырие и поборники истинныя православныя христианские веры Христовы... а в то место Господь Бог ... на востоце и на полунощи изволил великому и славному царству быти». Главную надежду князь возлагал на царя Бориса Федоровича («и о нем вся надежда»), его сына Федора и Патриарха. Об Иове сказано

было буквально следующее: «Якоже есть един столп еси и стена, на котором столпе и стене основание святыя христианские церкви Христа святителя нашего непоколебимые крепкие». Острожский просил Патриарха «промышляти яко добрый пастырь» о стаде, «которых отогнали волкохищные пастыри»: усюветить унианских епископов (а они помощи себе «ниотколе не обретают для гонителства от неверных»), послать богословов для диспутов и принять в лоно православия митрополита Киевского и владык («и ныне хотят обратитя и пути себе ищут, как бы им опять приступити к православной вере христианской»³⁶). Ответы Патриарха и царя на данное послание сегодня не известны, однако дружественные контакты с Острожским продолжались и далее. Князь послал Иову «в почесть» хрустальный крест с дарственной надписью³⁷, но «поймать» Самозванца уже не мог: последний давно находился у других покровителей. «Нулевой» результат патриарших обращений к королю и влиятельным лицам Речи Посполитой крайне возмутил Годунова. В послании к императору Рудольфу II (ноябрь 1604 г.) он с негодованием писал, что король, польские сановники и кн. Острожский не уважили просьбы русского первосвященника и не прислали к нему сбежавшего монаха³⁸. Последняя фраза объясняет формальную сторону патриарших обращений: о поимке и препровождении в Москву монаха-беглеца мог ходатайствовать глава Церкви, а не государства. Неизвестно, по незнанию ли западных традиций (церковных, политических, дипломатических) и широты поставленного «дела Самозванца» за рубежом, или по каким другим причинам Годунов надеялся на успех «патриаршей акции». Подчеркнем, что это было не только его личное убеждение, но и мнение Освященного собора. В 1606 г., уже при Василии Шуйском, русские архиереи упрекали «возлюбленного сына» кн. В. Острожского в неуважении к просьбе Иова, на которую он не ответил «неведомо каким обычаи», чем приравнял себя к польским сенаторам, «арцыбискуном и бискупом», вместо ответа задержавшим посланника А. Бунакова³⁹.

Авторитет Патриарха Иова для дискредитации Самозванца не возымел надлежащего действия не только за рубежом, но и в России. Вместе с главным угличским следователем кн. В.И. Шуйским Иов свидетельствовал перед москвичами о смерти

царевича Дмитрия в Угличе и самозванстве еретика Гришки Отрепьева. Однако это произвело обратное действие: «Люди же о сем никак никому же веры не яша: ни святейшему Патриарху, ни князю Шуйскому. Глаголаше друг ко другу: то де по начинанию Борисову и бояся его глаголют сия»⁴⁰.

В этой связи немалое удивление у современников вызвала еще одна акция, проведенная Церковью и призванная низвергнуть из умов россиян «пошесть Самозванцу». По словам Хронографа 1617 г., Годунов велел «велегласно всегда в Собороной церкви вечную память кликати» царевичу Дмитрию⁴¹. Данный факт действительно имел место: по-видимому, именно тогда имя царевича было внесено в Софийский служебник начала XVII в.⁴² Но был ли инициатором этой акции один Годунов, для которого она фактически означала признание ложности официальной версии о самоубийстве мальчика? По-видимому, инициатором данной «акции» скорее следует признать Патриарха Иова. Погодинский летописец XVII в. представляет это именно так: Патриарх «на Москве в соборной церкви Успения пресвятыя Богородицы велегласно вечную память пети царевичю Димитрию, и тако ничтоже успе»⁴³. Показательным есть то, что в Москве поминали царевича только в Успенском патриаршем Соборе, где покоились честные останки московских первосвятителей. Данное поминовение, по-видимому, не нашло широкого распространения (в случае царской воли одним собором это не ограничилось бы). Подобное экстраординарное решение, кажется, стоило, даже в данном единичном случае патриаршей службы (собственно, по канону это было предстательством всей Церкви), немалых моральных усилий Годунову. С 1691 г. имя младшего сына Грозного не упоминалось в официальных документах. Его провозглашение на ектениях было запрещено (кроме Уличского удела) еще до смерти мальчика, а после его гибели — нигде не могли помянуть как «самоубийцу». В народе о царевиче говорили шепотом, обвиняя в его смерти Годунова. Табу на само имя царевича стало устоявшейся нормой и для царя Бориса, его единоличная реабилитация без согласия (а по нашему мнению, инициативы) церковных властей была исключена по всем соображениям. Официальное поминание в главном Успенском соборе «незаконного» сына Грозного от седьмой жены наравне с

прямыми законными наследниками, признанного самоубийцу, поранившего себя в горло в припадке эпилепсии, можно считать последним отчаянным шагом Годунова. В нем использовалась таинственная благодать Церкви, сакральная сфера, свидетельство именованное Божиим о пребывании царевича Дмитрия в «царстве мертвых». Но москвичи вновь усмотрели в этом очередную «уловку», изумленно рассуждая о поминании живого. Налицо проявилась дихотомия интерпретации новшества: царевич не самоубийца, значит, он был убит — убит был не царевич, а другой ребенок, Димитрий спасся и идет на Москву. Отсутствие «эффекта» в акции поминания царевича предполагало, как нам представляется, возможное развитие сюжета — перенесение останков мальчика из Углича. Однако на это Годунов не решился (или не успел осуществить), но предпринял Василий Шуйский летом 1606 г. Отметим, кстати, что и эта акция не принесла успеха. «Цепную реакцию» «димитриады» невозможно было остановить символическими церемониями даже сакрального характера, ведь их инициаторы не имели доверия и были скомпрометированы в глазах общественного сознания. Во всех этих акциях действовал обратный эффект: делаемое для дискредитации самозванцев заканчивалось дискредитацией самой акции и ее инициаторов.

«Великая жертва» Годунова и смелый шаг Патриарха Иова себя совершенно не оправдали, породив новую волну злословий и очернений царя. Хронограф 1617 г. утверждал, что царь Борис «за сия глаголы языки реза, иных же многими разными муками смерти проеда, и никако от людей глагола сия и чаяния отъят не во зможе»⁴⁴. Вряд ли казни носили столь массовые размеры и осуществлялись всенародно. Остальные авторы Смутной поры, как и царский архив (описи 1614 и 1626 гг.), молчат о подобных акциях.

Безуспешно применяя разные рычаги духовного влияния Церкви на российскую паству, царь Борис вынужден был использовать и ее физическую силу. Совместно с Патриархом Иовом и Освященным собором Годунов принял решение: монастырские слуги и дети боярские (владычные, митрополичие, патриаршие) «колико их есть годных, вскоре собрався со всяким поспешением со оружием и запасы идут в Калугу к боярам нашим и воеводам князю Федору Ивановичу

Мстиславскому с товарищи, а останутся токмо престарелые и немощные». Всем ослушникам приговор грозил царским «тяжким гневом и казнью». Данное решение подкреплялось историческими прецедентами. В частности, указывалось, что ранее не только слуги, «но сами старцы, священны и дияконы в нашествие нечестивых множицею на войну изхождаху, крепче вооружахуся, храбро борющесе за святую православную веру и за вся христианн, не щадя кровь свою проливаху», «мы же сего не восхотехом, да не опустеют храмы божие». Обращение за «физической помощью» церковных слуг объяснялось оскудением войска: одни перешли к Самозванцу, другие разошлись по домам и многие люди просто не желают пещься «о гибели царства и о Святой Церкви»⁴⁵.

Сохранившаяся роспись войска позволяет судить о численности посланных в полки монастырских слуг и детей боярских (владычных, митрополичих, патриарших): **в Большом полку** — патриарших детей боярских и монастырских служек — 329 чел.; **в Передовом полку** — Тверского архиепископа детей боярских — 38, монастырских служек (из 34 монастырей Клина, Твери, Смарицы, Волока, Звенигорода, Можайска, Малого Ярославца, Мещерска, Мосальска, Серпухова, Тулы, Алексина, Перемышля) — 187 чел.; **в полку Правой руки** — Ростовского митрополита детей боярских — 54, монастырских служек (из 26 монастырей Ростова, Ярославля, Костромы, Любима, Галича) — 242 чел.; **в полкулевой руки** — Коломенского архиепископа детей боярских — 11, монастырских слуг (из 11 монастырей Хутины, Коломны, Каширы, Рязани) — 71 чел.; **в Сторожевом полку** — Вологодского архиепископа детей боярских — 20, монастырских слуг (из 30 монастырей Пошехонья, Белозера, Вологды, Дмитрова, Кашина, Углича, Бежецкого Верх) — 163 чел.⁴⁶

Из десяти 1604 г., по которой выплачивалось денежное жалование, наделялись поместьями детям боярским Рязанского архиепископа, известно, что и этот иерарх направил своих слуг в войско Годунова⁴⁷. Один Кирилло-Белозерский монастырь отправил к Москве на конях и водным путем 101 человека слуг монастырских⁴⁸.

А духовенство северских монастырей принимало непосредственное участие в военных действиях против

Самозванца. Награждая мужественных защитников Новгорода-Северского, Борис Годунов велел «пожаловать» монаха новгород-северского Спасского монастыря Ферапонта за то, что «из пушек по литовским людям стрелял». Золотую денгю получил также слепой старец Василий, который «ходил к литовским людям в полки» для разведки. Были пожалованы рождественский поп Власий, троицкий игумен Тихон, афанасьевский поп Михаил, никольский поп Богдан и дьякон Василий, пречистенский поп Иван, никольский пономарь Сенька Клисов⁴⁹.

У монастырей потребовали также лошадей и денег для военных нужд. В Кирилло-Белозерском монастыре, например, взяли «к Москве для Сиверские службы сто лошадей монастырских под стрельцов... и те лошади в монастырь назад не отданы»⁵⁰. 24 августа 1605 г. игумен Сильвестр и казначей выдали также 975 руб. и 4 алт. «для сиверские службы» Бориса Годунова (они пошли на закупку лошадей в Москве и запасов в полки для слуг)⁵¹.

Даже духовные посольства за милостыней в Москву из Ближнего Востока и от южных славян дьяки Посольского приказа пытались использовать как осведомителей о делах Лжедмитрия I в Польше. Так, узнав, что амиклонские архиепископы Феодосий и Григорий в конце августа 1603 г. проезжали через Острог, где жили 2 месяца у воеводы В.-К. К. Острожского, затем 10 недель обитали в Киево-Печерском монастыре, то есть местах недавнего пребывания Григория Отрепьева, дьяки дотошно расспрашивали их о слухах и происшествиях (в мае 1604 г.)⁵². Чтобы сделать греков более словоохотливыми, царь Борис не скупился на деньги (24 января 1604 г. греки были пожалованы «для имянин» дочери Годунова Ксении)⁵³. Получивший этот дар посланец Иерусалимского патриарха архимандрит Феофан подробно рассказал, как в Остроге он слышал «от литовских людей», что мимо проехал из Брачина кн. А. Вишневецкий с ложным царевичем в свое имение, но к воеводе киевскому князь не заехал. Из Вишневца они готовились отправиться к королю⁵⁴. Тем же, кто не хотел сообщать что-либо о Самозванце, вообще отказывали в пропуске через границу. Так, Тырновский митрополит Дионисий со свитой был задержан на пути к Чернигову 19 октября 1603 г. В расспросе

на пограничном рубеже он сказал, что «про вора про Гришку Растригу не слышал». Слова митрополита подтвердили другие члены посольства. Их держали на границе почти два месяца. Не помогли даже заверения Дионисия, что он едет с «тайным делом» к Годунову от австрийского императора. Наконец, удовлетворяя требования русских, митрополит поведал то, что знал о Лжедмитрии I. Он сказал, что Самозванца «король и паны поймали и сидит окован и книги де еретическия у него выняли». Слова Дионисия дополнил старец Ксенофонт, который слышал от подстаросты Любчевского Т. Цебровского, будто король сердит на кн. А. Вишневецкого, поддерживающего Самозванца. Сигизмунд III хотел даже послать Лжедмитрия I царю Борису в оковах. Он велел отправить всех казаков «за пороги», чтобы они не стали на сторону Самозванца и не нарушили мир с Московией⁵⁵.

В действительности обстановка в Речи Посполитой и позиция короля не была столь благоприятна к Годунову. Но сведения посольства Дионисия заинтересовали царя, и задержанных сразу пропустили в Москву. Правда, для проверки было направлено послание кн. Василию Острожскому, чтобы получить дополнительные сведения о личности митрополита Дионисия⁵⁶. Опасения посольских дьяков были не беспочвенны. Во время переговоров с Дионисием были раскрыты тайные осведомители Вишневецких греки Константин и Кунал, приехавшие с митрополитом Пелагонским Иеремиею. Они ложно назвали себя племянниками митрополита и обвинили кн. М.Ф. Кашина в присвоении их ценного креста. В действительности, как выяснилось, это были слуги Каменецкого, свояка А. Вишневецкого⁵⁷.

Все выше изложенное позволяет заключить, что только в этом довольно прозаическом и совершенно не присущем Церкви и ее слугам (участие в военных акциях с оружием в руках и разведка в стане неприятеля) поприще был получен наибольший видимый эффект для Годунова. Не есть странным такое «совмещение» в действиях царя сакрального и «потребительского» отношения к Церкви: данная амбивалентность традиционна для сознания средневекового человека на всех социально-иерархических уровнях как на Западе, так и на Востоке христианского мира. Именно так

поступали предшественники Годунова на русском престоле, а также те, кто правил после него.

Тем не менее, в отличие от Запада, на Руси Церковь в лице духовенства была единственной социальной силой, которая всегда поддерживала монарха. В последний год правления царя Бориса эта традиция нашла полное подтверждение: только церковнослужители остались верными ему до конца.

Хотя среди русского духовенства тоже было несколько случаев выступления против Годунова и пропаганды посланий Лжедмитрия I, например, воевода угличский в отписке Годуновым 5 мая 1605 г. сообщал о распространении Воскресенским черным попом Антонием слухов о скором приходе к Москве нового царя⁵⁸. Еще в феврале 1605 г. среди жителей Смоленска егорьевский дьякон Андрей говорил, «что комаричане государю изменили» и смуты среди посадских начинаются. По приказу царя дьякона велено было пытаться, «сняв скуфью и огнем жечь»⁵⁹. Как представляется, подобные же действия стали причиной политической ссылки старцев Псково-Печерского монастыря Еуфимия Вязмитина и Сергея Дубинина, а также крылошанина этого же монастыря Евтихия в Сибирь на Верхотурье (16 сентября 1604 г. Евтихий по дороге сбежал⁶⁰). Братия Псково-Печерского монастыря и ранее отмечалась оппозиционными настроениями к московским властям и царю. Слухи о Лжедмитрии I, как видим, были восприняты в монастыре сочувственно. Позже, по-видимому, именно Самозванец в 1605 г. возвел в сан архимандрита настоятеля печерского Иоакима в награду за оказанную когда-то поддержку и сочувствие монастырской братии⁶¹.

В 1603 г. поступил извет на старца Иева, строителя ветлужского Троицкого монастыря, от Якушки Рязанцева. Возможно, дело касалось царских тайн, в частности Самозванца, ибо извет попал прямо в Посольский приказ⁶².

В это же время в околицах Новодевичьего монастыря сбежал сосланный в Кирилло-Белозерскую обитель, ученик Леванида Тертева старец Данило, в прошлом донской казак. Он возмущал народ и «похвалялся воровством на Кириллов». Игумен Иосиф был очень обеспокоен этими угрозами и разгулом «разбойников» по дорогам возле обители, о чем жаловался Борису Годунову. Царь приказал немедленно пресечь «разбой» и покарать

виновных⁶³.

В 1604 г. бесследно сходит со сцены политической борьбы игумен Московского Богоявленского монастыря Иов⁶⁴.

Отзвуки придворных интриг коснулись и монахинь знаменитого в судьбе Годуновых Новодевичьего монастыря. Отсюда в 1596 г. Борис был препровожден на престол; здесь подвизалась и провела свои последние дни сестра Годунова царица-инокиня Александра и некоторое время пребывала его несчастная дочь Ксения (инокиня Ольга). Вместе с тем в монастырь заточали жен, дочерей и родственниц врагов царя, политических противников Годунова. Сами они не могли быть чем-либо опасными для Бориса. В начале XVII в. роль русских женщин в политических интригах была еще мизерной. Но положение новодевичьих монахинь стало барометром взаимоотношений царя с их мужской родней. Так, в 1604 г. В.Б. Сукин и И. Тимофеев раздавали в монастыре царское жалование: сначала отдельно боярыням и княгиням (Мещерским, Шереметевой, А. Пронской, Ростовской, Плещеевой, Шестовой и др.), но в деньгах было отказано нескольким монахиням из знатных или довольно известных родов. Среди них двум Вельяминовым (хотя они были родственниками Годуновых), кн. Е. Пронской, У. Клешиной, А. Писемской, Е. Замыцкой и др.⁶⁵ Это было явным свидетельством царской опалы на их родственников. Жалование не было выдано 9 монахиням. Неизвестно, как они восприняли подобную немилость. Возможно, некоторые из инокинь тайно разделяли убеждения своих отцов, мужей и братьев. Во всяком случае, столь большая группа опальных монахинь не могла не стать своеобразным центром недовольства Годуновыми в Новодевичьем монастыре. Хотя они и не могли как-либо помешать или навредить царю Борису.

В мае 1605 г., уже после смерти Годунова, его жена и сын приказывали властям Кирилло-Белозерского монастыря содержать «в рядовых старцах» Леонида Ширшова⁶⁶. Недалеко от Кириллова в Николо-Выксинской обители ждала в это время своего часа сосланная Б. Годуновым мать настоящего царевича Дмитрия — инокиня Марфа Нагая.

Но все эти примеры являются исключениями. Отдельные представители провинциального духовенства и бесправные

постриженники — политические ссыльные не определяли общей линии Церкви. Высшие церковные иерархи, подавляющая часть монастырской братии и провинциального духовенства были одной из самых надежных опор Годунова. Именно поэтому Самозванец не надеялся на помощь духовенства. Хотя его польские протекторы считали иначе.

В письме неизвестного (возможно кто-то из Радзивиллов) королю Сигизмунду III от 16 апреля 1604 г. подавался интересный совет. Автор считал, что хорошо было бы, если б царевич Дмитрий разослал свои универсалы в Россию, в частности с обращением к духовенству и монахам, среди которых сам он ранее находился. Его предшественники уничтожили многих из отцов церкви. Духовенство могло бы собраться в Смоленске и помочь его захватить, как ранее, например, «попы сдали Псков»⁶⁷. Такой план был явной утопией. Большие денежные вклады, подарки, земельные пожалования, учреждение патриаршества и митрополичих кафедр, чему в свое время усердно помог правитель государства, поддержка Иова способствовали тому, что церковь решительно защищала царя Бориса и его семью. Это понимал и Лжедмитрий I.

Во время подготовки похода на Москву, рассылая свои «прелестные грамоты», он обращался к разным слоям русского общества, рассыпая обещания будущих поблажек (боярам, дворянам, купечеству, служилым людям), среди них не было названо духовенство, впрочем, как и крестьяне⁶⁸. Самозванец особо не рассчитывал на поддержку служителей церкви, в преданности верховных иерархов которых Борису Годунову он убедился еще во время пребывания в России в чернеческом платье⁶⁹.

Решительные перемены в позиции духовенства произошли уже после потрясшей страну трагической чреды событий: смерть Бориса Годунова (13 апреля 1605 г.), переход на сторону Самозванца царской армии (7—9 мая под Кромами), триумфальное шествие Лжедмитрия I к Москве, прибытие в его лагерь Рязанского архиепископа грека Игнатия. Все это в глазах современников было свидетельством рока, Божьей кары на Годунова и его род. Иерархи церкви и священнослужители пребывали в ожидании завершения Господнего приговора и определения победителя. Призывы Патриарха целовать крест

сыну Бориса Федору Годунову не возымели должного действия. Неизвестно поэтому, за кого же молились в церквях России в период кратковременного правления Федора и его матери Марьи Григорьевны. С приближением Самозванца к Москве в его победе уже никто не сомневался. Церковь также пребывала в ожидании нового царя. Последний оплот Годуновых воспринял новую власть после того, как воспринял его «мир», ибо «всякая власть от Бога» — либо во славу, либо для испытания.

Верным Годуновым остался среди всей российской иерархии один Патриарх Иов. Перед «всем миром» в Москве он клялся, что царевич Дмитрий умер, а «рострига» назвался его именем самочинно⁷⁰. Даже в последний час, когда 1 июня 1605 г. под влиянием «прелестных грамот» Самозванца против Годуновых восстали обитатели подмосковного села Красного и сами москвичи, святитель пытался предотвратить крах Годуновых: «со слезами моляше, укрепляя их, и ничто же успеваше»⁷¹.

Патриарх Иов был низведен со святительского престола еще до прибытия Лжедмитрия I в Москву. Эту акцию совершили кн. В.В. Голицын, В.М. Масальский, дьяк Б. Сутупов и П.Ф. Басманов⁷². Она символизировала непризнание благодатности церковного благословения над Годуновыми, олицетворявшегося в персоне главы Церкви. «Приносимый в жертву» при помощи специального «обряда» низложения Патриарх Иов, таким образом, должен был принять на себя весь груз прегрешений и этим очистить церковное тело пред новым царем.

В свете вышесказанного обстоятельства низвержение Иова приобретает значение некоего ритуала «очищения от скверны». Совершенно неслучайно он происходил «на людях», а не ограничился простым удалением первосвятителя. Акт низложения происходил по определенному «античину» в Успенском соборе. Достаточно пространно описан он в «Новом летописце» и «Латухинской степенной книге»: Иов снял панагию, положил ее перед образом Богородицы, прочитал прощальную молитву, затем был разоблачен (сняты святительские ризы), «положиша на него черное платье и выведоше его из соборной церкви и посадише его в телегу и сдлаша в Старицу на обещание в монастырь прочимые Богородицы»⁷³. В памяти многих очевидцев-горожан вся церемония низложения конвергировалась в акт

превращения святителя в грешника: «патриарха Иова ухватиша во всем святительском сану начинающе божественную литургию и понесоша из церкви, влачим бы позорно, аки злодей»⁷⁴. Собственно, именно в этом, по-видимому, состояла соль «церемонии»: Патриарх, поставленный при Годунове — ложный святитель, его благословение рода Годуновых — ложное благословение, его святительская деятельность — соблазн Церкви; но возведенный на Патриаршество по чину церковному, он и низводится по «античину» и предается всенародному глумлению за «глумление» над святыней первосвященства при «неправедном» царе, поглумившемся над святостью и богоданностью царского рода. Из Церкви, таким образом, удалялась неправедная «годуновская», ложная святость. В этой связи следует интерпретировать и кощунственный на первый взгляд факт грубого бесияинства в Успенском соборе, прервания патриаршей литургии, выведение Иова из святого алтаря, надругательство над священной реликвией — плащаницей. В понимании совершителей акта низложения все это было не осквернением святыни, а очищением святого места от ложного первосвященника и всего связанного с его личностью, а также низверженной дворянской семьей Годуновых, дерзнувших на престол богоданной династии Рюриковичей. Характерным является факт активного участия в событиях уже вне собора жителей Москвы. Они восприняли акт низложения Патриарха как низведение его самого и его собственности из-за черты полной недосыгаемости во вне, как лишение Иова охраны церковной и светской власти, превращение его в «изгоя». В целом ряде источников, включая житие Иова (1652 г), описывается «второй акт» (светский) низложения Патриарха, происходивший у Лобного места на Красной площади с участием москвичей, которые избивали и ругали Иова, а затем разграбили его подворье⁷⁵.

Интересной представляется также оценка самим Иовом происшедшего. В оглашенной от его имени в 1607 г. грамоте весь акт низложения представлен как святотатство, что специально подчеркивалось описанием осквернения плащаницы (то есть не только неугодной личности Патриарха, но и христианской святыни): «И святую соборную и апостольскую церковь Пречистыя Богородицы опозориша: множество народа

царствующаго града Москвы внидоша во святую соборную церковь, со оружием и дреколием, во время святого и божественного пения, и не дав совершити божественныя литургии, и внидоша во святой олтарь, и меня Иева патриарха из олтаря (выведа) и во церкви и по площади таская, позориша многими позоры, и в царских полатах подобие Христова телеси и Пречистыя Богородицы и Архангелов, иже уготовлено было на господню плащаницу под золотые образы, и то вражиею ненавистию раздробиша и, на копыя и на рогатины встыкая, по граду и по торжищу носяху, позорующе, забыв страх Божий»⁷⁶. Главный акцент Иов сделал на осквернении святыни, тогда как действие низвержения предполагало уничтожение «осквернителя святыни» — самого Иова. Обе интерпретации в конкретный момент имели поддержку властей и соответствующее восприятие участниками событий. При Шуйском, когда престарелый и почти слепой Иов в пространной и эмоциональной речи излагал пережитую сцену в том же Успенском соборе, все присутствующие калялись и коленопреклоненно молили о прощении и отпущении грехов. Но в момент низвержения Иова организаторы акта вкладывали в него совершенно иной смысл, который в какой-то степени был воспринят присутствующими, принявшими активное или пассивное участие в действе⁷⁷.

Попрание плащаницы было составной частью идеи «десакрализации» всего «годуновского». Напомним слова Иова, что плащаница была найдена и разодрана в «царских полатах». Эта плащаница с изображением Христа, Богоматери, двенадцати апостолов, Иосифа и Никодима была изготовлена златошвеями по велению Годунова. Как свидетельствовал архиепископ Арсений Елассонский, на изображение каждой фигуры ушло 200 литров золота⁷⁸. Совершенно очевидно, что в глазах восставших и сторонников Самозванца плащаница не являлась святыней; созданная неправедным царем, она являлась частью антимира, которым Годунов при помощи Патриарха Иова «осквернял» чистоту церкви.

Завершением всего действия было официальное проклятие низложенного Иова. Очевидец происшествий голландский купец Исаак Масса сообщал, что Самозванец «повелел его проклясть перед всем народом, называя его Иудою и обвиняя в том, что

он был виновником предательств Бориса»⁷⁹.

Подчеркнем, что в отличие от низведения митрополитов Даниила, Иоасафа, Филиппа Колычева, Дионисия, архиепископов Варлаама, Пимена и Леонида, Рязанского епископа Филофея, которых лишал сана самодержец, Иов был низложен группой боярско-княжеской знати и москвичами. Данный акт имел значение символического отмежевания от всего связанного с Годуновым и «очищения» церковной совести и религиозного сознания от «скверны» преступной деятельности лжецаря и потакающего ему Патриарха.

Лишь после низвержения Самозванца и особенно в конце Смуты, ретроспективно обзвывая бурные события прошлого, авторы многочисленных сочинений оценили акт низвержения Иова как страдание (мученичество) за Веру, Церковь и Правду, ибо он один не поддавался соблазну дьявольскому, не покорился «расстриге». «И тако святейший патриарх Иов от престола своего святительского, правды ради изгнан бысть, множицею бо он народ утвержаше, но никтоже его послуша, и словесем того не внимаху, ослепи бо все злоса их, и не восхотеша разумети истинны» — резюмировал автор «Латухинской степенной книги»⁸⁰.

В момент же низложения Иов оставался один — все отступились как от Годуновых, так и от него. Нам известно лишь несколько глухих упоминаний о ссылках духовных лиц, по-видимому, близких к низложенному Патриарху. В мемуарах архиепископа Арсения Елассонского, который в 1605 г. был настоятелем кремлевского Архангельского собора, говорится, что вслед за Иовом опале подверглись архимандрит Чудова монастыря Варлаам и игумен Андроникова монастыря Василий⁸¹. Другие источники, в том числе «Повесть», приписываемая кн. И.М. Катыреву-Ростовскому, содержат общие сведения, что одновременно с Патриархом попали в опалу «мних(и) многи(е) пречистыя обители Архангела Михаила». «Повесть» объясняла это тем, что «понеже знаем ими бывает и самим патриархом Иовом, понеже поставлен бысть от него в диаконский чин»⁸². Данная информация, в частности сообщение Арсения Елассонского, подтверждается описью Посольского приказа 1606 г., в которой значится дело о ссылке архимандритов Чудовского Варлаама и Андроньевского Василия⁸³. Приблизительно в это

же время из московского Богоявленского монастыря исчез игумен Иов⁸⁴. Все это косвенно подтверждает также слух, зафиксированный И. Массой, будто некоторые монахи в Кремле узнали в Самозванце Григория Отрепьева и на другой же день были тайно умертвлены и брошены в реку»⁸⁵. Даже шведские резиденты уведомляли короля, что «в начале своего царствования Дмитрий велел казнить и лишить жизни нескольких православных монахов»⁸⁶. Сведения о казнях иноков не подтверждаются русскими источниками и не были задействованы в агитационной компании Василия Шуйского, поэтому они могут быть отнесены к разряду слухов. Ссылки же двух архимандритов, игумена и некоторых чудовских иноков объясняются их особой близостью к Патриарху Иову и поддержкой его позиции. Все названные отцы Церкви во главе с Иовом были последним звеном поддержки Годуновых. Пытаясь вымолить Божью помощь, получить поддержку Церкви и священнослужителей, Годунов отчасти преуспел лишь в последнем. Поэтому удаление всех отцов духовных, сохранивших верность неправому царю Борису, было составной частью очищения Церкви от «скверны», изгнания «торгующих» совестью из Храма.

Новой акцией данного действия закономерно стало удаление тел Годуновых из Архангельского собора, что логически завершало символическое «развенчание» дерзнувшей на царство хундородной семьи, которая по крови и рождению своему не имела никаких прав и фактически не получила их даже с помазанием из рук неправого главы Церкви. Русские и иностранные источники подчеркивают, что акция «извержения» гробниц Годуновых из традиционной царской усыпальницы Архангельского собора была осуществлена не только по желанию Самозванца, но и «по просьбе вельмож». Следовательно, она адекватно воспринималась московской элитой как символический акт окончательного ниспровержения дворянской династии. Интересно, что и книжники воспринимали данную акцию как благое, едва ли не единственно богоугодное дело Самозванца. Один из летописцев так представлял и оценивал происшедшее: «Еще же не вшедшу сему законопреступнику (Лжедмитрий I. — В.У.) во град идеже царская сокровища, единосотвори дело — благо, не по своему изволению, но по

Божию смотрению. Не подобает бо, рече, разбойником с праведными водворятися. Повеле преждепомянутого святоубийцу царя Бориса, из церкви Архангела Михаила от царских гробов извлещи вон, с поруганием на сонмище всем зрящим, яко сей есть достоверный Борис, повержен бысть на позорище, и потом в простой гроб положен бысть, яко един от убогих человек, и погребен бысть просто во убогом монастыре, на Устретенской улице, в Варсонофьевском»⁸⁷. Все это произошло 5 июня 1605 г. при многих свидетелях, следовательно, имело явно символический идейный характер⁸⁸. Интересно также отметить, что место погребения Годунова в Архангельском соборе осталось навсегда «табуированным». Раскопки 1961 г. обнаружили могильную яму царя Бориса в северо-западном углу дьяконника. Она была забросана строительным мусором и лишь на уровне 2,8 м удалось найти серебрянную монету Михаила Романова. Ложе для саркофага было вырублено в белокаменной кладке, но так и осталось «не занятым»⁸⁹: в этом проявилось стойкое отрицательное отношение к «осквернителю царства» Годунову не только Самозванца, но и равных по происхождению царю Борису Романовых.

В убогом Варсонофьевском девичьем монастыре (между Сретенкой и Рождественкой) хоронили самоубийц и лиц, ушедших из жизни без покаяния и причастия. В связи с этим фактически остается не решенным по существу вопрос об обстоятельствах смерти царя Бориса. Многие источники свидетельствуют о самоотравлении Годунова и его скоропостижной кончине 8 апреля 1605 г. «в субботу на светлой неделе, против Фомина воскресенья, ночью»⁹⁰. Современные биографы Годунова считают, что с ним случился апоплексический удар. Собственно, в контексте нашей темы крайне важно было бы выяснить истину для объяснения действий царя Бориса. Самоубийство для человека средневековья означало заведомое обречение себя на вечные муки в ином мире. Подобное решение принималось великим грешником либо в момент великого отчаяния. Самоубийство царственной особы накладывало печать на весь род (хотя субъектом могло трактоваться и как акция прекращения собственной грешной жизни ради рода)⁹¹. В случае с Борисом Годуновым его самоубийство могло бы пролить свет на многие факты из его

жизни и деятельности. К сожалению, в данной статье мы не можем развернуть аргументацию относительно обстоятельств смерти Годунова. Но молва о его самоубийстве имеет самостоятельное значение для объяснения и постоянного оправдания акции низвержения гробницы царя Бориса из царской усыпальницы. Вершители данного действия трактовали его как окончательное символическое отлучение Годунова от царства, включая последнее пристанище венценосцев; а часть наблюдателей и авторы сочинений о Смуте — как справедливое обращение с грешником-цареубийцей и самоубийцей. Перезахоронение Федора и Марии Годуновых, убитых заговорщиками (Голицыным, Масальским, Молчановым и Шерешетдиновым) 10 июня и объявленных самоубийцами⁹², формально-символически «присоединялось» к идее перенесения останков Бориса. Но слух об их удушении в определенном смысле разрушал идею, однако судьба их гробниц носила «вторичный» для самой идеи характер. Исследование останков облачения царицы Марьи и царевича Федора, показало, что они были похоронены в повседневной одежде (сохранилась рубаха Федора, ткань от платья и чепец Марьи), а не в специальной погребальной схимнической, как царь Борис. Даже покрова на их гробницы позже были изготовлены цветные, а не черные⁹³. Надпись на покрове к гробу царевича, вышитая его сестрой Ксенией (инокиней Ольгой), отражает интерпретацию последней представительницей семьи Бориса Годунова судьбы неудавшейся царской династии: «Приидите вси вернии и видим чудо бывшее, иже вчера златом и царскими багрянницами красяйся и множества земными владуще, а ныне лежит мертв без дыхания и без зрака, приидете разумеем, что в сие в житии сем мятемся, всяко мирское видение, красное богатство и слава, юный цвет, яко прах, вси бо умрем: цари и князя, судии и вельможи, богатии и убозии, всяко естество земных ни во что же бысть. Оле дивьство! Вчера царствуяй, дньсь гробу предается, с мертвыми полагается и перстию покрывается, тем Христу Богу возопием»⁹⁴. Инокля Ольга фактически задается вопросом: стоила ли борьба за царство отца жизни юного сына, ставя это в общий контекст христианского понимания смысла жизни.

Завершающим во всей трагедии Годуновых было личное распоряжение Самозванца сломать их дом и «в той церкви,

которую тот (Борис Федорович. — В.У.) недурно построил, не дозволил отправлять какое-либо богослужение»⁹⁵. Разрушались земной и церковный семейный очаг Годуновых и, таким образом, стиралась память о них, как в миру, так и в Церкви.

Все это стало антиподическим ответом на усилия Годунова: отвергнут Богом, Церковью, священнослужителями и, наконец, миром. Но оставался один свидетель, кровно связанный с царем Борисом, которому судьба уготовила участь все это пережить, увидеть, испытать на себе и оценить, — дочь Ксения.

После трагической смерти своих родных Ксения была по приказу Лжедмитрия I «от смерти соблюдена» и содержалась в доме кн. Масальского⁹⁶. Она горько оплакивала кончину своих близких, проклиная Самозванца. Горе царевны было безмерным⁹⁷. Но судьба готовила Ксении новый удар. Она была отдана в наложницы «царю Дмитрию», погубившему ее родных. Русские летописцы со слезными вздохами описывали горькую судьбу Ксении. «Не подобало бы сего срама ради великородныя девицы поведати, но умолчати лепо есть, обаче злодейственное безстудие окаянного еретика предложити подобает», — замечал автор «Морозовского летописца». Самозванец «девицу сущу, срамотне счиниша над нею и девство ее блудом оскверниша»⁹⁸. Бесчестие Ксении вызвало целую бурю проклятий Лжедмитрию I со стороны писателей XVII в. В одном из сказаний укоризны Самозванцу по этому поводу занимают несколько страниц наряду с описанием красоты, ума и обаятельности дочери Годунова⁹⁹. Дьяк Иван Тимофеев наиболее резко и нещадно срамит Лжедмитрия I¹⁰⁰. По сведениям Арсения Елассонского, Ксения была наложницей «царя Дмитрия» около пяти месяцев. Затем в ноябре-декабре 1605 г. она была пострижена под именем инокини Ольги и сослана в Горицкую обитель¹⁰¹. На удалении Ксении из Москвы настоял воевода Ю. Мнишек. В письме к «царю Дмитрию» из Самбора он выражал явное недовольство связями его с дочерью Годунова, ставя под сомнение приезд Марины в Россию. Лжедмитрий поспешил избавиться от наложницы и показать свое повиновение тестю. Так Ксения оказалась в Воскресенской Горицкой обители. Монастырь находился в чудном месте, природа здесь была изумительной¹⁰², но это не могло скрасить печальные дни привыкшей к блеску и величию царственной Москвы дочери Годунова. Инокня Ольга могла лишь иногда

ездить на молебен в Кириловскую обитель. После смерти Самозванца она вложила сюда рубль денег и отслужила молебен вместе со своей игуменьей Фетиньей Межниковой¹⁰³. А в октябре 1606 г. горицкие старицы и кирилловские монахи провожали Ксению в Москву¹⁰⁴. По приказу царя Василия она должна была участвовать в торжественном перенесении останков Годуновых в Троице-Сергиев монастырь. Современники очень ярко описывают данное событие и пересказывают дивный «плач» инокини Ольги, составленный в виде поэтической поэмы. «Плач» Ксении изумительно тонко перекликается с плачем Ярославны из «Слова о полку Игореве», продолжая и обогащая древнюю литературную традицию¹⁰⁵. Именно Ольга вышла ту философски глубокую и литературно совершенную надпись на пелене к гробу брата Федора о смысле и суетности земной жизни, текст которой мы приводили выше. Ксения несомненно обладала великим литературным даром и сама перелагала свои «плачи» на музыку¹⁰⁶.

После перезахоронения родных Ольга осталась в Подсосенском девичьем монастыре недалеко от Троицы. Во время осады Сергиевой обители она вместе с королевой Марьей Владимировной Ливонской кн. Старицкой находилась здесь и пережила все осадное время. Затем с той же Марьей они пересидели «московскую осаду» в Новодевичьем монастыре. Наконец, Ольга была отправлена в Суздальский Покровский монастырь (здесь сохранился ее перстень), где и умерла 30 августа 1622 г.¹⁰⁷ Многострадальную Ксению Годунову похоронили по ее завещанию рядом с родителями и братом в Троице. Отпевал Ольгу один из свидетелей трагической судьбы семьи Годуновых и самой Ксении архиепископ Арсений (в 1622 г. Суздальский и Тарусский)¹⁰⁸.

В 1945 г. группа экспертов во главе с М.М. Герасимовым вскрыла гробницы Годуновых, в том числе Ксении. Они оказались разграбленными, черепа не сохранились. От убора инокини Ольги остались фрагменты ткани и кожаная туфелька¹⁰⁹.

Благодаря инокине Ольге и отчасти Василию Шуйскому (его мотивы, впрочем, были исключительно политическими — обличение Самозванца и его деяний) память о династии Годуновых получила некую «позитивно-драматическую» окраску (жалость, сочувствие, понимание и неосуждение греха).

Независимо от дальнейшей негативной политической оценки деятельности царя Бориса через призму почитания святого царевича Димитрия (особенно при первых Романовых), Годуновы не были забыты Церковью. В синодиках XVII ст. разных монастырей и церквей Российского государства названы имена царя Бориса, царевича Федора Борисовича, царицы Марьи, царевны-инокини Ольги¹¹⁰. Молитва за их упокоение творилась почти столетие: мотив «пронесения чаши» преобразовался в констатацию воздаяния и просьбу о милости к испившим чашу.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Аделунг Ф. Критико-литературное обозрение иностранных путешественников по России до 1700 г. и их сочинения. М., 1864. Ч. 1. С. 233.
2. Севастьянова А.А. Записки Джерома Горсея о России в конце XVI — начале XVII веков // Вопросы историографии и источниковедения отечественной истории. М., 1974. С. 111—113.
3. РИБ. СПб., 1909. Т. 13. Стб. 10.
4. Симонов Р.А. Российские придворные «математики» XVI—XVII вв. // Вопросы истории. 1986. № 1. С. 80—82.
5. Müller=Jahncke W.D. Astrologisch-magische: Theorie und Praxis in Heilkunde der frühen Neuzeit. Stuttgart, Wiesbaden, 1985.
6. Ле Гоф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 302.
7. Biblioteka Warszawska. 1896. Т. III. S. 425—426.
8. Буссов К. Московская хроника 1604—1613 гг. М.; Л., 1961. С. 100; Масса И. Краткое известие о Московии в начале XVII в. М., 1937. С. 82—83.
9. РГАДА. Ф. 210. Разрядный приказ. Столбцы приказного стола. Ед. 564. Л. 157.
10. Масса И. Указ. соч. С. 83.
11. Карамзин Н.М. История государства Российского. СПб., 1835. Т. XI. Пр. 191.
12. Свяцкий Д. Астрологические явления в русских летописях с научно-критической точки зрения. Пг., 1915. С. 210—212.
13. Там же. С. 54, 138.
14. Историческое и правдивое известование о том, как

московский князь Димитрий Иоаннович достиг отцовского престола. Чешский текст 1606 г. Прага, 1908. С. 17, 33—34; Чтения в обществе истории и древностей Российских (ЧОИДР). 1867. Ч. IV. С. 99—103; Пирлинг П. Из смутного времени. СПб., 1902. С. 210; Описание монастырей Российской империи. XIX в. // ОР РНБ. Владимирск. собр. Ед. 19. Л. 127; Записки капитана Маржерета. М., 1982. С. 155, 214; Записки Станислава Немоевского // Титов А.А. Рукописи славянские и русские, принадлежащие... И.А. Вахрамееву. М., 1907. Вып. 6. С. 118; Акты Западной России (АЗР). СПб., 1851. Т. IV. С. 267; Дмитриевский А.А. Архиепископ Елассонский Арсений и его вновь открытые исторические мемуары. К., 1899. С. 69.

15. Библиотека РАН (СПб.). ОР. Арханг. Д. 374. Л. 3; Изюмов А.Ф. Вкладные книги Антониева-Сийского монастыря // ЧОИДР. 1917. Кн. 2. С. 3; Викторов А.Е. Описи рукописных собраний в книгохранилищах Северной России. СПб., 1890. С. 111.

16. Библиотека РАН (СПб.). ОР. Арханг. Д. 374. Л. 2 об; РГАДА. Ф. 181. Ед. 141, Л. 11.

17. РГАДА. Ф. 181. Ед. 141. Л. 12—12 об.; ОР РНБ. СПб. ДА. Ед. АП/334. Кормовая книга Ферапонтова монастыря. Л. 4—4 об. (поминание царицы Александры 26 октября).

18. Архив СПб. ФИРИ РАН К. 72. Карт. 2. Ед. 143. Л. 1—2; Арсеньев В. Вкладная книга Брянского Свенского монастыря. Тула, 1911. С. 11; Вклады Б. Годунова в Новодевичий монастырь 1604 г. // РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Ед. 2791. Л. 276.

19. Государственный исторический архив Ленинградской области (ГИАЛО). Ф. 857. Оп. 1. Ед. 203. Л. 22—22 об.

20. Описание монастырей Российской империи. XIX в. // ОР РНБ. Владимирск. собр. Ед. 19. Л. 178 об.

21. Старина и новизна. 1911. Т. 14. С. 206.

22. ОР РНБ. Ф. 487. Оп. 2. Ед. 164. Л. 414 об.—415. См: Забелин И.Е. Троицкие походы русских царей. М., 1847.

23. Устрялов Н.Г. Сказания современников о Димитрии Самозванце. СПб., 1831. Ч. 1. С. 44—45; Святский Д.О. История астрономии в России // Российское географическое общество. Архив. Ф. 43. Оп. 4. Ед. 66. № X. Л. 1.

24. Леонид, архим. Надписи Троицкой Сергиевой Лавры. СПб., 1881. С. 27; Николаева Т.В. Древнерусская живопись Загорского музея XIV—XVII вв. М., 1977. С. 31.

25. Попов А. *Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русской редакции*. М., 1869. С. 216—218. Ср.: ОР ГИМ. Чудовск. 360. Л. 184—191 (Опись П.Н. Петрова).
26. ОР РНБ. Ф. 717. Соловецкое собр. Ед. 1265. Л. 2—39.
27. Там же. Л. 11—12.
28. Там же. Ф. 594. Собр. Н.А. Полевого. Ед. 1. Сст. 1—6.
29. Мельникова А.С. *Монеты Бориса Федоровича Годунова // Нумизматика и эпиграфика*. М., 1988. Т. 15. С. 144—167.
30. *Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедицией Академии наук (ААЭ)*. Т. 2. № 28. С. 78—81; *Опись архива Посольского приказа 1626 года*. М., 1977. Ч. 1. С. 263; ОР РНБ. Ед. 0.IV.17. Л. 211—218.
31. ААЭ. СПб., 1836. Т. 2. № 26. С. 78—81.
32. ААЭ. Т. 2. № 29. С. 81—84; *Отчет Общества любителей древней письменности за 1899—1890 гг.* СПб., 1890. С. 16; ОР РНБ. Собр. соловецкое. Ед. 20/1479. Л. 46—49 об.; *Архив СПб. ФИРИ РАН*. Кол. 2. Оп. 1. Ед. 153. Л. 51 об.
33. *Дополнения к актам историческим*. СПб., 1846. Т. 1. № 151. С. 258; *Сборник РИО*. М., 1912. Т. 137. С. 244—261, 280; РГАДА. Ф. 79. Оп. 1. Ед. 26; Ф. 199. Оп. 1. Портф. 299. Ч. 2. Ед. 5. Л. 19—19 об.
34. *Архив СПб. ФИРИ РАН*. Ф. 276. Оп. 2. Ед. 133. Л. 51 (156).
35. РГАДА. Ф. 79. Оп. 1. Ед. 26; Ф. 199. Оп. 1. Портф. 299. Ч. 2. Ед. 5. Л. 19—19 об.
36. ОР ГИМ. *Муз. собр.* 1209. Л. 214—216 об.; Турилов А.А. *Из истории проектов ликвидации Брестской унии (Неизвестное послание князя Константина Острожского патриарху Иову) // Славяне и их соседи*. М., 1991. Вып. 3. С. 138—140.
37. РИБ. СПб., 1876. Т. 3. Стб. 701.
38. *Сборник материалов по русской истории начала XVII века*. СПб., 1896. С. 64.
39. ДАИ. Т. 1. № 151. С. 256—258.
40. РИБ. Т. 13. Стб. 37; Попов А. *Изборник*. С. 227.
41. Попов А. *Изборник*. С. 227.
42. ОР РНБ. *Софийск.* 833. Л. 33—34.
43. ОР РНБ. Ф. 588. *Погодин*. Ед. 1411. Л. 264 об.
44. Попов А. *Изборник*. С. 227.

45. Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в Государственной коллегии иностранных дел (СГГ и Д). СПб., 1819. Ч. 2. № 78. С. 164.
46. Боярские списки последней четверти XVI — начала XVII вв. и роспись русского войска 1604 г. М., 1979. Ч. 2. С. 34, 36—39, 53—57, 70—74, 89—90.
47. Акты Московского государства (АМГ). СПб., 1890. Т. 1. № 41. С. 65—66.
48. Библиотека РАН. ОР. Ед. 17.8.35. Л. 73—73 об.; Никольский Н.К. Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство. СПб., 1910. Т. 1. Вып. 2. С. OCLV.
49. АМГ. Т. 1. С. 71—77.
50. Никольский Н.К. Кирилло-Белозерский монастырь. СПб., 1897. Т. 1. Вып. 1. Прил. 6. С. LXXXV.
51. РГАДА. Ф. 1441. Оп. 1. Ед. 222. Л. 11; Библиотека РАН. ОР. Ед. 17.8.35. Л. 48 об.; СПб. отделение Архива РАН. Ф. 247. Оп. 1. Ед. 48. Л. 14; Никольский Н.К. Кирилло-Белозерский монастырь. Т. 1. Вып. 2. С. CLXXV.
52. ЧОИДР. 1918. Кн. 1. С. 41.
53. Там же. С. 13.
54. Там же. С. 4.
55. Шереметев С. Дела греческие // Сергею Федоровичу Платонову ученики, друзья и почитатели. СПб., 1911. С. 176—187; ЧОИДР. 1918. Кн. 1. С. 38—36, 48—62.
56. ЧОИДР. 1918. Кн. 1. С. 53.
57. ЧОИДР. 1918. Кн. 1. С. 62—72.
58. РГАДА. Ф. 184. Оп. 1. Ед. 137. Л. 187; Акты исторические, собранные и изданные Археографическою Комиссиею. СПб., 1841. Т. 2. № 55. С. 67—69.
59. ААЭ. Т. 2. № 32. С. 86—89.
60. ОР РГБ. Ф. 256. Ед. 47/65. Л. 1—2; Верхотурские грамоты конца XVI — начала XVII вв. М., 1982. Ч. 1. № 92. С. 148—149.
61. Псково-Печерский монастырь. СПб., 1860. С. 72; Строев П. Списки иерархов и настоятелей монастырей российской церкви. СПб., 1877. Стб. 385. Иоаким стал настоятелем в 1593/1594 гг., на архимандрии смог продержаться до 1616 г., когда был назначен Псковским архиепископом, умер 24 апреля 1623 г. (ОР РНБ. Ф. 487. Оп. 1. Ед. 20. Л. 80 об.).
62. Описание архива Посольского приказа 1626 года. М., 1977.

Ч. 1. С. 262.

63. ОР РГБ. Ф. 203. Ед. 196/4. Л. 56—57; ЧОИДР. 1860. Кн.

2. (Варлаам).

64. Никодим, еписк. Описание Московского Богоявленского монастыря // ЧОИДР. 1876. Кн. 4. Отд. У. С. 190—191.

65. Приходная книга Новодевичья монастыря на 7112 г. // Новодевичий монастырь. Архив. Л. 25, 28; Архив СПб. ФИРИ РАН. К. 276. Оп. 1. Ед. 185. Л. 12—14 (копия).

66. РИБ. Пг. 1917. Т. 35. № 39. Стб. 53; ААЭ. Т. 2. № 33.

67. ОР РНБ. Авт. 152. Л. 75 об.

68. ОР РНБ. Ф. IV.212. Л. 816 об.; ААЭ. Т. 2. № 34. С. 91.

69. Тюменев Д.Г. Новейшие исследования о личности первого Лжедмитрия. Воронеж, 1908. С. 11—12.

70. РИБ. Т. 13. Стб. 37.

71. ПСРЛ. Т. XIV. М., 1965. С. 65.

72. Белокуров С.А. Разрядные записи за Смутное время (7113—7121). М., 1907. С. 6, 203.

73. ПСРЛ. Т. XIV. С. 65—66; ОР РГБ. Муз. 2900. Л. 22 об.—23 об.; Ф. 313. Ед. 2913. Л. 183 об.; ОР ГИМ. Синод. 293. Л. 434 об.—435; ОР РНБ. Q.ХУП.75. Л. 73; F.IV.212. Л. 822 об.; Ф. 487. Оп. 2. Ед. F.216. Л. 74; ЧОИДР. 1847. № 9. С. 17; Платонов С.Ф. Сказание о самозванце по списку Московского Публичного музея № 3141 // ПДП. Т. СІХ. 1895. С. II; Четыре сказания о Лжедмитрии, извлеченные из рукописей Императорской Публичной библиотеки. СПб., 1863. С. 11—12, 45—46, 116; РГАДА. Ф. 197. Оп. 1. Портф. 4. Ед. 39. Л. 2. В Патриаршей ризнице сохранилось две панагии (1589 г. и 1596 г. — дары царя Федора Ивановича и царицы Ирины), шапка (1596 г.), омофор и стихарь (ЦНБ НАН Украины. Институт рукописей. Ф. КДА. Леб. 694. № XI. Л. 50 об., 53; РГИА. Ф. 834. Оп. Ед. 2412. Л. 70, 84 об. — 85).

74. ОР РНБ. Q.ХУП.75. Л. 154 об.; СПб. отделение Ин-та востоковедения. ОР. Разр. III. Оп. 3. Ед. 105. Л. 53 об.

75. РИБ. Т. 13. Стб. 935—936.

76. ААЭ. Т. 2. № 67. С. 154.

77. Ср.: Успенский Б.А. Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление) // Structure and tradition in Russian Society. Helsinki, 1994. S. 153—170.

78. Дмитриевский А.А. Указ. соч. С. 96—97.

79. *Масса И. Краткое известие. С. 150.*
80. *ОР РГБ. Муз. 2900. Л. 23 об.; ОР ГИМ. Синод. 293. Л. 435 и др. списки.*
81. *Дмитриевский А.А. Указ. соч. С. 100.*
82. *РИБ. Т. 13. Стб. 578, 652; ОР РНБ. Q.IV.154. Эрм. 5221. Л. 104 об.; Четыре сказания о Лжедмитрии... СПб., 1863. С. 45—46.*
83. *Голубцов И.А. Описание архива Посольского приказа 1626 года // Архив СПб. ФИРИ РАН. К. 276. Оп. 2. Ед. 113. Л. 53 (158).*
84. *Никодим, еписк. Описание Московского Богоявленского монастыря // ЧОИДР. 1876. Кн. 4. Отд. 5. С. 190—191.*
85. *Масса И. Краткое известие. С. 112.*
86. *Старина и новизна. 1911. Т. XIV. С. 267.*
87. *ОР РНБ. Ф. 588. Погодин. Ед. 1411. Л. 266 об.*
88. *РИБ. Т. 13. Стб. 51, 160, 535, 578, 651; ЧОИДР. 1847. № 9. С. 16; Записки капитана Маржерета. М., 1982. С. 68; ПСРЛ. Т. XIV. С. 66; Дмитриевский А. Указ. соч. С. 97; Буссов К. Указ. соч. С. 107.*
89. *Антропологическая реконструкция и проблемы палеоэтнографии. М., 1973. С. 25.*
90. *ОР РНБ. Ф. 588. Погодин. Ед. 1411. Л. 265 об. и др.*
91. *Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М., 1992.*
92. *РИБ. Т. 13. Стб. 534—535, 578; ПСРЛ. Т. XIV. С. 66.*
93. *Спирина Л.М. Неизвестные произведения искусства и исторические документы, связанные с погребальным комплексом Годуновых // Памятники культуры. Новые открытия. 1985. М.; Л., 1987. С. 462, 464. Пр.40.*
94. *Леонид, архим. Надписи Троице-Сергиевой Лавры. СПб., 1881. С. 60; Маясова Н.А. Литературный образ Ксении Годуновой и приписываемые ей произведения шитья // ГОДРЛ. Л., 1966. Т. XXII. С. 298.*
95. *Записки Станислава Немоевского. С. 53. О судьбе дома Годуновых в Москве и их усадьбах в Подмосковье историки выдвигали разные версии, приводя доказательства их сохранности и дальнейшего функционирования: Забелин И. История Москвы. М., 1993. Т. 1. С. 434—466, 484—518; Долгоруков В.Г. Дом Б. Годунова — тюрьма для неисправных должников // Вестник Москов. Полит. выст. 1872. № 121; Ильин М.А. Усадьбы Годуновых // Сборник ОИРУ. 1926. № 5—6; Воронин Н.Н., Ильин М.А. Древнее*

Подмосковье. М., 1947. С. 101—202.

96. РИБ. Т. 13. Стб. 578.

97. Буссов К. Указ. соч. С. 137.

98. Четыре сказания... С. 46; ОР РНБ. Ед. F.IV.228. Л. 108 об.

99. Четыре сказания... С. 46—48.

100. Временник Ивана Тимофеева. М.; Л., 1951. С. 86, 256—257.

101. Дмитриевский А.А. Указ. соч. С. 99; Четыре сказания... С. 46; ОР РНБ. Ед. F.IV.228. Л. 108 об.

102. ЧОИДР. 1876. Кн. 3. Отд. П. С. 24—36; Акварель «Горицкий монастырь» // ОР РНБ. Ф. 1229. Пост. 1980 г.

103. Иаков, архим. Извлечения. С. 140.

104. Иаков, архим. Извлечения. С. 140.

105. Буссов К. Указ. соч. С. 137.

106. Голубинский Е.Е. Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Троицкая лавра. М., 1909. С. 210; Маясова Н.А. Литературный образ Ксении Годуновой и приписываемые ей произведения шитья // ГОДРЛ. Л., 1966. Т. XXII. С. 294—310 (С. 298). Высказывались предположения о существовании автографов Ксении: изящно переписанное Евангелие 1603 г., подаренное И.И. Годуновым Ипатьевскому монастырю (Фотографические снимки с вещей Ипатьевского монастыря // Памятники древней письменности. СПб., 1878/1879. Т. 1. С. 236); грамоты, обнаруженные С.В. Соловьевым (Архив СПб. ФИРИ РАН. Кол. 124. Оп. 2. Ед. 39; Протоколы заседаний Археографической комиссии. СПб., 1855. Т. 1. С. 376—385; Летопись занятий Археографической комиссии за 1918 г. Пг., 1923. С. 4—5).

107. Иванчин-Писарев Н.Д. Ксения Годунова // Москвитянин. 1842. № 2. С. 557—563; Костомаров Н.И. Ксения Борисовна Годунова // Исторический Вестник. Т. XV. С. 1—23; Историческое описание Московского Новодевичьего монастыря. М., 1885. С. 15; РГАДА. МАМЮ. Книга Московского стола. Ед. 1079; Владимирский сборник / Сост. К. Тихонравов. М., 1857. С. 90; Богданов А. Инокня смутного времени // Наука и религия. 1994. № 3. С. 11—13, 26.

108. ААЭ. СПб., 1836. Т. 3. № 125. С. 176; РИБ. Т. 35. № 311. С. 540.

109. Спирина Л.М. Неизвестные произведения искусства... С. 461—462.

110. См., например: ОР РНБ. Ф. 588. Погодин. Ед. 2052. Л. 2.

РУССКИЕ САМОЗВАНЦЫ 1606—1607 ГОДОВ И НАРОДНАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ

С начала XVII ст. самозванство, по меткому замечанию В.О. Ключевского, стало хронической болезнью Русского государства¹. Исследователи неоднократно пытались выяснить причины этого явления и предложили различные гипотезы. В.Н. Татищев искал истоки самозванства в глубоком социальном кризисе, постигшем страну². М.М. Щербатов и Н.М. Карамзин были убеждены, что самозванство — результат происков иноземцев, толкнувших русский народ на бунт³. В конце XIX в. В.О. Ключевский и С.Ф. Платонов пришли к заключению, что самозванцы были ставленниками боярских группировок, борющихся за власть⁴.

Первые советские историки склонны были видеть в самозванцах вождей народных масс⁵. Затем в 30—50-е годы XX ст. в историографии произошла своеобразная дифференциация. Лжепетр и другие казацкие лжецаревичи стали восприниматься как люди, вынесенные на гребень классовой борьбы народными массами, а Лжедмитрий I, и особенно Лжедмитрий II, — как ставленники польских интервентов⁶. Самозванство рассматривалось в основном как одна из форм социального протеста народных масс⁷.

В 60-е годы XX в. Я.Мацишевский, а вслед за ним В.Д. Назаров, Б.Н. Флоря, проанализировав русско-польские взаимоотношения в 1606—1608 гг., поставили под сомнение гипотезу «о скрытой интервенции Речи Посполитой против России» вплоть до появления в стане Тушинского вора отрядов Яна Сапеги. Они пришли к заключению, что оба Лжедмитрия не были ставленниками правящих кругов Речи Посполитой⁸. В 70—80-е гг. Р.Г. Скрынников поддержал и развил эти наблюдения. Он пришел к выводу, что у истоков самозванческих интриг в 1606—1607 гг. стояли русские повстанцы и что питательной почвой самозванства явилось недовольство широких слоев русского народа существующим государственным порядком⁹.

В 60-е годы XX в. К.В. Чистов высказал предположение, что лжецаревичи, создавая свои рассказы о чудесных спасениях от рук убийц, использовали бытовавшие в народе социально-утопические легенды о царях-избавителях¹⁰.

Недавно английская исследовательница М.Перри в своей новой монографии тщательно проанализировала историографию вопроса, не оставив без внимания и явно устаревшие трактовки и схемы, и привлекла малоизвестные иностранные свидетельства о самозванцах в России. Исследовательница усомнилась в том, что самозванство явилось формой антифеодального протеста русского народа. Она считает, что организаторы самозванческих интриг сами инициировали легенды и слухи о спасении «царевичей» и при этом использовали народную религиозность, наивную мессианскую веру русских людей в «прирожденного царя-избавителя», а не уже существующие народные социально-утопические легенды¹¹. При таком подходе самозванство как-то незаметно утратило свои социальные корни и стало выглядеть, по Н.М. Карамзину, источником «безумного буйства народного»¹². Прояснить проблему, по нашему мнению, возможно, проанализировав обстоятельства появления самозванцев в 1606—1607 гг., когда это явление из единичного превратилось в массовое.

Лжепетр. Краткая версия легенды Лжепетра, датированная апрелем 1606 г., содержится в мемуарах Ж.Маржерета, который покинул Россию в том же году. Казаки, как свидетельствует капитан мушкетеров, утверждали, что «царь Петр... — истинный сын императора Федора Иоанновича, сына Иоанна Васильевича и сестры Бориса Федоровича, правившего после Федора, который родился около 1588 г. и был тайно подменен, так как, по их словам, на его место подставили девочку, которая умерла в возрасте трех лет...»¹³. В полном объеме легенда Лжепетра впервые была записана с его слов в канцелярии Оршанского старосты А.Сапеги в январе 1607 г. и переправлена Сигизмунду III¹⁴. Позднее эта запись стала самостоятельным литературным произведением, известным как «Сказание о Петре-Медведке»¹⁵. Согласно пространной версии легенды, жена царя Федора Иоанновича Ирина, узнав о замыслах брата, Бориса Годунова, захватить престол, якобы отдала новорожденного сына вдове Анне Васильевой, которая жила в селе Братошино близ Москвы.

Борису Годунову царица будто бы сказала, что родила получеловека-полумедведя. Вдова тайно вырастила «царевича» и рассказала ему, кто он на самом деле только после того, как Борис Годунов погубил его отца и мать. Узнав об этом, **юноша бежал со стрельцами в Астрахань, где жил до смерти Бориса Годунова, не открывая, кто он такой на самом деле.**

После воцарения «царя Дмитрия» Лжепетр якобы открылся купцу по прозвищу Козел, с которым приехал в Москву к «дяде» в день его гибели. Проведав о чудесном спасении «царя Дмитрия», «племянник» к 8(18) сентября 1606 г.¹⁶ будто бы перебрался в Смоленск, а оттуда 26 ноября (6 декабря) 1606 г. выехал на поиски «дяди» в окрестности Витебска¹⁷. Эта легенда была вскоре доведена до сведения русских послов в Речи Посполитой¹⁸. Примечательно, что ту же версию легенды, как видно из записок С.Немоевского, сообщили москвичам повстанцы после выступления Лжепетра в поход из Путивля в начале 1607 г.¹⁹

М.Перри, ссылаясь на записки С.Немоевского, пришла к выводу, что уже в мае 1606 г. новый царь Василий Шуйский заявил, что Лжепетр действительно является сыном кн. И.М. Воротынского, рожденным вне брака с одной распутной женщиной из Пскова²⁰. Исследовательница не учла, что сочинения С.Немоевского являются мемуарами, а не дневником. Запись 15(25) июля 1606 г. содержит хронологические реалии более позднего времени — указание на выступление Лжепетра в поход из Путивля (начало 1607 г.)²¹, поэтому появление данной версии нельзя датировать маем 1606 г. Следует также иметь в виду, что эта версия не фигурирует ни в одном русском официальном документе и, как видно из записок С.Немоевского, распространялась приверженцами В.Шуйского в народе в виде слухов²². Во всяком случае, в декабре 1606 г. русские послы в Речи Посполитой кн. Г.К. Волконский и А.Иванов не смогли сообщить на этот счет ничего определенного²³.

Первые достоверные сведения о самозванце московским властям удалось получить к апрелю 1607 г., когда была отыскана его семья. Русские послы, согласно царскому наказу, должны были сообщить в Крыму, что «царевичем Петром» назвался терской казак Илейка, бывший холоп сына боярского Григория Елагина²⁴. Эти данные полностью подтвердились в октябре

1607 г., когда Лжепетр попал в плен и дал показания на пытке²⁵. Спасая свою жизнь, Илейка Коровин постарался представить себя жертвой обстоятельств. Он заявил, что якобы был незаконнорожденным сыном муромского сапожника, после смерти отца и матери еще в отроческом возрасте бежал из дома и с торговыми людьми ходил на судах по Волге от Астрахани до Москвы в качестве кашевара, служилого казака, холопа и, наконец, вольного казака²⁶. Материалы посольства в Крым показывают, что на счет семьи и сиротского детства Илейка Коровин лгал. Мать, сестры и жена, о которой он даже не упоминает, были живы и хорошо известны властям²⁷. Возможно, самозванец таким образом пытался спасти свою семью. В описаниях своих походов по Волге, как показывают источники, вышедшие из правительственного лагеря, он в основном говорил правду²⁸.

О.М. Бодянский, издавая в прошлом веке «Сказание о Петре-Медведке», высказал сомнения в том, что Лжепетр, искавший в Речи Посполитой «царя Дмитрия», и Лжепетр, действовавший в России, одно и то же лицо²⁹. Исследователи до последнего времени не придавали значения этим сомнениям³⁰. Лишь недавно М.Перри вернулась к гипотезе О.М. Бодянского, отметив, что нет никаких доказательств, опровергающих сомнения историка³¹. С этим утверждением трудно согласиться. В главных деталях версии легенды Лжепетра, зафиксированные Ж.Маржаретом, секретарями А.Сапеги и С.Немоевским, совпадают³². Это явно записи одной и той же легенды. Помимо этого, в «Сказании о Петре-Медведке» имеются волжские сюжеты³³, появление которых можно объяснить только тем, что Лжепетр, приехавший в Речь Посполитую искать «царя Дмитрия», и Илейка Коровин — одно и то же лицо. Эти наблюдения рассеивают сомнения О.М. Бодянского и М.Перри. Легенда Лжепетра, как показывает анализ, создавалась по образу и подобию легенды Лжедмитрия I (намерение Бориса Годунова убить царевича, подмена его матерью, тайное воспитание и т.д.). В обеих легендах вымысел неуклюже сочетался с реальными фактами биографии самозванцев.

Историки, изучая обстоятельства появления казачьих самозванцев в 1606—1607 гг., отметили, что ни один из них не смог стать признанным вождем повстанческого движения в

России. Эту проблему болотниковцам удалось решить только после выдвижения Лжедмитрия II³⁴. Исследователи акцентировали внимание на одной стороне явления, упустив из виду вторую. Самозванец «царевич Петр Федорович» — Лжепетр, мнимый сын царя Федора Иоанновича, объявился на Тереке зимой 1605/1606 г. задолго до гибели Лжедмитрия I³⁵. На допросе в Москве Лжепетр в деталях описал, как родилась самозванческая интрига, постаравшись возложить всю вину за происшедшее на терских казаков — ветеранов движения Лжедмитрия I³⁶. Рассказу самозванца можно доверять, так как его подтвердил дворянин Баим Болтин — человек весьма осведомленный в делах Поволжья, которого нельзя заподозрить в симпатиях самозванцу и его товарищам³⁷. Казаки, по словам Илейки Коровина, обласканные самозванцем, вернулись на Терек из Москвы в конце 1605 г. и начали готовиться в поход в Закавказье на Куру против турецких людей³⁸. Их действия становятся понятными, если учесть, что в 1606 г. Лжедмитрий I готовил широкомасштабную войну против «неверных» — турок и крымчаков. Со времен Ивана Грозного московские государи в подобных случаях обращались за помощью к «вольным» казакам, присылали им «жалование», разрешали приобретать оружие и снаряжение в пограничных городах. Но на этот раз вольных казаков ожидало разочарование. Самозванец, истратив огромные суммы на дворян, никакого жалования не прислал. В суровой казацкой доле ровным счетом ничего не изменилось³⁹.

Казаки, как прямо указывает Илейка Коровин, решили, что в их бедах повинны «лихие бояре», вновь обманувшие царя. На войсковом круге всерьез обсуждалось предложение поступить на службу персидскому шаху Аббасу, но возобладало мнение атамана Федора Бодырина и его товарищей, которые убедили казаков идти к царю в Москву искать справедливости⁴⁰. В то время любое передвижение по Тереку и Волге мимо городов и крепостей со значительными гарнизонами было невозможно без специального разрешения царя⁴¹. Воеводы из «ликих бояр» наверняка воспрепятствовали бы казакам пройти в столицу. Тогда-то терцы и придумали выдвинуть из своей среды нового самозванца — «царевича Петра Федоровича»⁴², так как препровождение «принца крови», пусть мнимого, давало весьма удобный повод для похода на Москву и открывало широкие

возможности для оправдания перед «царем Дмитрием». Вероятно, по этой причине в качестве кандидатов в «царевичи» избрали двух молодых казаков-«чуров», а не опытного атамана-терца⁴³. В конце-концов выбор пал на Илейку Коровина, потому что он бывал в столице, полгода жил у подьячего Дементия Тимофеева и немного познакомился со столичными приказными порядками⁴⁴.

К. Чистов признает, что до 1605 г. нет никаких свидетельств о существовании в народе легенды о «царевиче Петре»⁴⁵. Анализ обстоятельств выдвижения Лжепетра показывает, что М.Перри права: атаманы сами создали легенду о Лжепетре, а не использовали уже готовую народную социально-утопическую легенду⁴⁶. Лжепетр, в отличие от Лжедмитрия I, не был инициатором и вождем нового движения, а лишь его символом, своеобразным оправданием. Казаки выступили против «лихих бояр», якобы помешавших «царю Дмитрию» жаловать их, как жаловал царь Иван Грозный⁴⁷. Не случайно первое, что они сделали после принятого на Круге решения, — отправили в Москву гонца к «дяде» с известиями о Лжепетре⁴⁸. Автор «Нового летописца» сообщил, что казаки будто-бы требовали освободить трон для племянника — прямого наследника старшего сына Ивана Грозного⁴⁹. М.Перри совершенно справедливо полагает, что это домыслы позднего летописца⁵⁰. Казаки, судя по последующей реакции на грамоту, ограничились сообщениями о Лжепетре, попросили разрешения прибыть в Москву⁵¹. Не дожидаясь ответа, станичники выступили в поход.

Р.Г. Скрынников, опираясь на свидетельство Ж.Маржарета, полагает, что поход казаков и Лжепетра весной 1606 г. в Поволжье сопровождался восстаниями «черни» в ряде Поволжских городов⁵². Лжепетр в своих показаниях о походе казаков вверх по Волге ничего не сообщил о грабежах. Отряд Федора Бодырина, по его словам, двинулся вниз по Тереку к Астрахани и увлек за собой едва ли не всех терских и юртовских казаков. Терскому воеводе Петру Головину пришлось уговаривать казаков, чтобы осталась хотя бы половина «для прихода воинских людей»⁵³. Астраханский воевода кн. И.Д. Хворостинин, как свидетельствует Илейка Коровин, не пустил казаков в город, но и не пытался их остановить. Повстанцы двинулись вверх по Волге, пополняя свои отряды станицами волжских и донских

казаков и беглым людом⁵⁴. В достоверности показаний самозванца можно было бы усомниться, однако Б.Болтин ни словом не обмолвился о разбое казаков по время похода вверх по Волге⁵⁵. Голландский купец И.Масса подтверждает версию самозванца, утверждая, что Лжепетр грабил корабли, «шедшие из Астрахани» (выделено нами. — *И.Т.*), уже на обратном пути⁵⁶. Автор «Нового Летописца» обвинил Лжепетра в убийстве царицынского воеводы Ф.П. Чудинова-Акинфова и посла кн. И.П. Ромодановского⁵⁷. Но это свидетельство явно недостоверно. Дети Ф.П. Чудинова-Акинфова в своей челобитной царю указали, что их отца убил летом 1607 г. самозванец Иван-Август после захвата Царицына⁵⁸. Кн. И.П. Ромодановский, как видно из «Хроники кармелитов», также был убит Иваном-Августом, а не Лжепетром⁵⁹. Казаки «препровождали» Лжепетра к Лжедмитрию I и в надежде на справедливость, по-видимому, старались не давать «лихим боярам» повода для обвинений в измене «царю Дмитрию». Это, судя по всему, и помогло им беспрепятственно миновать недавно построенные волжские крепости Царицын, Саратов и в Самаре получить у посланца Лжедмитрия I Третьяка Юрлова проезжие грамоты с приказом идти в Москву «наспех»⁶⁰. Лжедмитрий I, вероятно, понял, что репрессии против казаков на Волге могут привести к непоправимым последствиям. В Москве же самозванца легко можно было разоблачить и устранить, а его казаков использовать против назревающего боярского заговора. По такой схеме действовал Тушинский вор в 1607—1608 гг.⁶¹

Грамоты Лжедмитрия I убрали последние официальные препятствия на пути в Москву и, вероятно, уверили казаков в том, что они затеяли нужное дело. Повстанцы поплыли к Казани⁶². Благодаря грамотам они смогли избежать столкновения с правительственным войском боярина Ф.И. Шереметьева, которое, как установил И.И. Смирнов, Лжедмитрий I отправил из Казани в Астрахань⁶³, и беспрепятственно миновали Казань, Свияжск и достигли Вязовых гор, где получили весть, что в Москве «лихие бояре» убили доброго «царя Дмитрия»⁶⁴. До этого момента Лжепетр и его товарищи, как видно из приведенных данных, неизменно выступали за «царя Дмитрия» и вплоть до его смерти проявляли лояльность к местным властям. Вместо того, чтобы вести широкую агитацию в народе, чтобы поднять его на восстание в пользу своего «царевича», атаманы обратились за помощью к Лжедмитрию I и

получили разрешение прибыть в столицу. Гипотеза М.Перри о том, что организаторы интриги, создавая легенду Лжепетра, пытались играть на «монархических иллюзиях русского народа»⁶⁵, не находит подтверждения в источниках. Движение вольных казаков родилось в дополнение, а не в противовес движению Лжедмитрия I, под лозунгом мирной борьбы за идеалы повстанческого движения 1604—1605 гг.

Перемены, происшедшие в столице, поставили Лжепетра и казаков в чрезвычайно затруднительное положение. Все прежние планы добиться справедливости у Лжедмитрия I рухнули. Они оказались перед выбором: смириться со своей долей и выдать Лжепетра или вступить в открытый конфликт с правительством в неблагоприятных для себя условиях. Ф.Бодырин и его товарищи, как видно из рассказов И.Коровина и Б.Болтина, не желали отказаться от борьбы с «лихими боярами», погубившими «царя Дмитрия», но они прекрасно понимали, что, находясь между Нижним Новгородом и Казанью с их значительными воинскими гарнизонами и имея в тылу войско Ф.Шереметьева, в случае открытого неповиновения властям обречены на гибель. Казаки решили пойти на хитрость. Они вернулись к Казани и отправили в город Т.Юрлова с известием, что готовы выдать Лжепетра властям. Усыпив бдительность воевод, отряд казаков темной летней ночью, прикрываясь Горным (правым) берегом Волги, миновал Казань⁶⁶. Вырвавшись из западни, казаки вместо «препровождения» начали «служить» Лжепетру.

В августе 1606 г., как отметили авторы дневников польских послов и Марины Мнишек, в Москве получили вести о разбоях, учиненных Лжепетром и казаками в Поволжье⁶⁷. Б. Болтин прямо указал, что на обратном пути казаки, «едучи Волгою, на встрече всяких служивых людей побивали до смерти и грабили»⁶⁸. Аналогичные сведения, как видно из приведенной выше цитаты, сообщил Иссаак Масса⁶⁹. Жак Маржарет отметил в своих записках, что будто бы «казаки захватили и разграбили три замка вдоль Волги»⁷⁰. Илейка в своих показаниях ничего не сообщил о захвате Свияжска, Самары, Саратова или Царицына. Казаки, по его словам, не доходя Царицына, свернули с Волги, поднялись вверх по р.Камышинке и, переволочась в р.Иловлю, ушли на Дон. Его показания полностью подтвердил Б.Болтин,

засвидетельствовавший, что Самару и Саратов казаки просто «проехали»⁷¹. Вопреки мнению Р.Г. Скрынникова, восстания «черни» в этих городах не было⁷². Здесь в дальнейшем продолжали действовать прежние воеводы — Г.А. Очин-Плещеев и З.И. Сабуров⁷³. Приведенные факты показывают, что казаки, потеряв надежду добиться справедливости мирным путем, перешли к разбою.

Вероятно, Лжепетр и его товарищи покинули Волгу до 14 (24) июля 1606 г., когда, по данным «Хроники кармелитов», казанские воеводы рискнули отпустить в Астрахань караван с персидским и русским посольствами, миссией кармелитов и купцами⁷⁴. Они двигались вслед за войском боярина Ф.И. Шереметьева, которое 25 июня (5 июля) 1606 г. находилось в Самаре, а 24 июля (3 августа) 1606 г. прибыло в Царицын⁷⁵. Две недели спустя, 10 (20) августа 1606 г. сюда же прибыл караван с кармелитами⁷⁶. И.Коровин на допросе в царском застенке заявил, что его отряд якобы сразу с Переволоки поплыл в низовья Дона до Монастырского городка. Самозванец лукавил, пытаясь скрыть опасные в его положении детали своих походов. Б. Болтин указал, что перебравшись на Дон, казаки двинулись вверх по реке, совершили дерзкий набег на Воронеж и посеяли смуту в украинских городах⁷⁷. Ж. Маржарет подтвердил свидетельство арзамасца. Он написал, что вскоре после убийства Лжедмитрия I пришли вести, что «взбунтовались пять или шесть главных городов на татарских границах (выделено нами. — И.Т.), пленили генералов, перебили и уничтожили часть своих войск и гарнизонов», но до отъезда капитана из Москвы в июле 1606 г. повстанцы принесли повинную⁷⁸. Действия казаков были хорошо продуманы. Через Воронеж лежал самый короткий путь на Елец, где Лжедмитрий I накопил огромные запасы для намечавшейся войны с турками. Повстанцы, по данным разрядов, овладели крепостью, но затем потерпели поражение от правительственных войск боярина И.М. Воротынского и были вынуждены сесть в осаду⁷⁹. Это, по всей видимости, и заставило Лжепетра и его товарищей отказаться от своих замыслов и уйти в низовья Дона.

Анализ немногих сохранившихся данных о выступлениях Лжепетра подтверждают вывод М. Перри, что казаки, организовавшие самозванческую интригу в 1606—1607 гг., ни

объективно, ни субъективно не выступали против феодального строя под крестьянскими лозунгами. Их действия — звенья одной цепи: широкого движения казацких низов, направленного против политики «огосударствления» вольного казачества, которую московское руководство начало проводить со времени правления Бориса Годунова. В действиях Лжепетра и его товарищей явно просматривается стремление отстоять попорченные идеалы повстанческого движения 1604—1606 гг. и добиться возвращения сильно идеализированных порядков времени Ивана Грозного. Казачье повстанческое движение возникло и развивалось как составная часть повстанческого движения России, хотя и имело свою специфику. Выдумывая новую самозванческую легенду, казаки руководствовались чисто практическими соображениями и не стремились в корыстных интересах использовать монархические иллюзии русских людей. В конечном счете они, так же как служилые люди в России, пытались решить свои социальные проблемы с помощью обновления традиционной российской государственной системы, а не путем ее разрушения.

Призрак Лжедмитрия II в Москве. Известно, что подготовка самозванческой интриги Лжедмитрия II началась задолго до его появления на Северщине. Уже на следующий день после убийства Лжедмитрия I, по свидетельству находившихся в столице иноземцев, по Москве поползли слухи, что «царь Дмитрий» спасся⁸⁰. Царские окружные грамоты и дневники польских послов, А. Рожнятовского, написанные по горячим следам, позволяют восстановить точную хронологию, интерпретировать данные поздних источников и выяснить, как развивались события в те тревожные для России дни⁸¹.

Современники свидетельствуют, что главными организаторами заговора против Лжедмитрия I являлись князья Шуйские, князья Голицыны и М.И. Татищев⁸². В перевороте, по всей видимости, принимали участие успокаивавшие москвичей утром 17(27) мая 1606 г. бояре кн. Ф.И. Мстиславский, И.Н. Романов, И.П. Шереметьев, кн. Б.П. Татев, окольный кн. Г.П. Ромодановский⁸³, мнимые родственники самозванца Нагие⁸⁴ и даже некоторые его фавориты — кн. В.М. Рубец-Мосальский и А. Власьев⁸⁵. Догадывались о заговоре приближенные Лжедмитрия I — боярин П.Ф. Басманов и М.А. Молчанов,

некоторые поляки и литовцы⁸⁶. Боярская дума, как видно из приведенных данных, была центром заговора против самозванца. Не случайно поэтому, в роковое для самозванца 17(27) мая 1606 г. из всех думцев только П.Ф. Басманов пытался спасти своего покровителя и был убит⁸⁷. М.А. Молчанов, Г.И. Микулин и Б.И. Сутупов скрылись⁸⁸. Заговорщики, по показаниям очевидцев, опирались на многих членов Государева двора, московское и новгородское дворянство, влиятельных купцов и «часть московского мира»⁸⁹.

Сразу же после убийства Лжедмитрия I бояре-заговорщики сделали все, чтобы оправдать себя в глазах восставшего против поляков, но не против «царя Дмитрия» народа и успокоить волнения в столице. Москвичам объявили, что «царь Дмитрий» является в действительности самозванцем — «расстригой» Григорием Отрепьевым, который якобы замышлял вместе с «литвою» уничтожить православную веру и заменить ее католической, бояр и дворян перебить 18(28) мая 1606 г., а русский народ отдать под власть магнатов и шляхты⁹⁰. Тело самозванца притащили на двор вдовствующей царицы-инокини Марфы Нагой, и она публично отреклась от своего мнимого сына⁹¹. Людям показывали брата Отрепьева, очень на него похожего⁹². Тела самозванца и Петра Басманова были выставлены на площади, и в течение трех дней любой мог их осмотреть⁹³. Возле тела «чернокнижника» бояре положили театральную маску, объявив народу, что она будто бы висела в покоях самозванца вместо икон. В губы «слуги дьявола» вставили дудку⁹⁴. Прошел слух, что в запятке сапога «расстриги» нашли крестик, который он там якобы носил⁹⁵.

Тело Лжедмитрия I, по свидетельству очевидцев, было сильно обезображено. Голландец И. Масса и наемник К. Буссов отметили в своих записках, что, несмотря на многочисленные раны, хорошо рассмотрели убитого и убедились, что это, несомненно, «царь Дмитрий»⁹⁶. Но были и такие, кто хотел увидеть другое. Купец-француз Бертран де Кассан, побывав на площади, заявил капитану Ж. Маржарету, что это, несомненно, кто-то другой, а не Лжедмитрий I⁹⁷. Пошли разговоры, что волосы и ногти у покойного слишком длинные, тогда как «царь Дмитрий» перед свадьбой их постриг. Поговаривали и о якобы жившем в царских хоробах двойнике, который и был убит⁹⁸.

Позднее даже назвали его имя — Петр Борковский⁹⁹. Пищу для слухов, как видно из записок И. Массы, давал Я. Бучинский, подробно описавший в частных разговорах знаки на теле Лжедмитрия I, которые он якобы неоднократно видел в бане и которых на трупе не оказалось¹⁰⁰. К. Буссов прямо указал, что «поляки в первый же день мятежа распространили слух, что убитый не царь Дмитрий»¹⁰¹. Примечательно, что в источниках почти нет свидетельств, что эти слухи распространяли русские люди¹⁰². Москвичи слишком хорошо знали Григория Отрепьева на всех этапах его головокружительной карьеры и их трудно было ввести в заблуждение.

В первые дни после переворота стало известно, что за несколько часов до восстания москвичей из Кремля исчез любимец самозванца М.А. Молчанов, а из конюшен пропали лошади, в том числе любимый конь самозванца Дьявол. Камердинер самозванца Хвалибога, сообщив в 1607 г. в своей записке об исчезновении М.А. Молчанова и лошадей, прямо говорит, что действия беглеца дали почву для слухов о чудесном спасении «царя Дмитрия» вместе с Михаилом Молчановым и некоторыми другими ближними людьми¹⁰³. Купцы С. Немоевский и И. Масса зафиксировали появление этого слуха в своих записках, отметив, что среди москвичей распространился слух о бегстве «Дмитрия» вместе с ближним служителем Михаилом Молчановым¹⁰⁴. Записки Ж. Маржарета позволяют установить, кто был инициатором этого слуха. Бывший секретарь Лжедмитрия I С. Бучинский, по словам капитана, уверял, что «один молодой русский вельможа, весьма любимый и жалуемый Дмитрием, который весьма на него походил... совершенно исчез...» Капитан царских мушкетеров попытался докопаться до истины. Ему удалось установить, что трех лошадей из царских конюшен потребовали «после полуночи от имени императора Дмитрия (выделено нами. — И.Т.)». Служителей, выдавших лошадей, Василий Шуйский замучил до смерти на пытках¹⁰⁵.

С.Ф. Платонов, С.Б. Веселовский, а вслед за ними Р.Г. Скрынников, ссылаясь на заявления русских послов в Речи Посполитой летом 1606 г., считают, что М.А. Молчанов был схвачен во время событий 17(27) мая 1606 г., бит кнутом, только потом ему якобы удалось бежать¹⁰⁶. М. Перри оспорила вывод, указав, что арест и наказание «чернокнижника» имели место

«еще при Годунове»¹⁰⁷. Анализ документов, на которые ссылаются исследователи, показывает, что права М. Перри. М.А. Молчанов действительно был арестован и бит кнутом не после событий 17 мая 1606 г., а до воцарения Лжедмитрия I: «...был у того вора розстриги в хоромах для чернокнижства, а до того он за **воровство и чернокнижство бит кнутом на пытке...** (выделено нами. — И.Т.)»¹⁰⁸. Любимец самозванца, как видно из приведенных данных, в минуту опасности бросил своего покровителя, воспользовался его именем, чтобы выбраться из дворца, и тем самым дал пищу для слухов. Приведенные данные свидетельствуют, что в первые дни после переворота источниками слухов о спасении «царя Дмитрия» были обстоятельства бегства М.А. Молчанова из Кремля и рассуждения некоторых поляков и русских о том, что убитый не похож на Лжедмитрия I и что это двойник. Эти рассуждения вряд ли были результатом целенаправленной агитации какой-то политической группировки, хотя контуры будущего мифа «о чудесном спасении царя Дмитрия» уже просматривались. М. Перри права, источники не сохранили каких-либо данных о бытовании в то время в народе «социально-утопических легенд о царе-избавителе». Вместе с тем то, что написали иноземцы о умонастроениях народа, трудно назвать «монархическими иллюзиями»¹⁰⁹.

После убийства самозванца, по свидетельству современников, в Боярской думе вспыхнула острая борьба за власть, которая покончила как с единством заговорщиков, так и с пассивностью многих думцев¹¹⁰. В конце концов напряженная обстановка в Москве после гибели Лжедмитрия I, по-видимому, заставила бояр пойти на взаимные уступки. Около двух часов дня 19 (29) мая 1606 г., по данным, полученным автором Дневника послов, А. Рожнятовским и С. Немоевским, было принято решение о выдвижении боярина Василия Шуйского кандидатом на освободившийся московский престол. На следующий день 20 (30) мая 1606 г. князь Василий предстал перед москвичами и под одобрительные выкрики своих приверженцев был «наречен» царем¹¹¹. Под давлением оппозиции новый царь был вынужден согласиться на поставление на место низложенного 18 (28) мая 1606 г. Патриарха Игнатия¹¹² одного из своих главных противников Филарета (Романова)¹¹³.

Решив вопрос о власти, Боярская дума и Освященный собор, стремясь покончить со всеми рассуждениями и слухами о том, что убит «прирожденный» царь, приняли весьма рискованное решение о канонизации царевича Дмитрия. В нарушение всех церковных традиций из политических соображений новым святым должен был стать человек, долгое время официально считавшийся самоубийцей и по народным верованиям являвшийся заложным мертвецом¹¹⁴. Власти отправили 21 (31) мая 1606 г. в Углич для обретения мошей «нового страстотерпца» особую комиссию Боярской думы и Освященного собора, которую возглавляли «нареченный» Патриарх Филарет, архиепископ Астраханский Феодосий, бояре кн. И.М. Воротынский и П.И. Шереметьев¹¹⁵. Нетрудно заметить, что таким образом Василию Шуйскому удалось выпроводить из столицы наиболее опасных своих врагов Филарета Романова и П.И. Шереметьева.

Сведения, сохранившиеся в записках иноземцев, показывают, что, убеждая народ в том, что «царь Дмитрий» — «расстрига» и «чернокнижник», власти явно переборщили. Появившиеся было после гибели самозванца толки о двух голубках¹¹⁶, в славянской мифологии символизирующих ангела, явившегося за душой невинно убиенного¹¹⁷, сменились слухами, что с телом самозванца происходит неладное. Начались пересуды, что у трупа якобы из земли слышалось пение, появлялись огни, которые то удалялись, то загорались снова¹¹⁸. Мертвый самозванец, по этим слухам, стал «вести себя» как слуга нечистой силы — заложной покойник в народных поверьях. Он был «еретиком и чернокнижником», убитым до отведенного Богом срока жизни¹¹⁹. Эта версия, по всей видимости, активно муссировалась властями. Не случайно тело самозванца как заложного покойника отвезли после трехдневного поругания в Божий Дом¹²⁰. После похорон 20 (30) мая 1606 г., как свидетельствуют А. Рожнятовский, П. Петрей, И. Масса и Ж. Маржарет, неожиданно ударили заморозки, погубившие ранние посевы¹²¹. По столице поползли слухи, что на месте погребения «расстриги» вновь появлялись огни, загорались свечи, слышалось пение¹²², что его тело «земля не принимает»¹²³. Происшедшее, по всей видимости, окончательно уверило власти и москвичей в том, что они имеют дело с заложным покойником и что

принятые меры по погребению тела недостаточны¹²⁴. Согласно народным поверьям заложной покойник до истечения установленного Богом срока жизни находился в полном распоряжении у нечистой силы в качестве подручного и, если не принять против него соответствующих мер, мог бродить среди живых, причиняя им вред. Для «чернокнижника»-колдуна срок «работы» на нечистую силу определялся договором и мог быть весьма продолжительным¹²⁵. К. Буссов отметил, что «весь город перепугался, и высшие, и низшие сословия»¹²⁶. Власти поспешили объявить, что все это — козни дьявола¹²⁷.

По прошествии недели после убийства Лжедмитрия I, около 25 мая (4 июня) 1606 г., в Москве, по свидетельству Хвалибога, неожиданно появились подметные письма, в которых сообщалось, что «царь Дмитрий» жив¹²⁸. Аналогичные данные, правда без указания даты, сообщил Ж. Маржарет. Он вспоминал, что эти письма вызвали первое после убийства самозванца большое волнение народа¹²⁹. В дневниках послов и А.Рожнятовского записи за этот день отсутствуют¹³⁰. С. Немоевский указал, что в народе из-за слухов о Дмитрии поднялась сильная тревога и бояре боялись мятежа¹³¹. Г. Паерле в записи за этот день прямо указал, что послы ждали аудиенции в Кремле, но их туда не пригласили, так как «в городе было страшное волнение, народ возстал на стрельцов, бояр и великого князя, обвиняя всех их, как изменников, в умерщвлении истинного государя Дмитрия»¹³². Властям стоило немало труда, чтобы успокоить народ. Народу публично зачитали грамоту «нареченного» Патриарха Филарета и бояр об обретении мощей царевича Дмитрия¹³³. Несмотря на то, что церковь боролась с суевериями о заложных покойниках, с телом Лжедмитрия I власти поступили в точном соответствии с тем, что рекомендовала в аналогичных случаях народная мудрость¹³⁴. Труп был выкопан из могилы 28 мая (7 июня) 1606 г., вывезен за город в район Котлов, сожжен и прах развеян по ветру¹³⁵. Вторые похороны вновь сопровождались явлениями, характерными для заложных покойников¹³⁶. Пленные поляки и литовцы, а также К. Буссов сообщили, что якобы в то время, когда труп Лжедмитрия I вывозили из города, неожиданно поднялась буря и сорвала верхи с ворот¹³⁷. К. Савицкий и автор Дневника послов разузнали, что труп Лжедмитрия I долго не удавалось сжечь и

его даже пришлось поливать смолой¹³⁸. Приведенные данные показывают, что москвичей, прекрасно знавших, что убитый является Лжедмитрием I, волновало, как избавиться от заложного покойника, а не социально-утопические легенды и монархические иллюзии. Не случайно народ, как неоднократно отмечал А. Рожнятовский, во время волнений требовал выдать ему на расправу пленных поляков-пособников «слуги дьявола»¹³⁹.

Появление подметных писем в Москве явно показывало, что за организацию новой самозванческой интриги неделю спустя после гибели Лжедмитрия I взялись некие силы. Хвалибога в своем донесении указал, что Василий Шуйский обвинил в распространении писем «нареченного» Патриарха Филарета¹⁴⁰. Ж. Маржарет сообщил, что подозрения властей пали также на кн. Ф.И. Мстиславского и П.И. Шереметьева¹⁴¹. С.Ф. Платонов, проанализировав эти свидетельства, пришел к выводу, что обвинения царя были не беспочвенными и именно боярская оппозиция инициировала слухи и грамоты о спасении Лжедмитрия I¹⁴². Источники позволяют выяснить, кто в действительности стоял у истоков самозванческой интриги. Русские послы в Речь Посполитую Г.К. Волконский и А. Иванов, выехавшие из Москвы 12 (22) июня 1606 г.¹⁴³, узнав от поляков о появлении самозванца в Самборе в августе 1606 г., без колебаний дали однозначный ответ: роль «чудом спасшегося царя Дмитрия» взял на себя бывший любимец самозванца Михаил Андреевич Молчанов, бежавший из Москвы во время гибели своего покровителя¹⁴⁴. Р.Г. Скрынников выяснил, как беглец смог выбраться из Москвы и добраться до Самбора. Он обратил внимание на показания К. Буссова и автора Английского донесения, что назначенный на воеводство в Путивль кн. Г.П. Шаховский тайком вывел двух «поляков» и доставил их через всю страну в Путивль, откуда они прямо поехали в Речь Посполитую в Самбор к жене Ю. Мнишека¹⁴⁵. Историк установил, что одним из этих поляков был М.А. Молчанов¹⁴⁶. Дорогой Г. Шаховский и его спутники, по свидетельству К. Буссова, мистифицировали население рассказами о том, что один из них «царь Дмитрий», и рассылали повсюду грамоты¹⁴⁷. Ж. Маржарет в своих записках подтверждал данные ландскнехта о мистификациях по дороге в Путивль, но связал их воедино с бегством М. Молчанова из Кремля в ночь накануне переворота

и появлением грамот, написанных от имени самозванца в Москве¹⁴⁸. Показания очевидцев, придерживавшихся разной политической ориентации, позволяют прийти к выводу, что у истоков новой самозванческой интриги были бывший любимец самозванца М.А. Молчанов и дворянин московский кн. Г.П. Шаховский.

Кн. Г.П. Шаховский, М.А. Молчанов явно действовали не одни. Вторым воеводой в Путивль Василий Шуйский назначил дворянина московского И.Е. Михнева, который после прибытия в Путивль примкнул к повстанческому движению и вскоре стал одним из видных воевод в войске Лжепетра. Вероятно, он еще в Москве принял участие в организации интриги и мистификациях русских людей¹⁴⁹. Согласно показаниям К. Буссова Г. Шаховский и его спутники скрепляли грамоты, написанные от имени Лжедмитрия I, украденной из дворца государевой печатью¹⁵⁰. До переворота 17 (27) мая 1606 г. печать хранилась у другого любимца Лжедмитрия I думного дьяка и печатника Богдана-Иоакима Ивановича Сутупова. Во время майских событий 1606 г. он, несомненно, находился в Москве, но, в отличие от других думных дьяков самозванца, нового назначения не получил. О бывшем печатнике нет никаких точных данных вплоть до 1608 г., когда он уже с чином «окольного» одновременно с М.А. Молчановым появился в «воровской» Думе Лжедмитрия II¹⁵¹. Факты исчезновения печатника самозванца и использования государевой печати Г. Шаховским и М.А. Молчановым наводят на мысль, что Б.И. Сутупов являлся одним из организаторов новой самозванческой интриги и был вторым «поляком»-спутником путивльских воевод. В пользу этого предположения, возможно, говорят показания К. Савицкого, Я. Велевицкого и К. Буссова о бегстве из Москвы некоего «секретаря Лжедмитрия I» по имени **Богдан** или **Иван**, который якобы затем и стал Лжедмитрием II¹⁵². Вскоре после событий 17 (27) мая 1606 г. московские власти, по свидетельству И. Массы, арестовали в Вязме еще одного любимца самозванца думного дворянина Г.И. Микулина, тайно бежавшего из столицы¹⁵³. Вступая на престол, Василий Шуйский поклялся боярам не преследовать их без суда и следствия, поэтому для бегства из Москвы у Г.И. Микулина и для его ареста властями должны были быть весьма веские причины¹⁵⁴. Скорее всего этими причинами была причастность

думного дворянина к организации беспорядков в столице 24—25 мая (3—4 июня) 1606 г. Примечательно, что уже в окружной грамоте 6 (16) июня 1606 г. Василий Шуйский поминал его недобрым словом¹⁵⁵.

Источники позволяют с большой степенью вероятности очертить круг людей, стоявших у истоков новой самозванческой интриги. Это любимцы самозванца дворяне М.А. Молчанов, Б.И. Сутупов, Г.И. Микулин, а также кн. Г.П. Шаховский и И.Е. Михнев. Ни один из них не принадлежал ни к людям романовского круга, ни к сторонникам кн. Ф.И. Мстиславского. Сделанное наблюдение позволяет отказаться от гипотезы С.Ф. Платонова о причастности этих боярских группировок к организации интриги и высказать предположение, что это дело рук бывших фаворитов Лжедмитрия I, которые с его гибелью лишились прежней власти и влияния.

Р.Г. Скрынников, анализируя обстоятельства появления М.А. Молчанова в Самборе, отметил, что это было невозможно без согласия Ю. Мнишека и что Самборский воевода, возможно, «санкционировал» самозванческую интригу¹⁵⁶. Наблюдения историка нуждаются в уточнениях. Мнишеки и их приятели едва избежали гибели во время народных волнений 17 (27) мая 1606 г. А. Рожнятовский прямо говорит, что воевода «не чаял останется ли жив»¹⁵⁷. Тогда их спасло заступничество бояр-заговорщиков, усмиривших народное возмущение. Хвалибога прямо говорит, что поляки, «боясь другой революции» помогали властям успокаивать умы¹⁵⁸. В день переворота Ю. Мнишек, по свидетельству А. Рожнятовского, единственный из видных поляков «сам-четверт» ездил в Кремль, где встречался с боярами и М. Мнишек. Спутники воеводы живо описали автору Дневника ужас, который они пережили, проезжая через толпы волновавшегося народа¹⁵⁹. Вероятно, во время этой поездки возник проект женитьбы главы заговора Василия Шуйского на «царице» Марине, о котором сообщил Арсений Елассонский, и воевода дал показания против самозванца, приведенные в окружной грамоте Василия Шуйского 6 июня 1606 г.¹⁶⁰ Иллюзии Мнишеков относительно будущего «царицы» Марины начали, по видимому, рассеиваться 23 мая (2 июня) 1606 г., когда дочь воеводы была переведена на подворье отца и у ее родни отобрали подарки, данные Лжедмитрием I¹⁶¹. Нетрудно заметить, что

произошло это буквально накануне появления в столице грамот о чудесном спасении Лжедмитрия I и последовавших за ними народных волнений. Сразу же после этих событий ход переговоров послов и бояр резко изменился. Если раньше русская сторона заявляла, что вскоре все поляки будут отпущены на родину¹⁶², то 27 и 30 мая (6 и 9 июня) 1606 г. бояре обрушились на послов и воеводу с обвинениями в организации самозванческой интриги Лжедмитрия I¹⁶³. В конце концов польским послам и Мнишекам объявили, что они остаются в Москве фактически в качестве пленников до тех пор, пока отправленное в Речь Посполитую посольство Г. Волконского не урегулирует возникший между двумя государствами конфликт¹⁶⁴. Столь резкие изменения хода переговоров дают основание предположить, что московские власти, вероятно, не без основания заподозрили воеводу и его дочь в причастности к недавним волнениям. Примерно в это время Ю. Мнишек и его дочь, по-видимому, «санкционировали самозванческую интригу».

События 24—25 мая (3—4 июня 1606 г.), в организации которых Василий Шуйский заподозрил оппозицию, подтолкнули его действовать решительно. В нарушение прежних договоренностей он не стал дожидаться прибытия Филарета (Романова) и других членов комиссии из Углича и досрочно 1 (11) июня 1606 г. венчался на царство шапкой Мономаха. Иноземцы отметили, что кроме оглушающего колокольного звона во время коронации никаких особых торжеств не было¹⁶⁵. Архиепископ Елассонский Арсений подметил больше. Новый царь вызвал, по его словам, большое неудовольствие «воинов» скупостью и неблагодарностью. Ссылаясь на то, что Лжедмитрий I разбазарил казну, Василий Шуйский не одарил своих подданных традиционными подарками по случаю коронации. Более того, он без зазрения совести принял от русских людей по этому случаю богатые дары¹⁶⁶. Сразу же после коронации митрополит Казанский и Свяжский Гермоген был рукоположен в патриархи¹⁶⁷. Царь нанес первые удары по оппозиции. Боярин П.И. Шереметьев был задержан в Угличе и отправлен на воеводство в Псков¹⁶⁸. Филарет (Романов), доставивший в Москву 3 (13) июня 1606 г. мощи царевича Дмитрия, был встречен новым Патриархом и отправлен обратно на Ростовскую митрополию¹⁶⁹.

Церемония встречи мощей царевича задумывалась властями

как кульминация кампании по разоблачению самозванца. Чтобы убедить народ, что царевич убит, а не зарезался, в гроб с телом покойного положили орешки, которые якобы он шелкал в день гибели¹⁷⁰. Порвав с оппозицией, царь Василий вместе с вдовствующей царицей-инокиней Марфой Нагой взялся играть заглавную роль на церемонии. Это была серьезная ошибка. Поглазеть на происходящее собралась огромная толпа. И. Масса, непосредственно наблюдавший действие, показывает, что заверения царицы инокини и царя — бывшего главы боярской следственной комиссии, неоднократно менявших свои показания на противоположные, никого не убедили¹⁷¹. Священники и бояре старались не подпускать толпу близко к гробу. Свежие орешки никого не могли обмануть. В народ упорно твердили, что мощи царевича подменены другим недавно умершим (или убитым) мальчиком¹⁷².

Во второй окружной грамоте, разосланной 6 (16) июня 1606 г. Василий Шуйский обнаружил секретные документы самозванца, свидетельствовавшие о его тайном католичестве, связях с папой и польским королем, намерении 18 (28) мая 1606 г. перебить московских бояр, и красочно описал церемонию перенесения мощей царевича Дмитрия¹⁷³. Освященный собор принял решение о канонизации царевича и установил празднования его поминовения в день рождения, смерти и перенесения мощей. Началась работа над «Житием царевича Дмитрия»¹⁷⁴ и «Повестью, како отомсти Господь Бог Борису Годунову»¹⁷⁵, авторы которых попытались объяснить читателям истинный смысл происшедших в стране событий и представить Василия Шуйского законным преемником угасшей династии.

Раку с новоявленным чудотворцем поместили в Архангельском соборе Кремля, открыв к ней свободный доступ. Толпы народа приходили поклониться чудотворцу. Многочисленные исцеления, организованные властями у раки, в конце концов дали обратный эффект. очевидцы утверждают, что «даже дети стали замечать, что это чистый обман и подлог». Через две недели, когда один из тяжелобольных неожиданно умер в храме, Василий Шуйский приказал закрыть доступ к раке. Народу объявили, что многочисленные паломники «рассердили» чудотворца и его нужно на время оставить в покое¹⁷⁶.

Неумелые действия московского руководства не внесли успокоения в умы москвичей. А. Рожнятовский узнал, что в воскресенье 15 (25) июня 1606 г. мир по неведомой причине якобы неожиданно для Шуйского собрался на Красной площади у Лобного места с оружием и камнями, чтобы «по приказу царя» расправиться с поляками и литовцами¹⁷⁷. Ж. Маржарет свидетельствует, что в тот день оппозиция якобы обманом спровоцировала волнения народа второй раз после событий 17 (27) мая 1606 г. Капитан, по его словам, случайно «находился возле императора Шуйского», когда тот шел на церковную службу. Царь «начал плакать», упрекая бояр и дворян в непостоянстве и в том, что они таким образом хотят от него избавиться. Затем Василий Шуйский заявил, что готов уйти сам, и даже на какое-то мгновение передал царские регалии боярам, когда же москвичи стали умолять его остаться, быстро забрал регалии обратно и велел народу разойтись¹⁷⁸. Рассказ Ж. Маржарета производит впечатление хорошо разыгранного спектакля, типа тех, которые устраивал со своими отречениями от престола Иван Грозный. Вероятно, благодаря именно этому действию, Василию Шуйскому наконец удалось окончательно овладеть ситуацией в столице. Сразу же по окончании этих волнений Василий Шуйский, как показывает Ж. Маржарет, подверг преследованиям оппозицию¹⁷⁹. Вероятно, в это время и была произведена смена воевод в некоторых городах и организаторы самозванческой интриги были вынуждены покинуть столицу¹⁸⁰. Мнишеки 28 июня (8 июля) 1606 г. были переведены с бывшего подворья Бориса Годунова в дом сосланного дьяка Афанасия Власьева, а затем отправлены в ссылку в Ярославль¹⁸¹. Попытки бывших фаворитов самозванца и Мнишеков возродить самозванческую интригу в Москве окончательно провалились.

Проведенный анализ московских событий второй половины мая — начала июня 1606 г. позволяет прийти к выводу, что инициаторами новой самозванческой интриги были бывшие фавориты и польское окружение самозванца, а не боярская оппозиция. Именно они распространяли сначала слухи, а затем и грамоты о чудесном спасении «царя Дмитрия». Новую самозванческую легенду организаторы интриги создавали не при помощи бытовавших в народе «социально-утопических легенд

о царе-избавителе», а по образу и подобию легенды первого самозванца. Агитационная деятельность заговорщиков не ввела в заблуждение москвичей, слишком хорошо знавших Григория Отрепьева на различных этапах его головокружительной карьеры. Жителей столицы больше пугало то, что, согласно поверьям, они в результате переворота 17 мая 1606 г. получили в своем городе «слугу дьявола» — заложного мертвеца, который причинит им многие беды. Попытки царя, Боярской думы и Освященного собора при помощи канонизации царевича Дмитрия Угличского разоблачить Лжедмитрия I, оправдать свои действия и не допустить возрождения самозванческой интриги нельзя признать успешными. Они привели к падению авторитета как светских, так и духовных властей.

Самборский вор. В своих окружных грамотах в провинцию Василий Шуйский и бояре настойчиво убеждали народ, что во время московских событий был свергнут самозванец, и всячески оправдывали свои действия. Они ознакомили провинциалов с секретными документами о тайном католичестве «расстриги» и замыслах раздать русскую землю полякам и литовцам, красочно описывали церемонию встречи мощей царевича Дмитрия¹⁸². Вместе с грамотами жителям русских городов читали «Повесть како отомсти Господь Бог Борису Годунову», в которой помимо всего прочего обосновывались права Василия Шуйского на престол¹⁸³. Провинция привыкла во всем следовать за столицей и поначалу правительственная агитация имела успех везде, даже в тех местностях, которые в 1605 г. являлись опорой движения Лжедмитрия I.

Ситуация изменилась коренным образом, когда в провинции появились организаторы самозванческой интриги. Покинув Москву во второй половине июня 1606 г., кн. Г.П. Шаховский, И.Е. Михнев, М.А. Молчанов и Б.И. Сутопов получили больше возможностей для мистификации русских людей¹⁸⁴. С 20-х чисел июня 1606 г. пленные поляки отметили, что слухи о чудесном спасении «царя Дмитрия» стали устойчивыми¹⁸⁵. Провинциальные жители, в отличие от москвичей, не видели «царя Дмитрия» убитым и охотно верили слухам о его спасении и грамотам, скрепленным царской печатью. Обманщики проехали подмосковные, заокские города, но добились успеха только на Северщине¹⁸⁶.

В Путивле — бывшем центре движения Лжедмитрия I, кн. Г.П. Шаховский и И.Е. Михнев легко убедили местных дворян, служилых людей и горожан, лишившихся после переворота 17(27) мая 1606 г. многих льгот и привилегий, что «царь Дмитрий» жив и скрывается от врагов. Путивляне подняли восстание против Василия Шуйского, арестовав воеводу кн. А.И. Бахтеярова-Ростовского. В кратчайшие сроки на Северщине была воссоздана повстанческая армия, которая, получив пополнения из уездов, ранее поддерживавших Лжедмитрия I, начала наступление на Москву. Уже 22 июля (1 августа) 1606 г. А. Рожнятовский записал в Дневнике сведения об отправке войск из столицы против северян и первых успехах повстанческой армии¹⁸⁷. Р.Г. Скрынников заметил, что М.А. Молчанов, будучи в Путивле, не решился публично играть роль самозванца. Он, по мнению исследователя, боялся показаться перед людьми, хорошо знавшими как Лжедмитрия I, так и его самого, что неминуемо привело бы к разоблачению и положило конец интриге¹⁸⁸. Самозванец предпочел укрыться в Речи Посполитой, в замке Мнишек в Самборе.

Первые слухи о «чудесном спасении царя Дмитрия» стали распространяться в Речи Посполитой в июле 1606 г., когда сюда прибыли слуги знатных поляков и солдаты-наемники, отпущенные Василием Шуйским из Москвы¹⁸⁹. К примеру, слуга Мартина Стадницкого — некий Круширский из Скржынек — уверял, что был очевидцем бегства самозванца из Москвы¹⁹⁰. Конкретные детали в этих слухах начали появляться в конце июля — начале августа 1606 г., когда М.А. Молчанов водворился в Самборе. В августе 1606 г. прибывший с Галичины итальянский купец Франческо Таламио сообщил папскому нунцию Рангони, что якобы видел, как некто прибыл в Самбор из России в закрытой карете в сопровождении двух всадников и скрылся в залах замка. После этого жена Ю. Мнишека будто бы повеселела, а слуги начали распускать слухи, что «царь Дмитрий» находится в замке тестя¹⁹¹. Вскоре об этом узнали русские послы¹⁹².

Ситуация в Речи Посполитой не благоприятствовала развитию самозванческой интриги. К лету 1606 г. страна находилась на пороге гражданской войны. Внутренняя политика короля Сигизмунда III Вазы, опиравшегося на небольшую группу сенаторов и игнорировавшего интересы шляхты, вызвала

широкое оппозиционное движение части магнатов и шляхты, которое грозило вылиться в открытое восстание — рокош¹⁹³. Лжедмитрий I, у которого после воцарения явно не сложились отношения с Сигизмундом III, тайно обещал оказать помощь мятежникам.

Первые известия о московских событиях, пришедшие в Речь Посполитую около 21(31) мая 1606 г., вызвали беспокойство в правящих кругах. Король и его окружение боялись, что новые московские власти могут предъявить им счет за участие двора, католических кругов и части магнатов в подготовке самозванца¹⁹⁴. Ярый католик Сигизмунд III, как выяснил Я. Мацишевский, решил пойти ва-банк и использовать гибель поляков и литовцев в качестве удобного предлога для вторжения в Россию в надежде, что война заставит все общественные силы Речи Посполитой объединиться вокруг престола¹⁹⁵. Король обратился к подданным с универсалом, в котором прямо предложил начать военные действия против России в конце 1606 г.¹⁹⁶ Послам Василия Шуйского Г.К. Волконскому и А. Иванову польские власти поначалу отказали во въезде в пределы Речи Посполитой¹⁹⁷. Письма Стадницких с известиями о событиях в Москве и проектами унии России и Речи Посполитой король оставил без внимания¹⁹⁸.

Водворившись в Самборе, бывший любимец самозванца вновь не решился открыто назваться именем «царя Дмитрия», но устраиваемые им тайные приемы для людей, никогда не видевших Лжедмитрия I, укрепили веру рокошан, что «царь Дмитрий» жив и поможет им в борьбе с Сигизмундом III¹⁹⁹. Летом 1606 г. между королем и рокошанами произошел полный разрыв. Мятежники, собравшись в августе 1606 г. на тайный съезд в Самборе, всерьез ожидали появления «царя Дмитрия» и обсуждали планы его возведения на польский трон²⁰⁰. Сюда же, по-видимому, направлялось прибывшее в середине августа 1606 г. в Киев посольство северян, которые уверяли, что «царь Дмитрий» находится в одном из польских замков²⁰¹. Организация самозванческой интриги явно вступила в завершающую стадию. Оставалось сделать последний шаг: устроить публичное появление самозванца, однако самозванец не появился.

Рокош, по меткому замечанию Я. Мацишевского, сорвал первоначальные планы Сигизмунда III. Столкнувшись с угрозой

гражданской войны, король был вынужден отказаться от организации вторжения в Россию и сделал все возможное для сохранения мира²⁰². Уже 11(21) июля 1606 г. он, как установил П. Пирлинг, возложил вину за происшедшее в Москве на Ю. Мнишека²⁰³. Комендантам пограничных крепостей были даны строгие инструкции не пропускать в Россию наемников для службы в повстанческой войске. В середине июля 1606 г. русские послы получили разрешение въехать в Речь Посполитую и поляки постарались получить от них сведения для разоблачения самозванца²⁰⁴.

Г.К. Волконский и А. Иванов, узнав от приставов 12(22) августа 1606 г. о появлении М.А. Молчанова в Самборе, постарались получить как можно больше данных о его деятельности. Они установили, что жена Ю. Мнишека «платье и людей ему подавала» и что в Самборе якобы находится боярин В.М. Рубец-Мосальский²⁰⁵. Послы заявили, что, когда они выехали из Москвы, В.М. Рубец-Мосальский находился в столице. Если же боярин изменил, то «Бог ему судья»²⁰⁶. Действительно, кн. В.М. Рубец-Мосальский в то время не был в Самборе, так как, согласно разрядам, был отправлен на воеводство в пограничную Корелу, где находился до конца 1608 г.²⁰⁷ Воеводами у повстанцев служили дворяне московские кн. В.Ф. Александров-Мосальский, И.Л. и И.Д. Клубковы-Мосальские и Д.В. Горбато-Мосальский, помеченные в боярском списке 1606—1607 гг. как изменники²⁰⁸. Вероятнее всего, в Самборе находился кн. В.Ф. Александров-Мосальский.

Московские власти, узнав о происходящем в Самборе, действовали решительно. Им довольно быстро удалось получить словесный портрет Самборского самозванца и установить, что это не кто иной, как Михаил Молчанов. Мнишеки были высланы из Москвы в Ярославль под арест. Им недвусмысленно дали понять о том, что их ждет в случае продолжения самозванческой интриги в Самборе²⁰⁹. К повстанцам на Северщину Василий Шуйский отправил новое посольство, которое должно было обличить «чернокнижника» и добиться его выдачи²¹⁰. По данным А. Палицына, во главе этой миссии Василий Шуйский поставил митрополита Крутицкого Пафнутия²¹¹. Хотя посланцы царя не смогли остановить развитие восстания на Северщине, принятые меры, по-видимому, возымели действие. Самборский вор не

решился публично появиться на съезде рокошан. В начале сентября 1606 г. пристав сообщил послам, что Вор стал являться людям уже не в царских одеждах, а в «старческом платье», и что в его окружении появился еще один русский — некий «московитин выезджий» Заболоцкий²¹². Данных об этом человеке очень мало. Он, вновь без указания имени и отчества, еще раз всплывает в источниках летом 1608 г., когда, по данным секретарей Я. Сапеги, вел переговоры о признании Мариной Мнишек Лжедмитрия II мужем и прежним «царем Дмитрием»²¹³. В боярских списках и разрядных книгах того времени упоминаются только дворяне московские Б.В. и И.И. Заболоцкие, которых Василий Шуйский, как видно из боярского списка 1606—1607 гг., из-за их родственника приказал взять под стражу²¹⁴. В родословных росписях упоминаются их сыновья А.Б. и А.И. Заболоцкие, успешно служившие в середине XVII века, а также брат Л.В. Заболоцкий и племянник М.Л. Заболоцкий, «убитый ворами»²¹⁵. Ни Л.В. Заболоцкий, ни М.Л. Заболоцкий в русских боярских списках и разрядах не значатся, возможно, потому, что выехали в Речь Посполитую. Вероятнее всего, у Самборского вора служил М.Л. Заболоцкий.

Съезд рокошан в отсутствие «царя Дмитрия» принял решение отложить восстание против короля до сейма 1607 г., что несколько разрядило обстановку в Речи Посполитой. Сигизмунд III и его окружение использовали передышку, чтобы принять меры для разоблачения самозванца. В начале октября 1606 г. Г.К. Волконский и А. Иванов вывели, что Самборский вор назначил Заболоцкого «гетманом» и послал было на Северщину с небольшим отрядом, но канцлер Лев Сапега, выполняя распоряжение короля, задержал Заболоцкого и послал в Самбор для опознания Вора недавно вернувшегося из Москвы слугу Гридича²¹⁶. В конце октября 1606 г. русские послы узнали от приставов, что Гридич, прибыв в Самборский замок, Вора там не нашел. Ему сообщили, что «Дмитрий» якобы «живет в Монастыре, не кажется никому» и в «чернецком платье за грехи каетца»²¹⁷. Прибывший из Кракова в Самбор бывший духовник Лжедмитрия I подтвердил данные Гридича, что самозванца в Самборском замке нет и что он, возможно, скрывается в монастыре у монахов-бернардинцев. Последовавшая вслед за этим проверка властями бернардинского монастыря вновь не

обнаружила «каящегося» самозванца²¹⁸. Как видно, меры, принятые русскими и польскими властями, загнали М.А. Молчанова и его сообщников в угол. Если раньше они беспокоились, как доказать людям, хорошо знавшим первого самозванца, что Лжедмитрий I и Самборский затворник — одно и то же лицо, то после обнародования в России и Речи Посполитой точного портрета М.А. Молчанова нужно было опровергать утверждение, что Самборский самозванец является бывшим любимцем Лжедмитрия I. В сложившихся условиях М.А. Молчанов не решился публично взять на себя роль «чудом спасшегося царя Дмитрия». Он исчез, чтобы год спустя появиться в должности «окольного» Тушинского вора²¹⁹. Осенью 1606 г. в России и Речи Посполитой прошел слух, что М.А. Молчанов уже в качестве воеводы «царя Дмитрия» готовит большое войско для оказания помощи русским повстанцам²²⁰. Организаторы интриги явно хотели снять подозрения с пленных Мнишек и подготовить почву для появления нового самозванца.

Приведенные факты свидетельствуют о том, что организаторам новой самозванческой интриги удалось добиться большего успеха в провинции, где не видели тела самозванца. Они «вмещали в умы» уже готовую, созданную еще в Москве легенду о чудесном спасении «царя Дмитрия», а не использовали бытовавшие в народе социально-утопические легенды. Следует заметить, что дали себя обмануть далеко не все провинциальные жители, испытывавшие монархические иллюзии относительно Лжедмитрия I, а только те, кто ранее принимал участие в движении Лжедмитрия I, сильно пострадал от карательных операций правительственных войск 1604—1605 г. и теперь лишился значительных льгот. Нельзя не видеть, что эти люди восстали за «своего царя» отнюдь не под влиянием «монархических иллюзий», а преследовали прежде всего свои социальные интересы. Будучи в Самборе, М.А. Молчанов всерьез готовился играть роль «царя Дмитрия», но меры, принятые русским и польским руководствами, загнали самозванца и его приятелей в тупик. Публичное появление М.А. Молчанова неминуемо привело бы к его разоблачению и поставило бы под удар находившихся под арестом Мнишек. Провал планов организации новой самозванческой интриги в Самборе стал причиной специфического явления в истории Смуты, которое

Р.Г. Скрынников метко назвал «самозванщиной без самозванца»²²¹.

Лжепетр и Лжедмитрий II. Осенью 1606 г. после исчезновения М.А. Молчанова из Самборского замка организация самозванческой интриги вступила в новую стадию. Воеводы «царя Дмитрия» И.И. Болотников, И. Пашков и П. Ляпунов нанесли тяжелые поражения правительственным войскам и подошли к Москве. В городе начались народные волнения. Появление «царя Дмитрия» могло склонить чашу весов в пользу повстанцев. И.И. Болотников слал гонца за гонцом, безуспешно умоляя Самборского вора прибыть в стан под Москвой²²². Но самозванец не появлялся, и восставшие начали терпеть поражение за поражением.

Ситуация изменилась, когда за дело взялись Лжепетр и казаки. Получив известия о походе повстанцев на Москву, Илейка Коровин и его товарищи отказались от прежних планов зимовать на Дону. От Монастырского городка они вернулись к Северскому Донцу и поднялись вверх по реке в охваченные восстанием польские, северские, украинные города. По дороге они встретили гонца с грамотой от кн. Григория Шаховского и путивлян с просьбой идти «наспех» для встречи с «царем Дмитрием», который якобы вот-вот должен появиться на Северщине²²³. Путь казаков в Путивль был отмечен казнями дворян и воевод, отказавшихся целовать крест самозванцу²²⁴.

Точных данных относительно времени прибытия отряда царевича Петра в Путивль в источниках не сохранилось. И.И. Смирнов, опираясь на материалы посольства Г. Волконского и дневника А. Рожнятовского, склонялся к мысли, что самозванец обосновался на Северщине «еще во время осады Москвы Иваном Болотниковым» в декабре 1606 г.²²⁵ В.Д. Назаров и Б.Н. Флоря, исходя из данных польских документов, пришли к выводу, что самозванец появился на Северщине в начале ноября 1606 г.²²⁶ Выявленные нами хронологические реалии похода Лжепетра по Волге, Дону и Северскому Донцу показывают, что с мнением Б.Н. Флори и В.Д. Назарова необходимо согласиться. «Воровские» казаки двигались по рекам в стругах и, вероятно, постарались достичь Северщины до того, как реки сковал лед, то есть в конце октября — начале ноября 1606 г.

Вступив в город, Лжепетр приказал привести к нему на

суд всех пленных, содержавшихся в Путивльском застенке. Те, кто принес присягу «царю Дмитрию и его племяннику», получили у самозванца воеводские чины, те же, кто отказался им служить, были казнены²²⁷. И.И. Смирнов и В.И. Корецкий полагали, что с этого момента произошло усиление классовой борьбы и дальнейшее размежевание сил в повстанческом лагере²²⁸. Р.Г. Скрынников пришел к выводу, что действия «вольных» казаков и Лжепетра вскрыли противоречивые тенденции в повстанческом движении. С одной стороны, они, несомненно, способствовали радикализации социального противоборства, с другой — положили начало «перерождению» повстанческого движения, о чем, по мнению исследователя, говорит боярско-дворянский состав Думы Лжепетра и воеводские назначения в повстанческой войске²²⁹. М. Перри совершенно справедливо указала, что повстанцы в Путивле не пытались подменить одного самозванца другим. Лжепетр и его казаки продолжали служить «царю Дмитрию» и признавали его «старейшинство»²³⁰. Однако это наблюдение никоим образом не противоречит гипотезе Р.Г. Скрынникова. Появление «принца крови» в повстанческом лагере сделало его центром возрождающейся традиционной социально-политической системы и объективно вело к перерождению повстанческого движения²³¹.

Вскоре после появления Лжепетра в Путивле русские послы разузнали, что он обратился к киевским властям с просьбой принять его посольство, но ответа не получил²³². Успехи русских повстанцев и некоторая стабилизация ситуации в Речи позволили Сигизмунду III ужесточить свои позиции на переговорах с русскими послами в декабре 1606 г. Радные паны от имени короля потребовали немедленного отпуска всех пленных поляков, в противном случае грозили оказать помощь и Дмитрию, и Петру²³³. Обычно эти заявления рассматриваются как явное доказательство причастности короля к подготовке самозванца. Но то был явный шантаж. Сигизмунд III вынашивал планы открытого вторжения. В инструкциях к сеймикам, проходящим перед сеймом 1607 г., король вновь поднял вопрос о войне с Россией в надежде объединить вокруг трона польское общество²³⁴. Он не собирался иметь дело с самозванцами. Польские власти на переговорах дезавуировали слухи о Самборском воре. Гетман С. Жолкевский получил строгие инструкции задерживать

русских повстанцев, ищущих на Украине «царя Дмитрия», и не допускать ухода наемников к повстанцам²³⁵.

Обращаясь к киевским властям, Лжепетр явно намеревался, как прежде северяне, «искать царя Дмитрия» на Украине. Однако не прошло и нескольких недель, как кн. Г.К. Волконский и А. Иванов узнали, что вместо Украины самозванец появился в окрестностях Витебска и там пробыл более двух недель²³⁶. Изменение первоначального маршрута явно было неслучайным. Несколько месяцев спустя именно из этих мест в Россию явился Лженагой, назвавшийся в Стародубе Северском «царем Дмитрием».

Василий Шуйский и его окружение затратили немало сил, чтобы выяснить, кто был Лжедмитрием II и какие силы за ним стояли, но, как показывает ретроспективный анализ окружных грамот царя в Поморье, московские власти постигла неудача. Во всех официальных документах самозванец неизменно назывался Вором или Цариком²³⁷. Немногого добились и местные власти, допрашивая пленных тушинцев или получая сведения от шпионов. Сын боярский Андрей Палицын заявил, что «царевич Вор взят из Стародуба, а взяла его Литва». Другой сын боярский, Андрей Цыплетев, утверждал, что самозванец якобы сын князя Андрея Курбского. Литвин Лева смог сказать только, что Лжедмитрий II «не царевич прямой, а родиную неведомо откуда»²³⁸. Нетрудно заметить, что пленники не были осведомлены в делах Лжедмитрия II. Они твердо знали только одно: Лжедмитрий II не прежний «царь Дмитрий». В остальном пленники либо повторяли старые басни о происхождении самозванца времен Лжедмитрия I, либо давали понять, что не знают, кто на этот раз принял имя «царя Дмитрия». Заслуживают внимания показания костромского воеводы Д.В. Мосальского-Горбатого — близкого родственника боярина и дворецкого Лжедмитрия I и Лжедмитрия II, а также рославльского воеводы в 1606—1608 гг., который от имени болотниковцев вел переговоры с белорусскими шляхтичами о найме на службу к «царю Дмитрию»²³⁹. Д.В. Мосальский на пытке сообщил земским воеводам, что Вор — попов сын Митька «с Москвы с Арбату от Знамени Пречистые из-за конюшен... умышлял де и отпускал с Москвы кн. Василий Масальский»²⁴⁰. О московитском происхождении самозванца говорили К. Савицкий и К. Буссов,

но они считали его бывшим секретарем Лжедмитрия I по имени Богдан, который бежал из Москвы после гибели хозяина, вероятно, путая самозванца с дьяком Б.И. Сутуповым²⁴¹. Анализ служебных назначений Д.В. Мосальского показывает, что его осведомленность кажущаяся. Он непосредственно не участвовал в спектакле с объявлением самозванца в Стародубе и находился на воеводствах сначала в Рославле²⁴², затем в Костроме²⁴³. Легендарные данные о московском происхождении самозванца и его бегстве из столицы, вероятно, восходят к фактам биографий М.А. Молчанова и Б.И. Сутупова. Некоторые современники — Авраамий Палицын, автор «Пискаревского летописца» и наемник М. Мархоцкий — также полагали, что самозванец был москвитом — близким родственником стародубского сына боярского Гаврилы Веревкина. Однако эти люди также не были свидетелями первых шагов самозванца. Их версия, судя по всему, возникла вследствие активной роли Гаврилы Веревкина в Стародубском спектакле²⁴⁴.

Польские власти, в свою очередь, также приложили немало сил, чтобы выяснить, кто назвался именем «царя Дмитрия». Они попытались получить информацию у ветеранов похода Лжедмитрия I в Россию, отпущенных Василием Шуйским из Москвы²⁴⁵. Одного из них — еврея Якуба, вернувшегося из Москвы «сам-четверт» вместе с русскими послами кн. Г.К. Волконским и А. Ивановым²⁴⁶, — Лев Сапега в сентябре 1607 г. отправил по приказу короля в Стародуб для опознания самозванца. Посланец нарушил инструкции, признал Лжедмитрия II истинным царем и привез от него письма к Сигизмунду III. Канцлер был вынужден оправдываться перед королем, убеждая, что не причастен к происшедшему и что во всем случившемся виноват один Якуб²⁴⁷. Если бы Лжедмитрий II был «ставленником интервентов», как считают некоторые исследователи, вряд ли Л. Сапеге понадобилось объясняться за действия лазутчика. Письмо, на наш взгляд, не оставляет сомнений в том, что правящие круги Речи Посполитой не были причастны к появлению Лжедмитрия II в Стародубе.

По свидетельству русских и польских источников, дважды — после бегства Лжедмитрия II из Тушина и после его убийства в Калуге — в его вещах находили тайно хранимый Талмуд²⁴⁸. Находки, судя по всему, не были случайными. В июле 1612 г.

Новгородский митрополит Исидор прямо говорил, что Лжедмитрий II был евреем²⁴⁹. То же самое утверждал иезуит К. Савицкий²⁵⁰. Царь Михаил Романов в своих посланиях вскоре после воцарения также заявлял о еврейском происхождении Вора. Он, по-видимому, узнал об этом от отца — бывшего тушинского патриарха Филарета, хорошо знавшего самозванца и людей, организовавших интригу²⁵¹. Р.Г. Скрынников, проанализировав эти данные, пришел к выводу, что достаточно фактов для утверждения, что Лжедмитрий II был крещеным евреем из Белоруссии²⁵². М. Перри усомнилась в правильности вывода исследователя. Она полагает, что версия о еврейском происхождении самозванца муссировалась властями с целью его дискредитации и ей не следует доверять. Самозванец, по мнению исследовательницы, мог быть еретиком, исповедующим учение «жидовствующих»²⁵³. С этим аргументом трудно согласиться. В источниках нет никаких данных на этот счет. Более того, если бы самозванец был «жидовствующим», его скорее всего называли бы еретиком, а не жидом. Примечательно, что для опознания Лжедмитрия II в Стародуб Лев Сапега направил именно еврея.

Р.Г. Скрынников, изучая источники, отразившие первые шаги самозванца, пришел к выводу, что наиболее достоверные сведения о том, кто назвался Лжедмитрием II, сообщил неизвестный белорусский клирик — автор Баркулабовской летописи, хорошо знавший самозванца до его превращения в «царя Дмитрия»²⁵⁴. Клирик указал, что Лжедмитрием II был некий учитель, обучавший детей сельских священников в окрестностях Шклова, затем Могилева²⁵⁵. Показания автора Баркулабовской летописи подтверждают наемник К. Буссов и иезуиты. К. Буссов, лично знавший самозванца, смог узнать, что человек, ставший Лжедмитрием II, долго учительствовал в Шклове, где был известен под именем Иван²⁵⁶. Иезуиты дознались, что «царем Дмитрием» назвался крещеный еврей по имени Богдан, который по поручению некоего протопопа учил детей в селах в окрестностях Могилева²⁵⁷. Сделанные наблюдения позволяют поддержать гипотезу Р.Г. Скрынникова о том, что Лжедмитрием II был крещеный еврей, бывший школьный учитель из Шклова.

Иезуиты узнали любопытные детали из биографии самозванца, о которых умолчал автор Баркулабовской летописи.

Учитель, по их данным, оплатил протопопу черной неблагодарностью за гостеприимство. Он начал тайно домогаться благосклонности попады. Узнав об этом, разгневанный протопоп выгнал его взащей. С этого момента двери домов священников для горе-учителя оказались закрытыми, и он превратился в бродягу. Оставшись без средств к существованию, учитель якобы решил сыграть роль самозванца²⁵⁸. Факт бродяжничества подтвердил в своих мемуарах С. Маскевич. Но он свидетельствует, что решение играть роль «царя Дмитрия» бывший учитель принял отнюдь не самостоятельно²⁵⁹. К. Буссов, С. Маскевич и некоторые польские авторы считали, что главным организатором самозванческой интриги был ротмистр М. Меховецкий, который вместе с друзьями подобрал бродягу, отдаленно напоминавшего Григория Отрепьева, и заставил играть роль «царя Дмитрия»²⁶⁰. Этот факт дал основание кн. М.М. Щербатову, Н.М. Карамзину, В.О. Ключевскому и Д. Иловайскому утверждать, что Лжедмитрий II был ставленником польской шляхты²⁶¹. Гипотезу разделяло большинство советских историков, которые считали его авантюристом и марионеткой в руках шляхты²⁶². С.М. Соловьев, Н.И. Костомаров, С.Ф. Платонов заметили, что нельзя преувеличивать роль поляков и литовцев в организации самозванческой интриги. Подлинными создателями Лжедмитрия II они считали русских повстанцев, а в иноземцах видели исключительно наемников²⁶³.

Проверить гипотезы исследователей помогает анализ обстоятельств поездки Лжепетра в Белоруссию в конце 1606 г. В.Д. Назаров и Б.Н. Флоря считают, что эта поездка была связана со стремлением выяснить на месте вопрос о возможностях получения военной поддержки из Речи Посполитой²⁶⁴. Р.Г. Скрынников полагает, что главная цель была другой. Историк обратил внимание на то, что в Белоруссии самозванец вступил в контакт со старостой Чечерским Зеновичем, который, по данным автора Баркулабовской летописи, впоследствии засадил шкловского бродягу в Пропойскую тюрьму, заставил играть роль «царя Дмитрия» и переправил за рубеж²⁶⁵. Исследователь попытался установить, когда М. Меховецкий, Зенович и их товарищи взялись за подготовку самозванца. Он заметил, что в окружной грамоте 14(24) апреля 1608 г. Лжедмитрий II указал, что пришел в Стародуб «во 12 недель». Это указание, по мнению

Р.Г. Скрынникова, свидетельствует, что подготовка самозванца началась в Белоруссии за три месяца до пересечения Лжедмитрием II границы 13(23) мая 1607 г., т.е. в феврале 1607 г. Учитывая то, что в декабре 1606 г. в тех же местах побывал Лжепетр и встречался со шляхтичами, взявшимися после этой встречи за подготовку Лжедмитрия II, исследователь пришел к выводу, что организаторами самозванческой интриги были русские повстанцы²⁶⁶.

После объявления 12(22) июня 1607 г. в Стародубе Лжедмитрий II обратился к жителям Могилевщины с окружным посланием, список которого нам удалось отыскать в собрании Оссолинских во Львове. Сопоставление фрагментов этой грамоты с посланием самозванца в Смоленск обнаруживает, что в оригинале (или копии) смоленской грамоты, использованной Д. Бутурлиным для публикации, имелось ошибочное или неточное написание даты «июня во 12 день».

**Грамота Лжедмитрия II
жителям Могилева**
12(22) июля 1607 г.

«Я прирожденный
Государь Московский...
пришел из Литовской земли...
в город Стародуб **12 июня...**»

**Грамота Лжедмитрия II
смолянам**
14(24) апреля 1608 г.

«Аз... прирожденный
государь Ваш...
пришел в Стародуб...
во 12 недель...»

В результате возникло весьма туманное указание «во 12 недель», которое, по нашему мнению, нельзя использовать для решения вопроса, когда началась подготовка второго самозванца²⁶⁷.

Лжепетр, как следует из его рассказа, записанного в канцелярии Оршанского старосты Андрея Сапеги, пересек границу Речи Посполитой 6(16) декабря 1606 г. с целью разыскать дядю²⁶⁸. Он явно направлялся туда, куда, по слухам, из Рыльска перебрался «царь Дмитрий»²⁶⁹. Вместо поисков он две недели тайно находился в Копыси Максимовичской волости, недалеко от Витебска²⁷⁰. Затем за Лжепетром приехали шляхтичи Зенович и Сенкевич, которые отвезли самозванца в Оршу для

встречи с Андреем Сапегой, после которой самозванец вернулся в Россию²⁷¹. В декабре 1606 г. о поездке русских повстанцев в Белоруссию на поиски «Дмитрия» узнали послы Василия Шуйского²⁷².

Белорусские источники дают возможность разобраться, что же в действительности происходило в окрестностях Витебска. В Новинах, полученных в Кракове почти одновременно с донесением Андрея Сапеги о Лжепетре, сообщалось, что «царь Дмитрий» неожиданно «приехал в Витебск, откуда, открыто показав себя всем, написал письмо рыльским мешанам... (выделено нами. — И. Т.)»²⁷³. Автор Баркулабовской летописи также свидетельствует, что как только в бывшем школьном учителе начали узнавать «царя Дмитрия» (выделено нами. — И. Т.), то он в страхе за свою жизнь тайно бежал из окрестностей Витебска в Пропойск, где был схвачен по приказу старосты Чечерского Зеновича и посажен в тюрьму²⁷⁴. Данные Новин и летописца дают основание предположить, что М. Меховецкий и Зенович подобрали шкловского бродягу до поездки Лжепетра и что в декабре 1606 г. в окрестности Могилева была предпринята первая неудачная попытка публичного объявления Лжедмитрия II.

Активное участие Лжепетра в намечавшемся под Витебском спектакле подтверждает предположение Р.Г. Скрынникова, что шляхтичи готовили его в сговоре с русскими повстанцами²⁷⁵. Действительно, с появлением казацкого «царевича» на Северщине в ноябре 1606 г. центр организации самозванческой интриги переместился из Украины в Белоруссию. Многие детали подготовки Лжепетра и Лжедмитрия II совпадают: в обоих случаях инициаторы интриги выбрали случайных людей, принудили их играть свою роль и толком не занимались их подготовкой. Почерк сценариста спектакля был явно один. Повстанцам нужен был не вождь, а человек-символ, оправдывающий их борьбу за лучшую долю. Малодушное бегство бродяги, судя по всему, спутало планы организаторов самозванческой интриги. Лжепетр был вынужден вернуться в Россию, чтобы во главе отрядов северян, донских, волжских и запорожских казаков и наемников поспешить на помощь И. Болотникову²⁷⁶.

Лжедмитрий II и И.М. Заруцкий. Сколько времени

шкловский бродяга находился в бегах, неизвестно. Судя по замечанию автора Баркулабовской летописи, беглец «аж до Пропойска увышол», Меховецкому, Зеновичу и их товарищам, по-видимому, пришлось затратить немало времени и труда на его поимку²⁷⁷. Продолжая дело, начатое совместно с Лжепетром, М. Меховецкий, Зенович сильно рисковали. В начале 1607 г. ситуация в Речи Посполитой вновь обострилась. Вопреки ожиданиям Сигизмунда III, большинство сеймиков на его запрос о войне с Россией дали отрицательный ответ и потребовали безотлагательного решения внутренних проблем²⁷⁸. Воеводы и старосты пограничных городов и крепостей вновь получили категорический приказ не пропускать наемников к «царю Дмитрию»²⁷⁹. В письме к Льву Сапеге король потребовал сделать все возможное, чтобы сохранить мир на востоке²⁸⁰. Сейм пошел еще дальше. Согласно его решениям нарушителям грозила конфискация имущества²⁸¹. В Москву с инструкцией сделать все возможное, чтобы вызволить пленников, были направлены опытные дипломаты С. Витовский и Я. Друцкий-Соколиньский²⁸². Меры, принятые руководством Речи Посполитой, по всей видимости, заставили шляхтичей быть осторожными. Засадив бывшего учителя в Пропойскую тюрьму под видом «русского шпиона», они довольно быстро заставили его играть роль самозванца, но не «царя Дмитрия», а его мнимого родственника, стольника Андрея Андреевича Нагого²⁸³.

К. Буссов разузнал, что в Пропойской тюрьме подготовкой самозванца якобы занимались «близкие» Юрия Мнишека, которые сообщили ему все мельчайшие подробности из жизни Лжедмитрия I²⁸⁴. А. Гиршберг полагал, что одним из инструкторов самозванца в Пропойской тюрьме был связанный с Мнишеками монах-бернардинец Антоний Волох²⁸⁵. В действительности Антоний Волох, как видно из посольских дел и дневника А. Рожнятовского, с 1606 г. находился под арестом в Москве вместе с другими поляками и литовцами, а весной 1607 г. даже угодил в царский застенок за распространение слухов о спасении «царя Дмитрия»²⁸⁶. Более верным представляется мнение Р.Г. Скрынникова, что вторичное возрождение самозванческой интриги не было связано с семьей Мнишеков²⁸⁷.

К середине мая 1607 г. подготовка Лжедмитрия II, судя по всему, в основном была завершена. Староста Зенович, по данным

автора Баркулабовской летописи и М. Мархоцкого, приказал уряднику Чечерскому Рогозинскому препроводить бродягу, принявшего имя Андрея Андреевича Нагого, и двух его товарищей к русской границе²⁸⁸. Наемники М. Мархоцкий, К. Буссов, Й. Будила и автор Нового летописца свидетельствуют, что спутниками Богдана был подьячий Алексей (Александр) Рукин и торговый человек из Пропойска Григорий (Грицко) Кашинец, которым, судя по всему, было поручено не допустить исчезновения самозванца при пересечении границы²⁸⁹. Подойдя к границе в районе небольшой крепостица Попова Гора 23 мая (2 июня) 1607 г., урядник Рагоза и его слуги, как видно из показаний автора Баркулабовской летописи, передали будущего самозванца и его спутников русским повстанцам, которые «опознали в нем по знакам» своего царя²⁹⁰.

Факт передачи Лженагого, имевшего склонность в минуту малейшей опасности перебежать, подтверждает гипотезу Р.Г. Скрынникова, что был сговор между польскими и русскими участниками интриги²⁹¹. Авторы Нового летописца указали, что организатором стародубского спектакля — «первоначальным воровства заводчиком» — якобы был предводитель стародубцев, сын боярский Гаврила Веревкин²⁹². Поздний летописец знал немного. Гаврила Веревкин играл важную, но отнюдь не главную роль. К. Буссов, долгое время служивший в повстанческих войсках, свидетельствует, что главным режиссером стародубского действия был атаман-болотниковец Иван Мартынович Заруцкий²⁹³. Этот человек, по меткому замечанию Р.Г. Скрынникова, обладал всеми качествами народного вождя²⁹⁴. Он родился в Речи Посполитой, в Тарнополе, в мещанской семье. В молодости попал в плен к крымским татарам, из которого бежал к казакам, совершив почти невозможное. Благодаря решительности и отчаянной смелости, И.М. Заруцкий довольно быстро стал атаманом и вместе с другими донцами сыграл заметную роль в борьбе Лжедмитрия I за русский престол. После гибели самозванца атаман принял активное участие в восстании И.И. Болотникова²⁹⁵. Нясным остается вопрос: когда он появился на Северщине? К. Буссов указал, что И.М. Заруцкий был отправлен Иваном Болотниковым на поиски «царя Дмитрия» из осажденной Тулы и надолго задержался в Стародубе²⁹⁶. В этом сообщении имеется явная несуразность. Тула была осаждена

Василием Шуйским 30 июня (10 июля) 1607 г. Если бы атаман покинул город после этой даты, то появился бы на Северщине буквально накануне объявления самозванца и его пребывание в Стародубе нельзя было бы назвать долгим. До поездки на Северщину атаман, по данным Й. Будилы, сидел с И. Болотниковым в осаде в Калуге, которая началась в первых числах декабря 1606 г. и закончилась после поражения правительственных войск на Пчельне 3(13) мая 1607 г.²⁹⁷. Скорее всего, И.М. Заруцкий был отправлен не из Тулы, а из Калуги. Не случайно И.И. Болотников направил атамана не в Белоруссию, а в Самбор. Это подтверждает гипотезу о том, что решение было принято еще до соединения повстанческого войска с отрядами Лжепетра. Прибыв на Северщину, атаман, подобно Лжепетру, сориентировался на месте и вопреки инструкциям не поехал в Самбор. Он, по всей видимости, вступил в контакт с белорусскими шляхтичами²⁹⁸, с которыми, к примеру с М. Меховецким, был хорошо знаком со времени движения Лжедмитрия I²⁹⁹. Атаман фактически продолжил дело, начатое Лжепетром.

В литературе имеются разногласия относительно хронологии событий, происходивших на Северщине в мае—июле 1607 г. С.Ф. Платонов, опираясь на данные Й. Будилы, что самозванец появился в Стародубе 12(24) июня 1607 г. (в десятую пятницу после Пасхи) и через четыре недели объявился, пришел к заключению, что стародубский спектакль был разыгран 10 (20) июля 1607 г.³⁰⁰ Р.Г. Скрынников высказал сомнения в правильности расчетов С.Ф. Платонова, ссылаясь на автора Баркулабовской летописи, что самозванец пересек границу 23 мая (2 июня) 1606 г.³⁰¹ В действительности оба свидетельства не противоречат друг другу. Автор Баркулабовской летописи говорит о пересечении Лженагим границы, а Й. Будила о водворении в Стародубе Северском³⁰². Прояснить вопрос позволяют данные грамоты Лжедмитрия II могилевским жителям 12 (22) июля 1607 г. В ней самозванец прямо указал, что прибыл в Стародуб 12 (22) июня 1606 г.³⁰³ С.Ф. Платонов был прав, когда интерпретировал показания Й. Будилы таким образом, что Лженагой 12(22) июня 1607 г. только **прибыл, а не объявился**. Й. Будила прямо говорит, что понадобилось четыре недели, чтобы подготовить стародубский спектакль, который, таким

образом, состоялся около 10(20) июля 1607 г.³⁰⁴ Примечательно, что анализируемая грамота Лжедмитрия II — первый известный нам документ самозванца — датирована 12(22) июля 1607 г., т.е. месяцем позже указанного в ней прибытия Лженагого в Стародуб³⁰⁵. Сделанные наблюдения позволяют прийти к выводу, что Лженагой пересек границу 23 мая (2 июня), водворился в Стародубе 12(22) июня и объявился 12(22) июля 1607 г. Какие-то сведения об этом происшествии просочились в Краков. В июне 1607 г. Сигизмунд III сделал суровый выговор Витебскому воеводе относительно несанкционированных переходов границы³⁰⁶.

Промедления с объявлением самозванца, по всей видимости, были вызваны тем, что организаторы самозванческой интриги должны были решить трудную задачу — добиться, чтобы жители Северщины, прежде всего служилые люди г. Путивля, прекрасно знавшие Лжедмитрия I, признали в новом самозванце прежнего «царя Дмитрия». Несколько недель мнимый А.А. Нагой и его спутники переезжали из одного города в другой, распуская повсюду слухи о скором появлении «царя Дмитрия». Примерно в день св. Якова, по данным К. Буссова, их видели на дороге, ведущей из Путивля в Новгород Северский³⁰⁷. Наконец 12(22) июня 1607 г. Лженагой осел в Стародубе. К тому времени повстанцы, видимо, смогли сговориться с Гаврилой Веревкиным и его товарищами об организации публичного появления «царя Дмитрия» в их городке, где Лжедмитрий I никогда не бывал³⁰⁸. Тем временем А. Рукин продолжил свои поездки по Северщине, но теперь он всюду говорил, что «царь Дмитрий» находится в Стародубе³⁰⁹.

Наиболее полные сведения о стародубском спектакле сообщили наемники М. Мархоцкий, К. Буссов и автор Нового летописца, данные которых поддаются взаимной проверке. М. Мархоцкий, получивший сведения о похождениях самозванца от Григория Кашинца, смог установить важные детали, позволяющие выявить, как организатором интриги удалось разыграть спектакль с объявлением самозванца. Ротмистр показывает, что в Путивле местные служилые люди, разуверившиеся в слухах о спасении Лжедмитрия I, схватили А. Рукина и пригрозили казнить, если он не скажет, где «царь». Когда приятель самозванца заявил, что «царь Дмитрий» в Стародубе, путивляне отправили нескольких дворян и детей

боярских вместе с ним в этот город «проведать» истину. Вероятно, это была хитрая уловка, имевшая целью принудить путивлян признать самозванца³¹⁰. Дворяне прибыли в Стародуб и сообщили Гавриле Веревкину и служилым людям о росказнях А. Рукина. Было решено подвергнуть подьячего пытке. Лицедей, как показывают К. Буссов, М. Мархоцкий и автор Нового летописца, в притворном страхе за свою жизнь указал на Лженагого и завопил, что это и есть «царь Дмитрий», который прежде чем объявиться якобы решил их таким образом испытать³¹¹. В этот момент Лженагой, по свидетельству М. Мархоцкого, обрушился на путивлян и стародубцев площадной бранью, обвиняя их в близорукости и нежелании распознать истинного Государя. Толпа взревела и пала на колени. Послы путивлян поняли, что оказались в ловушке. Им ничего не оставалось как пасть вместе со всеми на колени и признать в проходимце «прежнего царя Дмитрия»³¹².

К. Буссов отметил, что сильное впечатление на народ произвело поведение Ивана Заруцкого. Атаман, хорошо знавший Лжедмитрия I, демонстративно признал в Лженагом «прежнего царя Дмитрия» и принял деятельное участие в праздничных пиршествах и рыцарском турнире, который должен был подтвердить расхожие легенды о воинских доблестях самозванца. Атаман «удостоился великой чести» сразиться с самим «царем». Затея едва не закончилась катастрофой. Опытный воин Иван Заруцкий ненароком вышиб из седла бродягу — бывшего учителя, который едва не отдал Богу душу, рухнув на землю. Конфуз удалось замять. Самозванец заявил, что он намеренно проиграл И.М. Заруцкому, чтобы проверить, верны ли ему подданные. Обильное использование площадной брани и рыцарский турнир атамана с «царем» красноречиво свидетельствуют, кто был устроителем и на кого был рассчитан разыгранный в Стародубе спектакль. Ими были служилые люди по прибору, простолюдины и казаки³¹³. Организаторы интриги, как видно из рассказа К. Буссова, не были полностью уверены в благополучном исходе спектакля. Именно поэтому его составной частью стало появление в Стародубе отряда иноземцев, который возглавлял один из главных организаторов интриги пан М. Меховецкий. Лжедмитрий II тотчас назначил его «гетманом» и поручил создание новой повстанческой армии³¹⁴. Приведенные факты об обстоятельствах появления самозванца

позволяют предположить, что подлинными «режиссерами» разыгранного в Стародубе спектакля были И.М. Заруцкий и М. Меховецкий.

Критический анализ данных об обстоятельствах подготовки и появления Лжедмитрия II в 1606—1607 гг. позволяет прийти к выводу, что правящие круги Речи Посполитой не принимали никакого участия в его подготовке. Инициаторами и организаторами самозванческой интриги были русские повстанцы и белорусские шляхтичи — ветераны похода Лжедмитрия I на Москву. Готовя своего претендента, они использовали уже готовую легенду Самборского вора, а не бытовавшую в народе социально-утопическую легенду. Шкловский бродяга взялся за роль самозванца по принуждению и был лишь символом повстанческого движения. По сути, он был одним из многочисленных «казацких царевичей», которых вынесло на поверхность истории повстанческое движение.

Самозванство, как показывает проведенное исследование, в 1606—1607 гг. вступило в новую стадию. Если Лжедмитрий I был зачинателем и признанным руководителем своего движения, то его преемники и многочисленные «племянники» оказались вынесенными на поверхность истории широким народным движением за лучшую долю и являлись лишь его символами. Провинциальные дворяне, служилые люди по прибору, казаки и беглые холопы верили, что с помощью своего «царя Дмитрия» и его «племянников» удастся воплотить погрязшие идеалы повстанческого движения 1604—1606 гг. Правящие круги Речи Посполитой, в отличие от событий 1603—1605 гг., не были причастны к подготовке новых самозванцев и даже приняли меры к их разоблачению. Сигизмунд III был готов начать открытое вторжение в Россию, но был связан в своих действиях мятежом шляхты — рокошем М. Зебжидовского. Первое время за возрождение самозванческой интриги взялись бывшие фавориты Лжедмитрия I и его польское окружение, но затем инициатива целиком перешла в руки повстанцев. Все самозванческие легенды 1606—1607 гг. создавались по образу и подобию легенды Лжедмитрия I. Источники не содержат никаких данных о бытовании в народе социально-утопических легенд о царях-избавителях до появления самозванцев. Эти легенды возникали в результате целенаправленной агитации

организаторов самозванческих интриг. Только в случае с Лжедмитрием II основой для легенды стали старательно распространяемые в народе слухи о «чудесном спасении царя Дмитрия» во время событий 17(27) мая 1606 г. Не следует также переоценивать значение монархических «иллюзий» в развитии самозванства. Наряду с ними значительное влияние на настроения русских людей оказывали различные народные представления, например, вера в заложных покойников, как это было в Москве в мае—июне 1606 г. Необходимо также учитывать, что организаторы самозванческих интриг, выдвигая лжецарей, зачастую преследовали чисто практические цели и их агитация имела успех только там, где население много потеряло с гибелью Лжедмитрия I. В 1606—1607 гг. в Смуту, как точно подметил В.О. Ключевский, в полной мере включился как самостоятельная сила «общественный низ», который придал повстанческому движению и самозванству ярко выраженную социальную направленность. Изучение характера устремлений разнородных сил, принявших участие в повстанческом движении 1606—1607 г., несмотря на его активную разработку в прошлом, требует нового специального исследования.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Ключевский В.О. Курс лекций по русской истории // Соч. М., 1988. Т. 3. С. 26.
2. Татищев В.Н. История Российская. Л., 1968. Т. 7. С. 367.
3. Щербатов М.М. Краткая повесть о бывших в России самозванцах. СПб., 1774. С. 31, 92—93, 112—150 и др.; Карамзин Н.М. История Государства Российского. М., 1989. Т. 12. С. 15.
4. Ключевский В.О. Курс русской истории // Соч. М., 1988. Т. 3. С. 32—33; Платонов С.Ф. Очерки истории Смуты в Московском государстве в начале XVII столетия. М., 1937. С. 189, 447.
5. Дубровский С.М. Крестьянские войны в России XVII—XVIII вв. // Крестьянские войны. М., 1925. С. 44—46.
6. Смирнов И.И. Восстание И.И. Болотникова. М.; Л., 1950. С. 26, 458; Зимин А.А. Вопросы истории крестьянской войны в

России в начале XVII в. // *Вопросы истории*. 1958. № 3. С. 101—102; Шепелев И.С. *Освободительная и классовая борьба в Русском государстве в 1608—1610 гг.* Пятигорск, 1957. С. 40—41; Тихомиров М.Н. *Иностранная интервенция и борьба в России за независимость* // *История СССР*. М., 1966. Т. 2. С. 269—270.

7. Троицкий С.М. *Самозванцы в России XVII—XVIII вв.* // *Вопросы истории*. 1969. № 3. С. 134—146.

8. Maciczewski J. *Polska a Moskwa 1603—1618 rr.* Warszawa, 1968. S. 116—133; Назаров В.Д., Флоря Б.Н. *Крестьянское восстание под предводительством И.И. Болотникова и Речь Посполитая* // *Крестьянские войны в России в XVII—XVIII вв.* М., 1974. С. 332—333.

9. Скрынников Р.Г. *Смута в России в начале XVII в.* Иван Болотников. Л., 1988. С. 190—196.

10. Чистов К.В. *Русские народные социально-утопические легенды XVII—XVIII вв.* М., 1966. С. 29.

11. Perrie M. *Pretenders and popular monarchism in early modern Russia. The false tsars of the Time of Troubles.* Cambridge, 1995. P. 111—112.

12. Карамзин Н.М. *Указ. соч.* Т. 12. С. 15.

13. Маржарет Ж. *Россия начала XVII в.* Записки капитана Маржарета. М., 1982. С. 200.

14. *Письмо Оршанского старосты Андрея Сапеги Сигизмунду III, январь 1607 г.* // *Отдел рукописей Библиотеки Украинской академии наук во Львове (ОР БУАН)*. Ф. 5. Оссолинеум. Копии А. Гиршберга. № 5998/III. Л. 249—250 об.

15. *Сказание о Петре-Медведке* // *Чтения в Обществе истории и древностей Российских (ЧОИДР)*. 1846 (Год 1). Кн.1. С. 3—7, 42—45.

16. *В России и в Европе в то время были разные календари — юлианский и григорианский. Во избежание путаницы при использовании дат русских и иностранных источников мы приводим даты по юлианскому календарю, а в скобках указываем по григорианскому.*

17. *Письмо Оршанского старосты Андрея Сапеги Сигизмунду III, январь 1607 г.*

18. *Посольство кн. Г.К. Волконского и А. Иванова 1606—1607 гг.* // *Сборник Русского исторического общества (РИО)*. М., 1912. Т. 137. С. 345.

19. Немоевский С. Записки Станислава Немоевского (1606—1608) // А.А. Титов. Рукописи славянские и русские, принадлежащие И.А. Вахромееву. М., 1907. Вып. 6. С. 119.
20. Немоевский С. Указ. соч. С. 120; Perrie M. Op. cit. P. 91.
21. Немоевский С. Указ. соч. С. 119.
22. Немоевский С. Указ. соч. С. 120.
23. Посольство кн. Г.К. Волконского и А. Иванова 1606—1607 гг. С. 345.
24. Гневушев А.М. Акты времени правления Василия Шуйского. М., 1915. № 102. С. 244.
25. Расспросные речи Лжепетра после 10 октября 1606 г. // Акты, собранные в библиотеках и архивах Археографической экспедицией (ААЭ). СПб., 1839. Т. 2. № 81.2. С. 174.
26. Письмо Оршанского старосты Андрея Сапеги Сигизмунду III, январь 1607 г.; Расспросные речи Лжепетра после 10 октября 1606 г.
27. Гневушев А.М. Акты времени... № 102. С. 244.
28. Болтин Б. Хронограф // А. Попов. Изборник. М., 1869. С. 330.
29. Бодянский О.М. О поисках моих в Познаньской библиотеке // Чтения в Обществе истории и древностей российских (ЧОИДР). 1846. № 1. Отд. 1. С. 1—45.
30. Скрынников Р.Г. Смута в России... С. 159—160.
31. Perrie M. Op. cit. P. 163—164.
32. Маржарет Ж. Указ. соч. С. 200; Письмо Оршанского старосты Андрея Сапеги Сигизмунду III, январь 1607 г.; Немоевский С. Указ. соч. С. 119.
33. Письмо Оршанского старосты Андрея Сапеги Сигизмунду III, январь 1607 г.
34. Смирнов И.И. Указ. соч. С. 365—371; Скрынников Р.Г. Смута в России... С. 161.
35. Расспросные речи Лжепетра после 10 октября 1606 г.; Маржарет Ж. Указ. соч. С. 199.
36. Расспросные речи Лжепетра после 10 октября 1606 г.
37. Болтин Б. Указ. соч. С. 330.
38. Расспросные речи Лжепетра после 10 октября 1606 г.
39. Там же.
40. Там же.
41. Веселовский Н.И. Памятники дипломатических сношений

- Московской Руси с Персией. СПб., 1892. Т. 2. С. 56 и др.
42. *Расспросные речи Лжепетра...*
 43. *Расспросные речи Лжепетра...*; Болтин Б. Указ. соч. С. 330.
 44. Веселовский С.Б. *Дьяки и подьячие XVI—XVII вв. М., 1975. С. 318—319.*
 45. Чистов К.В. Указ. соч. С. 49.
 46. Perrie M. *Op. cit.* P. 90—97.
 47. *Расспросные речи Лжепетра...*; Маржарет Ж. Указ. соч. С. 180—181.
 48. Там же.
 49. *Новый летописец // Полное собрание русских летописей. СПб., 1910. Т. 14. С. 71.*
 50. Perrie M. *Op. cit.* P. 96.
 51. *Расспросные речи Лжепетра...*; Маржарет Ж. Указ. соч. С. 222.
 52. Маржарет Ж. Указ. соч. С. 222; Скрынников Р.Г. *Смута в России. С. 154.*
 53. *Расспросные речи Лжепетра...*
 54. Там же.
 55. *Расспросные речи Лжепетра...*; Маржарет Ж. Указ. соч. С. 222.
 56. Масса И. *Краткое известие о Московии в начале XVII в. М., 1937. С. 150.*
 57. *Новый летописец. С. 74.*
 58. Гераклитов А.А. *Материалы по истории Саратовского Поволжья // Труды Саратовской Ученой архивной комиссии. Саратов, 1912. Вып. 29. С. 63.*
 59. Berthold-Ignace de Sainte-Anne, Reverend Pere. *Histoire de L'Etablissement de la Mission de Perse par les Peres Carmes-Dechausses (de l'annee 1604 a 1612). Brussel, 1886. S. 182; Синодик убиенных во брани // Бычкова М.Е. Состав класса феодалов России в XVI в. М., 1986. С. 185.*
 60. *Расспросные речи Лжепетра...*; Маржарет Ж. Указ. соч. С. 222.
 61. *Новый летописец. С. 78.*
 62. *Расспросные речи Лжепетра...*
 63. Смирнов И.И. Указ. соч. С. 224—226.
 64. *Расспросные речи Лжепетра...*; Болтин Б. Указ. соч.

С. 330—331.

65. *Perrie M. Op. cit. P. 90—97.*

66. *Распросные речи Лжепетра...; Болтин Б. Указ. соч. С. 330—331.*

67. *Дневник польских послов // Сказания современников о Дмитрие Самозванце. СПб., 1859. Ч. 2. С. 177; Рожнятовский А. Дневник Марины Мнишек. СПб., 1995. С. 71; Немоевский С. Указ. соч. С. 119—120.*

68. *Распросные речи Лжепетра...; Болтин Б. Указ. соч. С. 330—331.*

69. *Масса И. Указ. соч. С. 150.*

70. *Маржарет Ж. Указ. соч. С. 222.*

71. *Распросные речи Лжепетра...; Болтин Б. Указ. соч. С. 330—331.*

72. *Маржарет Ж. Указ. соч. С. 222; Скрынников Р.Г. Смута в России. С. 154.*

73. *Белокуров С.А. Разрядные записи за Смутное время начала XVII ст. М., 1907. С. 84, 140 и др.*

74. *Berthold. Op. cit. S. 150.*

75. *Гневушев А. Акты. С. 201—202.*

76. *Berthold. Op. cit. S. 150—165.*

77. *Болтин Б. Указ. соч. С. 330—331.*

78. *Маржарет Ж. Указ. соч. С. 204.*

79. *Распросные речи Лжепетра...; Болтин Б. Указ. соч. С. 330—331; Белокуров С. Разряды. С. 83, 139.*

80. *Маржарет Ж. Указ. соч. С. 205; Хвалибога Г. Донесение // Временник Московского общества истории и древностей российских (МОИДР). 1855. Кн. 23. Смесь. С. 3—5.*

81. *Окружные грамоты Василия Шуйского 20 (30) мая и 6 (16) июня 1606 г. // ААЭ. Т. 2. № 44, 48. С. 100—103, 106—115 и др.; Дневник польских послов. С. 230—262; Рожнятовский А. Указ. соч. С. 61—71; Немоевский С. Указ. соч. С. 98—120.*

82. *Рожнятовский А. Указ. соч. С. 57—58, 61; Немоевский С. Указ. соч. С. 76; Дневник польских послов. С. 236, 238.*

83. *Рожнятовский А. Указ. соч. С. 57—58, 61; Немоевский С. Указ. соч. С. 76, 92; Дневник польских послов. С. 244—245.*

84. *Скрынников Р.Г. Смута. С. 24.*

85. *Петрей П. Реляция Петра Петрея о России начала XVII*

- в. М., 1976. С. 94; Рожнятовский А. Указ. соч. С. 61.
86. Буссов К. *Московская хроника 1584—1613 гг.* // *Смута в Московском государстве. Россия начала XVII ст. в записках современников.* М., 1989. С. 297; *Дневник польских послов.* С. 235.
87. Буссов К. Указ. соч. С. 297, 300.
88. Масса И. Указ. соч. С. 145.
89. Рожнятовский А. Указ. соч. С. 55.
90. *Окружная грамота В. Шуйского 20 (30) мая 1606 г.* // ААЭ. Т. 2. № 44. С. 100; Немоевский С. Указ. соч. С. 98.
91. *Дневник польских послов.* С. 238; Немоевский С. Указ. соч. С. 79.
92. Немоевский С. Указ. соч. С. 98.
93. Немоевский С. Указ. соч. С. 98, 101; Рожнятовский А. Указ. соч. С. 62; *Дневник польских послов.* С. 239.
94. *Дневник польских послов.* С. 238; Немоевский С. Указ. соч. С. 80.
95. Немоевский С. Указ. соч. С. 80.
96. Масса И. *Записки.* С. 157—158; Буссов К. Указ. соч. С. 311—312; Велевицкий. Указ. соч. С. 183.
97. Маржарет Ж. Указ. соч. С. 205.
98. Хвалибога Г. *Донесение.* С. 3—5; Паерле Г. *Записки о путешествии из Кракова в Москву* // *Сказание современников о Дмитрие Самозванце.* 3-е изд. СПб., 1859. Ч. 2. С. 77.
99. Пирлинг Д. *Дмитрий Самозванец.* СПб., 1912. С. 400.
100. Масса И. Указ. соч. С. 157, 159.
101. Буссов К. Указ. соч. С. 311.
102. Геркман Э. *Историческое повествование о важнейших смутах в Государстве Российском* // *Сказания Массы и Геркмана о Смутном времени в России.* СПб., 1874. С. 294—295.
103. Хвалибога Г. *Донесение.* С. 3—5.
104. Немоевский С. Указ. соч. С. 119; Масса И. Указ. соч. С. 147.
105. Маржарет Ж. Указ. соч. С. 204—205.
106. Платонов С.Ф. Указ. соч. С. 272; Веселовский С.Б. *Исследования по истории класса служилых землевладельцев.* М., 1969. С. 120; Скрынников Р.Г. Указ. соч. С. 64.
107. Perrie M. *Op. cit.* S.119.
108. *Посольство кн. Г.К. Волконского и А. Иванова.* С. 301—302, 360. *Вяземский городовый сын боярский Михаил Андреевич*

Молчанов происходил из дворянского рода средней руки Молчановых-Ошаниных. Его отец, Андрей Молчанов, сделал успешную карьеру в опричнине и в первые годы после ее отмены, но в 1575 г. был обвинен в измене и казнен. Юноша, несомненно, обладал умом и получил хорошее образование. Современники отмечали, что он «польски говорит и грамоте польской горазд, и по-латыни говорить умеет». Но служебная карьера у Михаила Молчанова явно не складывалась. В 1604 г. после нескольких лет службы он едва смог получить минимальный денежный оклад 5 руб. В тот год Борис Годунов поручил М. Молчанову произвести сыск о незаконном получении кабацкими старостами вина из государевых кабаков. В ходе розыска между Михаилом Молчановым и дьяком Алексеем Карповым произошла ссора. Дьяк обвинил М. Молчанова в «воровстве» — государственной измене — и намекнул на его связи с появившимся в Речи Посполитой Лжедмитрием I: «...два де вас воры ведомые во всем твоём в Московском государстве... да и тот де тебе не пособит, на кого ты надеешься». В страхе за свою жизнь М. Молчанов подал царю оправдательную челобитную, но она, судя по всему, не спасла его от расправы. Он был схвачен, обвинен в воровстве и «чернокнижестве» и бит кнутом на пытке. М.А. Молчанов не простил Борису Годунову преследований, приняв непосредственное участие в убийстве царя Федора Борисовича и его матери. Став главным доверенным лицом самозванца в «чернокнижестве», тайных жестокостях и распутстве, Михаил Молчанов превратился в одного из самых могущественных фаворитов при его дворе. Гибель самозванца грозила расплатой за совершенные грехи. (Скрынников Р.Г. Царство террора. СПб., 1992. С. 544; Сб. РИО. Т. 137. С. 313; Сухотин Л. Четверцики Смутного времени. М., 1912. С. 36; РИБ. Т. 2. № 217. Стб. 977—979; НЛ. С. 66; Сб. РИО. Т. 137. С. 301—302; Масса И. Указ. соч. С. 147.

109. Perrie M. Op. cit. S. 111—112.

110. Маржарет Ж. Указ. соч. С. 205.

111. Дневник польских послов. С. 246; Рожнятовский А. Указ. соч. С. 62.

112. РГАДА. Ф. 181. № 184. Л. 366.

113. Дневник польских послов. С. 246; Рожнятовский А. Указ. соч. С. 62; Платонов С.Ф. Указ. соч. С. 289; Скрынников Р.Г. Смута в России... С. 46—47.

114. Зеленин Д.К. Очерки русской мифологии: Умершие

неестественной смертью и русалки. М., 1995. С. 40.

115. Житие царевича Дмитрия Углицкого, внесенное в mineи Германа Тулупова // Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией (РИБ). СПб., 1909. Т. 13. Стб. 892, 918; Крестоцеловальная запись Василия Шуйского // ААЭ. Т. 2. № 44.2.

116. Буссов К. Указ. соч. С. 310—311.

117. Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 613.

118. Буссов К. Указ. соч. С. 310—311.

119. Зеленин Д.К. Указ. соч. С. 47, 51, 55, 92.

120. Буссов К. Указ. соч. С. 311.

121. Рожнятовский А. Указ. соч. С. 62; Петрей П. Указ. соч. С. 97; Масса И. Указ. соч. С. 147. Ж. Маржарет, правда, указывает, что холода наступили в ночь после гибели самозванца и держались восемь дней, однако более точными представляются показания А. Рожнятовского, так как написаны по горячим следам событий. Капитан же дворцовой стражи писал несколько месяцев спустя, и, видимо, память его подвела (Рожнятовский А. Указ. соч. С. 202).

122. Буссов К. Указ. соч. С. 310—311; Рожнятовский А. Указ. соч. С. 62; Немоевский С. Указ. соч. С. 103—104; Велевицкий Я. Дневник // Жолкевский С. Записки гетмана Жолкевского о Московской войне. СПб., 1871. Прил. С. 183.

123. Петрей П. Указ. соч. С. 97.

124. Зеленин Д.К. Указ. соч. С. 47, 51, 55, 92.

125. Зеленин Д.К. Указ. соч. С. 40, 43, 46, 51, 61.

126. Буссов К. Указ. соч. С. 311.

127. Масса И. Указ. соч. С. 147.

128. Хвалибога Г. Донесение. С. 4.

129. Маржарет Ж. Указ. соч. С. 206.

130. Дневник польских послов. С. 250; Рожнятовский А. Указ. соч. С. 63.

131. Немоевский С. Указ. соч. С. 104.

132. Паерле Г. Указ. соч. С. 201.

133. Окружная грамота В. Шуйского 6(16) июня 1606 г. С. 110.

134. Зеленин Д.К. Указ. соч. С. 93

135. Дневник польских послов. С. 255; Немоевский С. Указ. соч. С. 104.

136. Зеленин Д.К. Указ. соч. С. 45, 47.
137. Рожнятовский А. Указ: соч. С. 62; Немоевский С. Указ. соч. С. 104.
138. Велевицкий Я. Дневник. С. 183—184; Дневник польских послов. С. 255.
139. Рожнятовский А. Указ. соч. С. 71.
140. Хвалибога Г. Донесение. С. 4.
141. Маржарет Ж. Указ. соч. С. 205.
142. Платонов С.Ф. Указ. соч. С. 203.
143. Рожнятовский А. Указ. соч. С. 70.
144. Посольство кн. Г.К. Волконского и А. Иванова... С. 301.
145. Буссов К. Указ. соч. С. 321; Английское донесение о восстании И.И. Болотникова // Смирнов И.И. Указ. соч. Прил. 4. С. 552.
146. Скрынников Р.Г. Смута в России... С. 65—66.
147. Буссов К. Указ. соч. С. 321.
148. Маржарет Ж. Указ. соч. С. 204—205.
149. Буссов К. Указ. соч. С. 321; Скрынников Р.Г. Смута в России... С. 65—66.
150. Буссов К. Указ. соч. С. 321.
151. Отписка устюжан вычегодцам 4(14) декабря 1608 г. и Отписка вычегодцев пермичам 24 декабря 1608 г. (3 января 1609 г.) // ААЭ. Т. 2. № 91, 94; Веселовский С.Б. Дьяки и подьячие. С. 503.
152. Буссов К. Указ. соч. С. 129; Велевицкий Я. Дневник. С. 192—193.
153. Масса И. Указ. соч. С. 334.
154. Окружная грамота В. Шуйского 20(30) мая 1606 г. С. 102.
155. Окружная грамота В. Шуйского 6(16) июня 1606 г. С. 109.
156. Скрынников Р.Г. Смута в России... С. 60—61.
157. Рожнятовский А. Указ. соч. С. 56.
158. Хвалибога Г. Донесение. С. 4.
159. Рожнятовский А. Указ. соч. С. 61—62.
160. Дмитриевский А. Архиепископ Елассонский Арсений и мемуары его из русской истории. Киев, 1899. С. 139, 232; Окружная грамота В. Шуйского 6(16) июня 1606 г. С. 108—109.
161. Рожнятовский А. Указ. соч. С. 62; Немоевский С. Указ. соч. С. 102—103.
162. Немоевский С. Указ. соч. С. 100.
163. Рожнятовский А. Указ. соч. С. 63—66; Дневник польских

- послов. С. 250—255; Паерле Г. Указ. соч. С. 201—209.
164. Рожнятовский А. Указ. соч. С. 62—66; Hirschberg A. *Polska a Moskwa. Lwów, 1901. S. 75—80; Дневник польских послов. С. 249—260.*
165. Чин венчания на царство Василия Шуйского 1(11) июня 1606 г. // ААЭ. Т. 2. № 47. С. 104; Дневник польских послов. С. 258; Рожнятовский А. Указ. соч. С. 66; Немоевский С. Указ. соч. С. 107.
166. Дмитриевский А. Указ. соч. С. 137—138.
167. Хронограф 1617 г. // ПЛДР нач. XVII в. С. 336.
168. Скрынников Р.Г. *Смута в России...* С. 50.
169. Хвалибога Г. *Донесение.* С. 4.
170. Маржарет Ж. Указ. соч. С. 203; Масса И. Указ. соч. С. 160—161.
171. Там же.
172. Немоевский С. Указ. соч. С. 107—108; Рожнятовский А. Указ. соч. С. 66; Дневник польских послов. С. 258—259; Масса И. Указ. соч. С. 160—161; Буссов К. Указ. соч. С. 319—320 и др.
173. Окружная грамота Василия Шуйского 6(16) июня 1606 г. // ААЭ. Т. 2. № 48. С. 108—109.
174. *Житие царевича Дмитрия...* Стб. 777—898; Кушева Е.Н. *Из истории публицистики Смутного времени.* Саратов, 1926. С. 44—51.
175. Буганов В.И., Корецкий В.И., Станиславский А.Л. «Повесть како отомсти» — памятник ранней публицистики Смутного времени // *Труды Отдела древнерусской литературы (ТОДРЛ).* Л., 1974. Т. 27. С. 234—238.
176. Буссов К. Указ. соч. С. 320; Дневник польских послов. С. 259.
177. Рожнятовский А. Указ. соч. С. 71.
178. Маржарет Ж. Указ. соч. С. 207.
179. Маржарет Ж. Указ. соч. С. 207.
180. Смирнов И.И. Указ. соч. С. 552.
181. Рожнятовский А. Указ. соч. С. 71—72.
182. Окружная грамота Василия Шуйского 6 июня 1606 г. // ААЭ. Т. 2. № 48. С. 108—109.
183. Буганов В.И., Корецкий В.И., Станиславский А.Л. Указ. соч. С. 234—238.
184. Буссов К. Указ. соч. С. 321; *Английское донесение.* С. 552.
185. Рожнятовский А. Указ. соч. С. 71; Немоевский С. Указ.

- соч. С. 119; Паерле Г. Указ. соч. 213.
186. Буссов К. Указ. соч. С. 321; *Английское донесение*. С. 552.
187. Рожнятовский А. Указ. соч. С. 71.
188. Pierling P. *La Pussie et le Saint-Siége; Etudes Diplomatiques*. Paris, 1910. Vol 3. S. 344—345; Карамзин Н.М. Указ. соч. Т. 12. Прим. 49, 57; Скрынников Р.Г. *Смута в России*. С. 60—61.
189. Maciszewski J. *Op. cit.* S. 109—110.
190. Хвалибога. *Донесение*. С. 4.
191. Пирлинг П. Указ. соч. С. 399—401; Скрынников Р.Г. *Смута в России*. С. 60—61.
192. *Посольство кн. Г.К. Волконского и А. Иванова*. С. 312; Maciszewski J. *Op. cit.* S. 121—124; Пирлинг П. Указ. соч. С. 401—402.
193. Назаров В.Д., Флоря Б.Н. Указ. соч. С. 329.
194. Назаров В.Д., Флоря Б.Н. Указ. соч. С. 329.
195. Maciszewski J. *Op. cit.* S. 128.
196. Maciszewski J. *Op. cit.* S. 110, 124, 127.
197. *Акты исторические, издаваемые Археографической комиссией*. СПб., 1842. Т. 2. № 81.
198. Maciszewski J. *Op. cit.* S. 109.
199. *Посольство кн. Г.К. Волконского и А. Иванова*. С. 312; Maciszewski J. *Op. cit.* S. 121—124; Пирлинг П. Указ. соч. С. 401—402.
200. Maciszewski J. *Op. cit.* S. 120.
201. Пирлинг П. Указ. соч. С. 400, 402.
202. Maciszewski J. *Op. cit.* S. 134.
203. Пирлинг П. *Из Смутного времени*. М., 1913. С. 105.
204. *Посольство кн. Г.К. Волконского и А. Иванова*. С. 290—292, 301.
205. *Посольство кн. Г.К. Волконского и А. Иванова*. С. 301.
206. *Посольство кн. Г.К. Волконского и А. Иванова*. С. 301.
207. Белокуров С.А. *Разряды*. С. 96; Петрей П. *Реляция*. С. 96.
208. *Боярский список 1606—1607 гг. // Боярские списки конца XVI — первой четверти XVII в. М., 1979. Ч. 1. С. 255, 257.*
209. Рожнятовский А. Указ. соч. С. 72—73, 75.
210. Карамзин Н.М. Указ. соч. Т. 12. Прим. 49, 57; *Новости из Московии 23 января 1607 г. // ОР БУАН. Ф. 5. №5998/III. Л. 253—254.*
211. Палицын А. *Сказание*. С. 266.
212. *Посольство кн. Г.К. Волконского и А. Иванова*. С. 306.
213. Sapieha J.P. *Dzienik // Hirschberg A. Polska a Moskwa.*

Lwow, 1901. S. 183.

214. Pierling P. *Op. cit.* S. 344—345; Карамзин Н.М. Указ. соч. Т. 12. Прим. 49, 57; Посольство кн. Г.К. Волконского и А. Иванова. С. 312; Боярский список 1606—1607 гг. С. 259.
215. Веселовский С.Б. *Исследования по истории класса служилых землевладельцев.* М., 1969. С. 355.
216. Посольство кн. Г.К. Волконского и А. Иванова. С. 307.
217. Посольство кн. Г.К. Волконского и А. Иванова. С. 312.
218. Пирлинг П. Указ. соч. С. 401—402.
219. Архив СПб. ФИРИ РАН. К. 124. Собр. С.В. Соловьева *Op. 1.* Ед. хр. 402; Sapieha J.P. *Op. cit.* S. 208.
220. Масса И. Указ. соч. С. 166; После распада Тушинского лагеря в начале 1610 г. М.А. Молчанов одним из первых поступил на службу Сигизмунду III, за что король сохранил за ним тушинские земельные пожалования и чин окольничего. Летом 1610 г. бывший Самборский вор принял непосредственное участие в низложении царя Василия Шуйского. Весной 1611 г. М.А. Молчанову пришлось заплатить по счетам. Во время народного восстания в Москве он был схвачен и казнен (*Акты Западной России (АЗР).* Т. 4. С. 324; Буссов К. Указ. соч. С. 378; Боярский список 1610—1611 гг. // *ЧОИДР.* 1909. Кн. 3. От. 3. С. 77).
221. Скрынников Р.Г. *Смута в России.* С. 68.
222. Буссов К. Указ. соч. С. 327, 333 и др.
223. *Распросные речи Лжепетра;* Болтин Б. Указ. соч. С. 330—331; Скрынников Р.Г. *Смута в России.* С. 158.
224. *Новый летописец.* С. 74.
225. Смирнов И.И. Указ. соч. С. 371.
226. Назаров В.Д., Флоря Б.Н. Указ. соч. С. 339.
227. Белокуров С. *Разряды.* С. 84.
228. Смирнов И.И. Указ. соч. С. 213, 244—248, 252—253; Корецкий В.И. Указ. соч. С. 273—275.
229. Скрынников Р.Г. *Смута в России.* С. 156—160.
230. Perrie M. *Op. cit.* P. 137—138.
231. Там же.
232. Посольство кн. Г.К. Волконского и А. Иванова. С. 330, 346, 352.
233. Посольство кн. Г.К. Волконского и А. Иванова. С. 345—346.
234. Maciszewski J. *Op. cit.* S. 128.

235. Посольство кн. Г.К. Волконского и А. Иванова. С. 349.
236. Письмо Оршанского старосты А. Сапегу Сигизмунду III январь 1606 г. // ОР БУАН. Ф. 5. № 5889/III. Л. 249—250 об.
237. Собрание государственных грамот и договоров (СГГ и Д). М., 1819. Ч. 2. № 154, 156, 167; ААЭ. Т. 2. № 90, 93, 107, 119, 120, 127, 128, 137; АИ. Т. 2. № 157.
238. ААЭ. Т. 2. № 91, 94.
239. Отписка рославльского воеводы кн. Д.В. Мосальского мстиславскому державцу П. Пацу // АИ. Т. 2. № 75. С. 101; Челобитная матери сына боярского Маслова Лжедмитрию II // ЧОИДР. 1916. Кн. 2. Отд. 1. С. 74.
240. ААЭ. Т. 2. № 91, 94.
241. Велевицкий Дневник. С. 192—193.
242. Отписка рославльского воеводы кн. Д.В. Мосальского мстиславскому державцу П. Пацу. С. 101; Челобитная матери сына боярского Маслова Лжедмитрию II. С. 74.
243. ААЭ. Т. 2. № 91, 94.
244. Палицын А. Сказание. М.; Л., 1955. С. 116, 267; Новый летописец. С. 76; Marchocki M. *Historya Wojny Moskiewskiej. Poznan, 1841. S. 6.*
245. Хвалибога Г. Донесение. С. 3—4.
246. Грамота смоленского воеводы кн. И.С. Куракина оршанскому старосте А. Сапеге 18 (28) июня 1606 г. об отправке послов // Riksarkivet. *Skuklostersamlingen. Polska brev. E 8596 (334); Сборник РИО. Т. 137. С. 284.*
247. ОР БУАН. Ф. 103. Архив Сапег. Оп. 4. № 556/Уа. Л. 90—90 об.
248. Новый летописец. С. 76; Поход его королевского величества в Московию 1609 г. // РИБ. Т. 1. Стб. 527; Стадницкий М. Дневник // Русский архив. 1909. Кн. 2. № 6. С. 204.
249. ААЭ. Т. 2. № 210. С. 357.
250. Велевицкий Я. Указ. соч. Стб. 192.
251. ААЭ. Т. 3. № 29; РИБ. Т. 16. № 99; Поход Его королевского величества в Московию. Стб. 527.
252. Скрынников Р.Г. Смута в России. С. 201—202.
253. Perrie M. *Op. cit. S. 158—159.*
254. Скрынников Р.Г. Смута в России. С. 193.
255. Баркулабовская летопись // ПСРЛ. М., 1975. Т. 32. С. 191—192.

256. Буссов К. Указ. соч. С. 144.
257. Велевицкий Я. Указ. соч. Стб. 191—192.
258. Там же.
259. Маскевич С. Записки // Сказания современников о Дмитрие самозванце. СПб, 1859. Ч.2 С. 29—30; Письмо Оршанского старосты А.Сапеги королю в январе 1607 г. // ОР БУАН. Ф. 5. № 5889/III. Л. 249—250 об.
260. Буссов К. Указ. соч. С. 334; Маскевич С. Указ. соч. С. 29—30; Хвалибога Г. Донесение. С. 4; Товяньский Ж. История // РНБ. Ф. IV 33. Л. 119 об.
261. Щербатов М.М. Краткая повесть. С. 85—86; Карамзин Н.М. Указ. соч. Т. 12. Стб. 35—36; Ключевский В.О. Указ. соч. С. 40; Иловайский Д. Смутное время. М., 1894. С. 91, 291—292.
262. Смирнов И.И. Указ. соч. С. 458; Зимин А.А. Указ. соч. С. 101—102; Шепелев И.С. Указ. соч. С. 40—41; Маковский Д.П. Первая крестьянская война в России. Смоленск, 1967. С. 400—401.
263. Соловьев С.М. Указ. соч. Кн. 4. С. 477—478; Костомаров Н.И. Указ. соч. С. 299—300; Платонов С.Ф. Указ. соч. С. 267—269.
264. Назаров В.Д., Флоря Б.Н. Указ. соч. С. 339.
265. Письмо Оршанского старосты А.Сапеги Сигизмунду III, январь 1606 г. // ОР БУАН. Ф. 5. № 5889/III. Л. 249—250 об.; Баркулабовская летопись. С. 192; Скрынников Р.Г. Смута в России. С. 193.
266. Скрынников Р.Г. Смута в России. С. 191—201.
267. Грамота Лжедмитрия II жителям Могилева 12 (22) июля 1607 г. // ОР БУАН. Ф. 5. Оссолинеум. № 168. Л. 527—527 об.; Бутурлин Д. История Смутного времени в России в начале XVII в. М., 1841. Ч. 2. Прил. 7. С. 53.
268. Письмо Оршанского старосты А.Сапеги Сигизмунду III, январь 1606 г. // ОР БУАН. Ф. 5. № 5889/III. Л. 249—250 об.
269. Заслуживающие доверия новости о Дмитрие, 13 (23) января 1607 г. // ОР БУАН. Ф. 5. № 5889/III. Л. 253—254.
270. Письмо Оршанского старосты А.Сапеги Сигизмунду III, январь 1606 г. Л. 249—250 об.
271. Письмо Оршанского старосты А.Сапеги Сигизмунду III, январь 1606 г. Л. 249—250 об.
272. Сборник РИО. Т. 137. С. 344—346.
273. Заслуживающие доверия новости о Дмитрие, 13 (23) января 1607 г. // Л. 253—254.

274. Баркулабовская летопись. С. 192.
275. Скрынников Р.Г. Смута в России. С. 196.
276. Назаров В.Д., Флоря Б.Н. Указ. соч. С. 334—338.
277. Баркулабовская летопись. С. 192.
278. Maciszewski J. *Op. cit.* S. 110; Выписки из инструкций сеймиков 1607 г. // ОР НБУАН. Ф. 5. № 5998/III Уа. Л. 257—259.
279. Посольство кн. Г.К. Волконского и А.Иванова. С. 349; Maciszewski J. *Op. cit.* S. 132.
280. Письмо Сигизмунда III Льву Сапеге, 14 (24) марта 1607 г. // ОР БУАН. Ф. 5. № 556/Va. Л. 31.
281. Maciszewski J. *Op. cit.* S. 132.
282. Письмо епископа Пржемысльского Мацея Пстраконьского С.Любомирскому, 23 февраля 1606 г. // ОР БУАН. Ф. 5. № 5998/III Уа. Л. 225; Письмо референция Е.Волловича Льву Сапеге // Там же. Ф. 103. № 556/Va. Л. 10 об.
283. Буссов К. Указ. соч. С. 144, 275; Marchocki M. *Op. cit.* S. 7—8; Баркулабовская летопись. С. 192; *Yjdsq kinygbctw.* С. 76. Реальный стольник А.А. Нагой в то время находился на государевой службе, по-видимому, в Москве (БС. 1606—1607 гг. С. 253).
284. Буссов К. Указ. соч. С. 144.
285. Гириберг А. Марина Мнишек. М.; СПб., 1908. С. 48.
286. Посольство Г.К. Волконского и А.Иванова. С. 372—373; Рожнятовский А. Указ. соч. С. 99, 153.
287. Скрынников Р.Г. Смута в России. С. 189.
288. Баркулабовская летопись. С. 192; Marchocki M. *Op. cit.* S. 6—7.
289. Буссов К. Указ. соч. С. 144; Будила Й. История Ложного Дмитрия // РИБ. СПб., 1872. Т. 1. Стб. 123—124; Marchocki M. *Op. cit.* S. 6—7; Новый летописец. С. 78.
290. Баркулабовская летопись. С. 192.
291. Скрынников Р.Г. Смута в России. С. 196.
292. Буссов К. Указ. соч. С. 144; Новый летописец. С. 78.
293. Буссов К. Указ. соч. С. 144—146.
294. Скрынников Р.Г. Указ. соч. С. 198.
295. Жолкевский С. Записки. С. 116; Стадницкий М. Указ. соч. С. 212; Будила Й. Указ. соч. Стб. 121.
296. Буссов К. Указ. соч. С. 333, 335.
297. Будила Й. Указ. соч. Стб. 123; Смирнов И.И. Указ. соч. С. 386—393.
298. Буссов К. Указ. соч. С. 144—146.
299. Жолкевский С. Записки... С. 116; Стадницкий М. Указ.

- соч. С. 212; Будила Й. Указ. соч. Стб. 121.
300. Маскевич С. Указ. соч. С. 29; Платонов С.Ф. Указ. соч. С. 228—229.
301. Скрынников Р.Г. Смута в России. С. 196—197.
302. Баркулабовская летопись. С. 191; Будила Й. Указ. соч. Стб. 123.
303. Грамота Лжедмитрия II жителям Могилева, 12 (22) июля 1607 г. // ОР БУАН. Ф. 5. № 168. Л. 527—527 об.
304. Баркулабовская летопись. С. 191; Будила Й. Указ. соч. Стб. 123.
305. Грамота Лжедмитрия II жителям Могилева, 12 (22) июля 1607 г. Л. 527—527 об.
306. Maciszewski J. *Op. cit.* S. 135.
307. Буссов К. Указ. соч. С. 333—334.
308. Грамота Лжедмитрия II жителям Могилева 12 (22) июля 1607 г. Л. 527—527 об.; Будила Й. Указ. соч. Стб. 123.
309. Marchocki M. *Op. cit.* S. 6.
310. *Ibid.*
311. Marchocki M. *Op. cit.* S. 6; Буссов К. Указ. соч. С. 336; Новый летописец. С. 78.
312. Marchocki M. *Op. cit.* S. 6; Будила Й. Указ. соч. Стб. 124; Буссов К. Указ. соч. С. 336.
313. Буссов К. Указ. соч. С. 336.
314. Там же.

П.В. Седов

ПРОЕКТЫ ИЗМЕНЕНИЯ ЦЕРКОВНОЙ ИЕРАРХИИ В ЦАРСТВОВАНИЕ ФЕДОРА АЛЕКСЕЕВИЧА

Центральному сюжету церковной истории XVII в. — реформе Никона — посвящена обширная литература. Конфликт царя с Никоном и последующая опала властолюбивого патриарха традиционно рассматриваются как этап в подчинении церкви светской власти и как одно из проявлений усиления

самодержавия. Церковная история второй половины XVII в. изучена в несравненно меньшей степени. Между тем она важна для изучения взаимоотношений церковной и светской властей после низложения Никона. Предметом данной статьи является один из таких сюжетов — попытка в конце царствования Федора Алексеевича реформировать высшую церковную иерархию.

Нельзя сказать, чтобы данная тема не привлекала внимания исследователей. Первым опытом специального рассмотрения церковной реформы 1681—1682 гг. была работа Г.Воронова¹, получившая в литературе невысокую оценку. Самая значимая часть этой реформы — проект учреждения 12 митрополий и 70 епископий — была кратко рассмотрена в исследованиях П.Ф. Николаевского и И.Покровского. Авторы убедительно показали связь данного проекта с общей для XVII в. тенденцией увеличения числа епархий².

Наиболее детально проекты изменения церковной иерархии в конце царствования Федора Алексеевича были изучены Н.Виноградским. Автор ввел в научный оборот несколько новых документов церковного собора 1682 г. и опубликовал их вместе с уже известными материалами в приложении к своей монографии. Как и в других проектах и начинаниях Федора Алексеевича, Н.Виноградский видит в его церковной реформе «зародыш» реформ Петра Великого, а в предложениях церковному собору 1682 г. — «программу» петровского Духовного регламента³. В рецензии на книгу Н.Виноградского А.Спицын справедливо отметил ее основной недостаток: анализ официальных документов церковного собора 1682 г. не был связан с изучением его «неофициальной истории»⁴.

Рассматриваемой теме посвящена специальная статья Т.Б. Соловьевой. Обратившись еще раз к уже известным документам фонда Духовных дел, она заострила внимание на противостоянии светской и церковной властей по вопросу учреждения новых епархий⁵.

Немаловажное значение для определения содержания и направленности церковной реформы имеет вопрос о ее инициаторах. Отсутствие надежных данных породило совершенно различные предположения на этот счет: патриарх Иоаким⁶, бояре В.В. Голицын и И.М. Языков, казначей М.Т. Лихачев и С.Полоцкий,⁷ боярин и дворецкий кн. В.Ф. Одоевский и думный дьяк Л.И. Иванов⁸.

Новые данные о проектах церковной реформы 1681—1682 гг. сохранились в монастырских архивах, документах московских приказов и донесениях иностранных дипломатов. Они позволяют существенно дополнить и уточнить историю взаимоотношений светской и церковной властей в контексте других преобразовательных проектов и политической борьбы конца царствования Федора Алексеевича.

Предыстория церковных преобразований конца царствования Федора Алексеевича относится к весне 1678 г. В это время московские полки выступили во второй чигиринский поход. Накануне решающего столкновения с турецкой армией за обладание Украиной Федор Алексеевич и его окружение стали проявлять несомненный интерес к фигуре низложенного патриарха Никона, заточенного в Кирилло-Белозерском монастыре. Из жития Никона, составленного его клириком Иваном Шушериним, известно, что за Никона особенно заступалась царевна Татьяна Михайловна, которая «из детского своего возраста zelo любяше» Никона⁹.

Актовый материал подтверждает это свидетельство ближайшего к Никону человека. 30 марта 1678 г., в Великую Субботу, царю было поднесено на престольное Евангелие — большая артель дворцовых золотописцев трудилась над ним в течение восьми месяцев, оно было писано уставом и украшено золотом, серебром и красками. 15 апреля царь повелел создать другое такое же Евангелие¹⁰, а уже готовое, украшенное жемчугом и драгоценными камнями, стольник И.А. Мартюхин 27 мая 1678 г. повез в Кирилло-Белозерский монастырь. Во вкладной книге Кирилло-Белозерского монастыря это Евангелие подробно описано и названо вкладом 1678 г. царевен Ирины, Анны и Татьяны. В отписке июня 1678 г. кирилловский архимандрит с братией сообщили о принятии этого вклада царя и царевны Татьяны¹¹.

Внимание царя и его теток к монастырю, где находился опальный Никон, вряд ли было случайным. Походный стольник царя И.А. Мартюхин был родственником М.А. Мартюхиной — кравчей боярыни у старших царевен¹², потому, вероятно, ему и доверили дело, в котором лично участвовала Татьяна Михайловна¹³. Примечательно, что в 1669 г. стольнику И.А. Мартюхину и его матери специальным царским указом было

категорически запрещено ездить из своей белозерской деревни и писать к заточенному тогда еще в Ферапонтовом монастыре Никону¹⁴. Теперь же именно И.А. Мартюхина выбрали для того, чтобы отвезти вклад царской семьи в место заточения низложенного патриарха.

Другим проявлением симпатии Федора Алексеевича к опальному патриарху является внимание царя к любимому детищу Никона — Воскресенскому монастырю Новый Иерусалим. На царские именины, 8 июня 1678 г., старец этого монастыря Герман написал панегирик «Федор славный воевода» в честь святого покровителя царя. Накануне столкновения с турецкой армией этот панегирик был как нельзя более уместен. Творчество Германа понравилось царю, и в том же 1678 г. он возвел Германа в строители монастыря. Герман был любимым учеником Никона, пострадавшим от патриарха Иоакима за верность своему патрону. Еще 12 мая 1676 г., в дни очередных гонений на Никона со стороны Иоакима, Герман был бит «шелепами» в Воскресенском монастыре и разжалован из строителей в рядовые старцы¹⁵. Таким образом, царь не просто взял под защиту обиженного Иоакимом человека, но и признал полезным начатое и незаконченное Никоном строительство Воскресенского монастыря.

Вечером 24 августа 1678 г. в Москве стало известно о падении Чигирина¹⁶. Не прошло и десяти дней, как царь 5 сентября отправился на богомолье в Воскресенский монастырь Новый Иерусалим. Это было первое после опалы Никона посещение обители царем. С этого времени Федор Алексеевич стал оказывать монастырю покровительство: 30 ноября 1678 г. стряпчий с ключом М.Т. Лихачев объявил царский указ о золочении церковных сосудов, «которые велено послать» в Воскресенский монастырь¹⁷. Федор Алексеевич стал часто посещать основанную Никоном обитель: 5 декабря 1678 г., 29 ноября — 1 декабря 1679 г., 18 сентября и 2 декабря 1680 г. и на похороны Никона 25—27 августа 1681 г. Во время поездки в монастырь на освящение деревянной Воскресенской церкви в начале декабря 1678 г. царь изволил к Никону «писание послать своя десницы»¹⁸. Чтобы оценить значение этого факта, следует учесть, что царь Алексей Михайлович общался с опальным Никоном только через посредников.

К 1679 г. относятся и сведения о заступничестве Симеона Полоцкого перед царем за Иверский Валдайский монастырь — еще один, основанный Никоном. Иверские власти получили разрешение навестить своего покровителя в кирилловском заточении. Разрешительная грамота патриарха Иоакима «видетца с монахом Никоном для Иверского монастыря дел» была вручена 27 ноября 1679 г. старцу московского иверского подворья Тихону. 29 ноября «с благословения и с ведомости» патриарха он выехал из Москвы и приехал к Никону 9 декабря¹⁹. В это же время, 13 декабря, иверские власти послали в Москву рыбу для подношения покровителям монастыря. Среди них особо выделен «отец Симеон Полотцкий», которому причиталось больше всех рыбы, как и боярину Б.М. Хитрово, в приказе которого монастырь судился²⁰. Эта неожиданная и единственная по монастырским документам милость С.Полоцкому со стороны иверских властей была, надо думать, благодарностью за заступничество перед государем.

Федор Алексеевич вознамерился завершить начатое Никоном строительство Воскресенского монастыря, который по замыслу его основателя должен был символизировать перенесение центра православия с православного востока в Московское государство. 19 июня 1680 г. стряпчий Воскресенского монастыря получил «из приказа Ружейные Полаты книгу Архитектуру строелную немецкую в лицах, которая взята из Воскресенского монастыря»²¹. После осуждения Никона на церковном соборе 1666 г. несколько сотен книг из патриаршего Воскресенского монастыря были взяты в Москву в ризницу патриарха Иоакима и царские хранилища. Теперь в связи с возобновлением строительства в Воскресенском монастыре царь указал вернуть некоторые нужные монастырю книги, примечательно, что среди них была книга о строительстве. По словам И.Шушерина, строительство монастыря царь Федор доверил своему «ближнему человеку» Михаилу Лихареву²², под которым, очевидно, следует понимать стряпчего с ключом Михаила Тимофеевича Лихачева.

Царь поручил М.Т. Лихачеву опекать крупнейшие обители страны: Саввино-Сторожевский, Воскресенский Новый Иерусалим «и протчии монастыри», а с 28 июля 1680 г. — еще и Иверский монастырь. Два последних были любимыми детищами

Никона. 29 июля того же года иверские монахи вручили М.Т. Лихачеву челобитную о своих нуждах, которую он передал главе приказа Большого дворца боярину В.Ф. Одоевскому. При этом М.Т. Лихачев заявил иверским старцам: «...как выпишут, и я де выписки наперед сам высмотрю, а, высмотря, поговорю (с В.Ф. Одоевским. — П.С.)»²³. Как видим, влиятельный придворный М.Т. Лихачев брался распоряжаться в подведомственном В.Ф. Одоевскому приказе. Приведенные факты позволяют предполагать причастность М.Т. Лихачева к проектам реорганизации церковной иерархии конца царствования Федора Алексеевича. Если это так, то М.Т. Лихачев взялся продолжать дело С.Полоцкого, которому оказывал покровительство в царских палатах²⁴.

Царь одаривал опального Никона подарками и милостями. 12 марта 1679 г. «к монаху Никону для государева дела» ездил все тот же стольник И.А. Мартюхин и отвез ему 100 рублей «на милостыню». Царские указы о снаряжении И.А. Мартюхина и выдаче ему денег объявил постельничий И.М. Языков; вместо неграмотного И.А. Мартюхина расписался крестовый дьяк старших царевен (еще одно косвенное свидетельство об участии теток царя в деле реабилитации Никона). 31 июля 1679 г. в Москву был спешно вызван опальный келейник Никона Иван Шушерин — известный автор его жития. В январе 1680 г. через архимандрита Кирилло-Белозерского монастыря царь передал для Никона еще 100 рублей милостыни. В конце августа 1680 г. царскую милостыню Никону отвез стольник Ф.А. Лопухин²⁵. Как совпадение можно отметить, что именно в эти дни умер Симеон Полоцкий. «Бывший Никон патриарх прислал взамен» «кубок серебрян золочен с кровлею», полученный в царской Мастерской палате 2 сентября 1680 г.²⁶ Примечательно, что в официальных документах дворцовых приказов 1679—1680 гг. Никон превратился из «монаха» в «бывшего патриарха». В 1680 г. царь освободил из ссылки келейных старцев Никона — Варлаама и Мардария и разрешил им вернуться в Воскресенский монастырь. 22 февраля 1680 г. Федор Алексеевич пожаловал из своей Мастерской палаты в тот же Воскресенский монастырь рукописную книгу «Сказание о ризе господней»²⁷.

Этим взаимным знакам внимания сопутствовали попытки реабилитировать Никона. По свидетельству И. Шушерина, царь

повелед братии Воскресенского монастыря подать ему челобитную о переводе Никона в Воскресенский монастырь. Затем Федор Алексеевич обратился к патриарху Иоакиму с предложением дать Никону «свободу из заточения и имать пребывати в своем новопостроенном монастыре Воскресенском и церковь Божию, юже основа да совершит». Царь «почасту» заступался за Никона перед Иоакимом, но «Патриарху же ни мало на сие изволяющу, но отрицающуся и возбраняющу о сем». «По времени же малом» царь «Собор собрав в Патриаршей Крестовой Палате, всех Архиероев и весь освященный Собор» и Боярскую Думу. Здесь Федор Алексеевич «намерение свое всем яве сотвори, вкупе и прошение с молением предложено, да будет освобожден из заточения Никон Патриарх». Предложение царя получило поддержку: «Архиереи же аще и бояхуся Патриарха, но обаче мнози от них зело по царе побораху, единогласно и явно глаголаху: яко да взят будет Никон Патриарх из заточения» в Воскресенский монастырь. Иоакиму «на сие дело несоблаговолящю: и тако розыдеся Собор той». Все дальнейшие попытки царя и царевны Татьяны Михайловны уговорить патриарха также не увенчались успехом. Обнадеживая Никона, Федор Алексеевич написал ему послание «десницею своею» с обещанием, по выражению И.Шушерина, «милости и праведного рассмотрения»²⁸. В этом послании царь прямо называет Никона уже не бывшим, а просто патриархом и заявляет: «...преведение твое не умедлит быти, и имаши обитати сам в Новом Иерусалиме, и имать совершенство свое восприяти».²⁹

Намерение царя Федора и его ближайшего окружения не только освободить Никона из ссылки, но и вернуть ему сан патриарха нуждается в объяснении. Мы не располагаем никакими данными о планах низложения патриарха Иоакима, однако наличие в стране двух патриархов, да еще таких непримиримых врагов, как Никон и Иоаким, неизбежно привело бы к церковной смуте.

Объяснение этим действиям царской власти находим в сочинении В.Н. Татищева «История царя Федора Алексеевича»: «Царь Федор Алексеевич по представлению учителя его Симеона Полоцкого, который с патриархом Иоакимом великую злобу имел ...умыслил учинить в Руси папу выше греческих патриархов

и в Руси учинить 4 патриархов, где преже были митрополиты и 70 архиепископов и епископов, в папы призвать сверженного Никона, Иоакима патриархом в Новгород и пр. Иоаким, уздав о сем своем низвержении, просил многих вельмож об отвращении онаго и, согласясь, Андрею Лызлову велели предложение сочинить, которое со многими обстоятельствы, показующими немалый вред государства, а паче оскорбление чести царя Алексея Михайловича и судивших Никона, чрез что оное отвращено, токмо Иоаким 12 митрополитов учинил и 2 епископа прибавил. Никон в Воскресенский монастырь отвезен, где вскоре скончался». В другом сочинении «Разговор двух приятелей о пользе науки и училищах» В.Н. Татищев еще раз упоминает о проекте учреждения папы: «Симеон Полоцкий, учитель царя Федора Алексеевича, привел государя на то, чтобы Никона паки взять на престол и именовать папою, Иоакима же патриарха оставить при том же титуле и еще вместо митрополитов трех патриархов прибавить; но все оное против их труда смерть Никонова пресекала»³⁰.

Это любопытное свидетельство давно попало в поле зрения исследователей, однако оно вызывало скептическое отношение. Так, С.М. Соловьев заметил об этом проекте: «Каких только слухов не распространяли тогда и каким слухам не верили!»³¹. По мнению исследователя жизни С.Полоцкого И.Татарского, «этому слуху невозможно придавать серьезного значения»³². В.К. Никольский полагал, что «известие о папе черезчур невероятно»³³. В специальной статье Т.Б. Соловьевой о церковных преобразованиях 1681—1682 гг. этот проект даже не упоминается.

Попытаемся проверить свидетельство В.Н. Татищева. Как известно, в исторической литературе существует неоднозначное отношение к достоверности сообщаемых В.Н. Татищевым уникальных сведений. Полагаем, что в каждом конкретном случае вопрос об их достоверности следует рассматривать как самостоятельную источниковедческую задачу. Среди собственных источников о царствовании Федора Алексеевича сам В.Н. Татищев назвал недошедшее до нас сочинение: «Лихачев, бывший учитель царя Федора II, жизнь онаго государя обстоятельно описал, которую я у него сам видел и читал, но после нигде достать ее и о ней наведаться не мог»³⁴. Труд А.Т. Лихачева, одного из наиболее близких к царю Федору лиц,

скорее всего, и является источником данного и других уникальных сведений В.Н. Татищева по истории царствования Федора Алексеевича.

Весьма существенно, что свидетельство В.Н. Татищева подтверждается другими источниками. Новое известие об этом проекте находим в донесении нидерландского резидента в Москве Иогана ван Келлера. В письме на родину 5 сентября 1681 г. он сообщал: «Его царское величество после участия в похоронах старого и знаменитого патриарха Никона вновь прибыл в этот город. Этот патриарх, попавший несколько лет тому назад в опалу, был отправлен в ссылку, но благодаря своей ловкости и набожности он так сумел втереться в доверие к Е.В. царю, что был бы признан и провозглашен папой или главой всех русских церквей и это уже было близко к осуществлению, если бы не смерть, помешавшая такому успеху»³⁵. Письмо Келлера было написано через несколько дней после смерти Никона и не зависит от сведений, сообщаемых В.Н. Татишевым. Донесение Келлера не позволяет считать проект возведения Никона в папы поздними и не заслуживающими внимания слухами.

В начале XVIII в. об этом же проекте упомянул бывший датский посланник в Москве Георг Грунд. Это известие также не использовалось в данном контексте: патриарх Никон «пожелал объявить себя папой России и в этом отношении настолько повлиял на царя, что дело должно было дойти до публичного объявления, если бы сестра тогдашнего царя, а также Софья, как звали умершую сестру царя нынешнего, жившая в монастыре (без сомнения, по научению другого духовного лица), не сообщила царю, что после такого объявления в латинской церкви римским кесарям вскоре пришлось бы покинуть Рим, оставив его папам. Царь был настолько этим удивлен, что сразу совершенно оставил подобный проект»³⁶.

Сведения Г.Грунда о проекте учреждения папы не отличаются точностью. Он ошибочно полагал, что эти события происходили при царе Алексее Михайловиче, следовательно, под сестрой «тогдашнего царя» подразумевалась одна из старших царевен — Анна или Татьяна Михайловны. Как известно, Татьяна Михайловна сочувствовала Никону, и, скорее всего, поздние слухи об участии в этом деле старшей царевны относятся именно к ней. Однако, по свидетельству Г.Грунда, царевна «тогдашнего

царя» (показательно, что он не знает ее имени) выступает здесь, наоборот, как противница Никона. Эти противоречия указывают на то, что Г.Грунд записал в начале XVIII в. неясные слухи о данном деле, и к деталям его свидетельства следует относиться с осторожностью.

Титул папы не был необычным для православного мира — этот почетный титул носил александрийский патриарх: «милостию Божиею Папа и Патриарх великого града Александрии и судия Вселенной». Именованье александрийского патриарха папой отражало древность этой патриаршей кафедры, возводимой к апостолу Марку. Надо думать, что замысел учредить в Московском государстве папу и четырех патриархов должен был изменить положение Московской церкви в православном мире. Глава Русской Церкви занимал пятое место в иерархии православных архиереев вслед за четырьмя вселенскими патриархами. Титул папы для московского первосвященника означал решительный пересмотр традиционной пентархии и позволил бы ему претендовать на лидирующую роль в православном мире. Это отвечало также официальной доктрине Московского царства как третьего Рима.

Необходимость увеличить число епархий в Московском государстве была заявлена еще при учреждении патриаршества, и с тех пор власти не раз возвращались к этой идее. Однако недостаток материальных средств для содержания новых архиереев сдерживал претворения этих проектов в жизнь. В ходе русско-турецкой войны 1676—1681 гг. к ее внутренним причинам (борьба за увеличение числа епархий) прибавился новый внешнеполитический стимул — борьба за лидерство в православном мире. В сентябре 1678 г. московские и украинские войска были вынуждены оставить гетманскую столицу Правобережной Украины город Чигирин. Все усилия московской стороны в 1679 и 1680 гг. были направлены на удержание Киева, захват которого турецкими войсками неминуемо означал бы потерю всей Украины. В этой ситуации московское правительство активно добивалось подчинения Киевской митрополии московскому патриарху.

Однако такое подчинение имело ряд формальных препятствий. Киевский митрополит в то время подчинялся константинопольскому патриарху, но обладал символами

власти, свойственными патриархам: он носил крест на митре, шествовал с преднесением креста и т.д. Древность Киевской митрополии, титул митрополита «всея Руси» также были важными контраргументами в деле присоединения ее к Москве. В этой связи проект учреждения для московского патриарха титула папы и претензия поставить его выше других четырех вселенских патриархов позволяли снять формальные препятствия в деле переподчинения Киевской митрополии от константинопольского патриарха главе Русской Церкви. Обстоятельства вокруг проекта присвоения главе Русской Церкви наивысшего в православном мире чина помогают понять, почему это церковное дело оказалось целиком в руках царя, а не патриарха.

В декабре 1679 г. в Москве получили предложения турецкого султана о мире ценой уступки Украины. По словам И.Келлера, «возмущенный столь наглыми предложениями», царь назначил послов для переговоров с Речью Посполитой о военном союзе против Турции³⁷. Главным препятствием для такого союза было опять же обладание Украиной. В том же декабре 1679 г. был послан царский гонец к султану также с предложением мира, но при условии сохранения Украины за Москвой. Пока шли военные действия, проекты, как удержать Украину, имели второстепенное значение – все решал исход военного столкновения. В условиях переговоров о мире, напротив, подчинение киевского митрополита московскому патриарху приобретало значение решающего аргумента.

Придворная конъюнктура того времени также не могла не воздействовать на проект учреждения папы. В годы царствования Федора Алексеевича Симеон Полоцкий достиг пика своего влияния при дворе. Как наиболее видный сторонник латинской образованности в Москве, он естественным образом вступил в конфликт с формальной главой грекофилов – патриархом Иоакимом. Особенное раздражение Иоакима вызвало учреждение Полоцким в 1679 г. новой, «верхней» типографии, где «старец Симеон» издавал свои сочинения без благословения патриарха. Это была первая в истории России типография без церковной цензуры³⁸. Конфликт патриарха Иоакима и С.Полоцкого, подавшего царю идею учреждения папы, непосредственно повлиял на этот проект. Превращение Иоакима в одного из

четырёх патриархов и удаление его в Новгород позволяли С.Полоцкому устранить несговорчивого Иоакима от руководства церковью. Исходя из причастности к делу С.Полоцкого, само возникновение идеи о возведении Никона в сан папы следует датировать до 25 августа 1680 г., даты смерти С.Полоцкого.

Состояние источников заставляет с некоторой долей осторожности утверждать о существовании проекта учреждения сана папы для Никона, поскольку об этом нет прямых свидетельств русского происхождения того времени. Возможно, что этот проект никогда и не заносился на бумагу. Однако несколько независимых свидетельств об этом проекте позволяют считать его весьма вероятным. Важным аргументом в пользу реальности этого проекта являются также несомненные факты благоволения Федора Алексеевича и его окружения к Никону.

Последовавшие затем болезни Никона и Федора Алексеевича замедлили претворение в жизнь царского замысла. Получив известие о тяжелой болезни Никона, Иоаким втайне от царя повелел похоронить его как простого монаха. Когда Федор Алексеевич узнал о распоряжении Иоакима, он «посла к Патриарху, да повелит оное писание возвратити; он же глагола, яко уже то писание есть тамо», то есть уже доставлено в Кирилло-Белозерский монастырь³⁹. Налицо конфликт царя Федора и патриарха Иоакима. Царь именовал Никона патриархом и обещал возвратить его в Воскресенский монастырь, тогда как Иоаким по-прежнему считал Никона монахом и категорически возражал против прекращения его заточения в Кирилло-Белозерском монастыре.

На этот раз Федор Алексеевич настоял на своем. 26 июня 1681 г. были отпущены грамоты к вселенским патриархам с просьбой о прощении Никона и возвращении ему сана патриарха. Едва эти грамоты были отправлены, как, не дожидаясь ответа, царь послал дьяка Конюшенного приказа Ивана Чепелева перевезти Никона в Воскресенский монастырь.

В дни, когда Никон ехал в Воскресенский монастырь, а царь отправил грамоту о возвращении ему сана патриарха, вопрос о подчинении Киевского митрополита Москве приобрел особую актуальность. В донесении 3 августа 1681 г. И.Келлер сообщил, что «сюда из Польши приходят новые жалобы и новые сетования»: там принудили «всех, кто исповедует греческую

религию и находится под юрисдикцией Польши, принять римскую религию и признать римского папу своим главой, и что архимандрит Киева и другие высокопоставленные греческие прелаты уже объявили, что тоже этому подчинились из-за боязни потерять свои богатые церковные доходы. Здесь при Дворе на это смотрят плохо»⁴⁰.

17 августа, в пути, Никон умер, и его тело было доставлено в Воскресенский монастырь. Вечером 25 августа царь Федор, Наталья Нарышкина с царевичем Петром и царевны прибыли в Воскресенский монастырь Новый Иерусалим, чтобы принять участие в похоронах Никона, состоявшихся на следующий день. Патриарх Иоаким решительно отверг все уговоры царя хоронить Никона по чину патриарха и уклонился даже от участия в самих похоронах. Никона отпевали новгородский митрополит Корнилий, архимандриты крупнейших монастырей: Кирилло-Белозерского — Никита, Троицко-Сергиевского — Викентий, Спасо-Ярославского — Сергей и Воскресенского Новый Иерусалим — Герман. На похоронах присутствовал также смоленский архиепископ Симеон. Иоаким не принял в дар от царя митру покойного Никона, и тогда Федор Алексеевич пожаловал этот символ власти умершего владыки своему любимцу, смоленскому архиепископу Симеону.

Еще весной 1676 г. Симеону довелось испытать унижение и гонения от патриарха Иоакима: после возведения Симеона в архиепископы Иоаким приказал сорвать со смоленского владыки нарядную мантию и разломать его пышную карету⁴¹. Пять лет спустя Симеон не упустил случая выступить в пику своему гонителю.

Участник событий 1681 г., автор жития Никона Иван Шушерин сообщил, что после смерти Никона его церковное облачение «митру и саккосы, еже взяты к Москве, посла Царь Святейшему Иоакиму Патриарху, митру поминоения ради Блаженнаго Никона; Патриарх же не прия; и та митра дана бысть Смоленскому Митрополиту Симеону. Саккосы же и клобуки и мантии и иныя Архиерейския его одежды по царскому разсмотрению розданы Архиереом поминоения ради Святейшаго Никона Патриарха»⁴². Симеон, таким образом, был не единственным, кто получил от царя облачение Никона «поминоения ради». Поскольку патриарх Иоаким отказался

помянуть умершего Никона патриархом, эти дары царя Федора и принятие их еще какими-то архиереями кроме Симеона указывают на группу церковных иерархов, выступивших в этом важнейшем деле на стороне царя против патриарха.

К ним принадлежал и архимандрит Воскресенского монастыря Новый Иерусалим Герман — «присный» ученик Никона. Он привлек к себе внимание царя еще в 1678 г., когда и был возведен в строители монастыря. В 1681 г. Герман был уже воскресенским архимандритом. На следующий день после похорон Никона царь «пожаловал архимандриту Герману своей государевой конюшни иноходца бура и архимандрит Герман великому государю кланялся в землю»⁴³. В связи с похоронами Никона царь приблизил к себе врагов патриарха Иоакима — Симеона и Германа.

История с похоронами Никона глубоко уязвила Иоакима и он припомнил ее своим врагам четыре года спустя. В 1685 г. Иоаким повелел отобрать у смоленского митрополита Симеона митру Никона. Посланцы патриарха заявили смоленскому владыке: «Восхищая честь патриаршескую, служиши в митре патриаршеской». В споре по этому делу обе стороны вспомнили обстоятельства пожалования митры в 1681 г. «И владыка Симеон сказал: оную де митру благоволил мне дати» царь Федор Алексеевич, «и по тому даянию ея ношу и службу в митре точию на Господские праздники и на государские аггелы; а во иныя дни служу в шапке. А та де митра посылана была от царя Федора Алексеевича патриарху Иоакиму и он ея принять не изволил и великий де государь изволил мне пожаловать»; «а всякое де во украшение церкви великих государей даяние крепко есть, и все де делается по царскому изволению». Симеон сослался также на то, что в 1652 г. Алексей Михайлович сам возложил митру на Никона «своими руками», «а не патриарх который». То есть в споре с посланцами патриарха по поводу пожалованной ему митры Симеон ссылаясь на высший авторитет царской власти, в том числе и в церковных делах.

В 1685 г. посланцы Иоакима, напротив, отстаивали верховное право патриарха в решении церковных дел и вменяли смоленскому митрополиту непослушание патриарху в 1681 г.: «Святейший патриарх указал тебе говорить, что ты, владыка, забыв твое обещание, презрев отец святых правила, без воли

его крайнего архиереа, ходил к великому государю и привел ты на то государя, чтобы тебе быть митрополитом и тебе дан саккос не благословно, попущением токмо, и в митрополиты поставлен нечинно». Иоаким обвинял Симеона в том, что тот до сих пор не попросил у него благословения на поставление в митрополиты.

В ответ Симеон опять же ссылался на волю царя Федора: «К государю я ходил в верх по его государской милости и царской милости презирати не подобает. И митрополию де в Смоленске изволил устроить сам великий государь, и не во едином Смоленске, но и во Пскове, и в Суждале и во Тфери. А действо де было в митрополиты мне в соборной церкви при благочестивом царе и при всем народе, а не в кусте, и благословил и ставил сам святейший патриарх мене не за палкою». В заключение Симеон добавил: «А посмотреть де вправду, и патриарх таков же епископ, и болши епископския власти не имеет, а играет де мною яко малым ребенком».

Портрет Симеона в его противостоянии патриарху Иоакиму довершает полемика 1685 г. вокруг партесного пения, проникавшего в Московское государство через Украину. Посланцы Иоакима упрекали Симеона в том, что у него в епархии поют «с партес, а не руским согласиём»⁴⁴.

Конфликт патриарха Иоакима с Симеоном носил многолетний и принципиальный характер. Они не только лично враждовали друг с другом, но и по-разному смотрели на соотношение власти царя и патриарха, на пределы власти патриарха в отношении архиереев, на новые веяния, проникавшие в церковную жизнь из-за рубежа. Особенно важны слова Симеона о том, что всякое дело, в том числе и церковное, совершается «по царскому изволению», даже если на то нет благословения патриарха.

После похорон Никона Федор Алексеевич вернулся в Москву. В связи с этим возвращением царя в столицу И. Келлер и сообщил на родину о проекте возведения Никона в папы. Таким образом, эта идея открыто обсуждалась в августе 1681 гг.

Со смертью Никона проект преобразования церковной иерархии претерпел изменения: нужда в сане папы отпала, да и заключение Бахчисарайского мира 1681 г. на время сняло вопрос об обладании Украиной — Киев остался за Московским

государством. Речь теперь шла об учреждении 12 митрополий и 70 епископов, что должно было соответствовать 12 апостолам и 70 ученикам Христа.

Симеон был поставлен в митрополиты 1 сентября 1681 г., сразу же после возвращения царя с похорон Никона в Москву⁴⁵. По свидетельству С.Медведева, «поставление же его бысть не тако, яко есть обычай, но точию надеяша саккос и прочая, достоинства же ему не припеваху»⁴⁶. Таким образом, царь Федор поставил Симеона в митрополиты против воли Иоакима, который внешне был вынужден смириться с царским решением.

Возведение Симеона в митрополиты было первым шагом в осуществлении задуманного проекта. Этот первый шаг был сделан по воле царя и против воли патриарха. Было бы неправильно видеть здесь антицерковную деятельность светской власти, напротив, царь ставил своей целью усилить церковную иерархию, хотя мнение царя и его окружения о том, как это следовало делать, могло и не совпадать с позицией патриарха Иоакима.

На следующий день после возведения Симеона в митрополиты царь обратился к патриарху «и всему собору» с посланием. Оно не дошло до нас, но основной его смысл изложен в документах церковного собора февраля 1682 г.: 2 сентября 1681 г. царь предложил новый порядок старшинства («степеней») для митрополитов и архиепископов, «чтоб для подобающей их архиерейской чести... именоватися им архиереом теми грады, которые в ево царской державе имяниты суть». Сверх того, царское послание предлагало учредить новые епархии в Сибири и других местах⁴⁷.

В сентябре 1681 г. началось также крещение татарских князей на московской службе. Это мероприятие было непосредственно связано как с внешнеполитическими проблемами, так и с замыслом обширной церковной реформы. В послании 1 марта 1681 г. И.Келлер сообщил о новом требовании султана «отпустить из всех городов и деревень» «всех татар и всех, кто исповедует религию Магомета, и отдать их в подчинение и владычество Порты»⁴⁸. В ответ на эти притязания в конце 1681 г. были крещены несколько сотен татар на московской службе. Те из них, кто имел княжеский титул, были пожалованы в стольники. Всего с 30 августа 1681 г. по 30 января 1682 г. за крещение в стольники

были пожалованы 130 татарских князей, что составляло 10 % от общего числа стольников⁴⁹.

В понедельник 5 сентября 1681 г. царь со всем двором выехал из Москвы во Флорищеву пустынь. До 9 сентября царский поезд находился в подмосковном селе Алексеевском. В эти дни состоялась серия перемещений среди высших церковных иерархов. Флорищева пустынь — конечная цель царского путешествия — находилась в Вязниковских лесах Суздальской епархии. 6 сентября суздальский архиепископ Маркел был переведен во Псков в связи с тем, что прежний псковский архиепископ Арсений ушел на покой. Одновременно Псковская епархия превратилась из архиепископии в митрополию. Таким образом, царский проект «подвысить» чином важнейшие епархии продолжал осуществляться: вслед за Смоленской еще одна архиепископия, Псковская, превратилась в митрополию.

Маркел был родом из задунайских славян или греков. До пострижения он служил переводчиком с греческого, латинского, немецкого, польского и татарского языков при Посольском приказе⁵⁰. Царь Федор выдвигал в архиереи наиболее образованных священнослужителей, таких как почитатель партеса Симеон, поэт Герман и полиглот Маркел. В этом они разительно отличались от патриарха Иоакима, по отзывам современников, человека консервативного и малообразованного.

6 сентября архиепископом Суздальским вместо Маркела стал Павел Моравский, переведенный из архиепископов Коломенских и Кашинских, а на место последнего был поставлен архимандрит Кирилло-Белозерского монастыря Никита — один из ближайших учеников покойного патриарха Никона. Столь значительное возвышение в ходе церковной реформы самых преданных Никону людей указывает на связь первоначального проекта возведения Никона в папы и дальнейшего хода церковной реформы. 6 сентября была ликвидирована митрополия Сарская и Подонская, а крутицкий митрополит Варсонофий был переведен в Тверскую епархию. Одновременно Тверское архиепископство стало митрополией⁵¹.

До 1 сентября 1681 г. в Московском государстве было 9 митрополий: Новгородская, Казанская, Астраханская, Сибирская, Ростовская, Рязанская, Нижегородская, Белгородская, Сарская. К 6 сентября их стало 11: добавились

Смоленская, Псковская и Тверская и была ликвидирована Сарская. В этой части (учреждение 12 митрополий) царский проект церковной реформы был близок к осуществлению.

Во время вязниковского похода царя сопровождал только один из высших иерархов церкви — смоленский митрополит Симеон, который пользовался особым вниманием со стороны государя. Приближаясь к Флорищевой пустыни, Федор Алексеевич выслал смоленского митрополита вперед. По свидетельству «Жития Иллариона», Симеон «первое в пустыню прииде, потом же благочестивый царь сам со всем своим царским сигклитом прииде»⁵². 30 сентября 1681 г. митрополит Симеон в присутствии царя освятил новопостроенную во Флорищевой пустыни каменную церковь, и царский поезд двинулся в обратный путь.

Пока Симеон сопровождал Федора Алексеевича, на двор смоленского митрополита в Москве 10 сентября и 4 октября 1681 г. отпускали строительные материалы из казны, что было исключительной царской милостью — такого рода привилегиями пользовались только считанные придворные, наиболее близкие к государю. В царском походе Симеон ехал в сопровождении собственного штата священников и слуг. 6 октября 11 человек из его свиты получили по приказу царского казначея М.Т. Лихачева государево жалование — сукна. Царь не оставлял без внимания Симеона и по возвращении в Москву. 25 октября, сразу по окончании похода, сам митрополит Симеон по приказу того же М.Т. Лихачева удостоился особой царской милости — ему пожаловали золотой аксамит, которым был покрыт гроб недавно умершей царицы Агафьи Грушецкой. 27 октября государев спальник И.А. Матюшкин отвез Симеону еще один щедрый царский подарок — 35 аршин дорогого сукна. 6 ноября Федор Алексеевич подарил Симеону еще 49 аршин камок и атласов⁵³. Эти милости позволяют видеть в Симеоне ближайшего к царю церковного иерарха, который в период обсуждения церковных дел не мог не принимать в них непосредственного участия. Во всяком случае для себя он первым добился сана митрополита и даже был пожалован царем митрой покойного Никона.

Среди светских лиц, занятых церковными делами, в эти дни опять заметен В.Ф. Одоевский. 6 сентября 1681 г. Федор

Алексеевич указал ведать В.Ф. Одоевскому Иверский монастырь через подчиненный ему Хлебный приказ вместо М.Т. Лихачева⁵⁴. Эта замена была вызвана, вероятно, тем, что у М.Т. Лихачева не сложились отношения с иверскими властями, поскупившимися на подношения. По словам иверского стряпчего, М.Т. Лихачев «гневно глядит, потому что почести от нас никакой ему нет, а дворецкий (его. — П.С.) сказывает, что хочет почести»⁵⁵. Этот частный эпизод указывает на расстановку сил в сентябре 1681 г.: стряпчий с ключом М.Т. Лихачев потерял одну из своих доходных синекур, каковой было официальное покровительство богатым монастырям. Еще важнее было то, что основанные Никоном Иверский и Воскресенский монастыри пользовались в это время особым вниманием царя Федора и были одним из немаловажных рычагов проведения церковной реформы.

Ко времени царского богомолья во Флорищи относятся первые сведения о конкретной работе по реорганизации епархиального управления. Об этом раннем этапе реформы свидетельствует «Роспись городом и монастырем, в которых городех быти епископом и в которых монастырех жити и что за теми монастыри крестьянских и бобыльских дворов по переписным книгам 186 году», опубликованная Н.Виноградским в приложении № 3 к его монографии. Исследователь отметил, что опубликованный текст состоит из двух совершенно отдельных документов. По мнению Н.Виноградского, первый — «есть черновой вид или первичная редакция самого раннего проекта Федора Алексеевича о переустройстве на Руси церковного управления»; второй документ, написанный совсем другим почерком и чернилами, является отрывком из несохранившейся росписи монастырей и дворов в епархии патриарха⁵⁶.

Н.Виноградский использует эти два документа как недатированные. Между тем дата первого устанавливается без особого труда: в нем присутствуют митрополиты Псковский Маркел, Смоленский Симеон и Тверской Варсонофий, возведенные в этот чин 1 и 6 сентября 1681 г. Упомянутый в тексте митрополит Рязанский Иосиф умер 21 сентября того же года⁵⁷. Следовательно, роспись соответствует положению не ранее 6 сентября, но не позднее 21 сентября 1681 г.

Сентябрьская роспись является развернутым планом

преобразования церковной иерархии: патриарх, 12 митрополитов и 70 епископов. В патриаршей области планировалось учредить 12 епископий, в Ростовской — 7, в Новгородской, Казанской, Астраханской и Тобольской — по 6, в Вятской, Нижегородской, Псковской, Смоленской, Тверской, Белгородской — по 4, в Рязанской — 3.

Этот проект имеет ряд особенностей, отличающих его от всех других росписей архиереев периода подготовки и проведения церковной реформы. Во-первых, у четырех митрополитов в росписи указаны необычные титулы: «Казанский и Богаларский», «Астраханский и Угорский», «Смоленский и Брянский», «Тобольский и Кондийский». Это изменение в титулах князей церкви нельзя не связать с предложением царя 2 сентября 1681 г. присвоить им новую титулатуру.

Во-вторых, только этот документ предлагает разместить епископов не в городах, а в конкретных монастырях, многие из которых находились в удалении от городов. Последнее существенно снижало статус вновь учреждаемых епископов, поскольку удаляло их от реальных центров воеводского управления. Новые епископы становились, таким образом, в ряд с подчиненными митрополиту архимандритами и игуменами и всецело зависели от митрополита.

Обе эти особенности проекта отражали интересы митрополитов. Документ предполагает также передачу Брянска из патриаршей области в ведение смоленского митрополита Симеона: в брянском Успенском монастыре должен был разместиться новый трубчевский епископ, подвластный Симеону. Тем самым смоленский владыка намеревался отобрать у патриарха часть его владений. Новый титул Симеона: «Смоленский и Брянский» вместо традиционного «Смоленский и Дорогобужский» должен был закрепить эту претензию. Это позволяет предполагать причастность последнего к составлению проекта в середине сентября 1681 г., когда Симеон сопровождал царя во Флорищи.

Составитель сборника копий документов патриаршего архива — «Иконы или изображение дел патриаршего престола» — также относит обсуждение царем и патриархом вопроса о новых титулах митрополитов к концу лета и осени 1681 г.: «Лета 7189 и 90-го было хотение» царя, «чтобы устроить в его державе

под патриаршим всероссийским престолом 12 митрополитов по царственному градом и великим княжениям и 70 епископов и како митрополитом по царствующим градом писатися титлами. И ради такового подлога в таковое мышление писа из похода» царь к патриарху «писание своею рукою». Далее приведена точная копия царского письма к патриарху с просьбой о благословении. Удалось обнаружить подлинник этого царского послания патриарху, совершенно точно совпадающий с данной копией. Это заставляет со вниманием отнестись к свидетельству автора «Иконы», поскольку составитель имел в своем распоряжении документы, лишь частично дошедшие до нас, и весьма точно излагал их содержание. Далее составитель «Иконы» скопировал ответ патриарха царю от 15 октября 1681 г. с благословением «в его путном шествии»⁵⁸.

Автор «Иконы» пристрастно излагает роль патриарха в деле учреждения новых титулов и митрополий, особо отметив, что только после благословенного письма патриарха 15 октября 1681 г. реформа начала претворяться в жизнь, «и митрополии толико тогда и учинишася». На самом деле царь учредил новые митрополии своею волей 1 и 6 сентября, и его не остановило определенно отрицательное отношение к этому патриарха.

Царь вернулся в Москву около 24 октября. 28 октября стряпчий смоленского митрополита «в приказе Большого Дворца» «сказал» боярину и дворецкому князю В.Ф. Одоевскому «с товарищи» о количестве монастырей в Смоленской епархии⁵⁹. Крутицкий митрополит, тверской и вологодский архиепископы подали аналогичные росписи 22—25 сентября 1681 г. Вернувшийся из Флориши смоленский митрополит представил эти данные с опозданием, и потому его сведения сопровождаются уникальной пометой о том, что они были сообщены В.Ф. Одоевскому. Последний, следовательно, принимал живое участие в подготовительной работе по составлению проекта реформы церковной иерархии.

В дни царского похода во Флориши работа над проектом церковной реформы шла и в столице: на это прямо указывают росписи о количестве монастырей и принадлежавших им дворов, поданные от лица митрополитов и архиепископов их стряпчими в Москве. Некоторые из них датированы 22—25 сентября.

В отсутствие царя и его ближайших советников главным

лицом в таком деле становился патриарх. Среди ранних проектов учреждения новых епископов есть два, составленные явно в интересах патриарха.

В фонде «Духовных дел» в деле № 55 под заголовком «Концепт определения, учиненного с общаго согласия между государем царем Федором Алексеевичем и патриархом Иоакимом о бытии и именовании архиереев по степени и всякому архиерею иметь в своей епархии подвластных ему епископов, а также и патриарху иметь многих епископов же, с показанием имен городов и для содержания их довольствия монастырей» объединены два различных документа. Под этим общим и неточным заголовком в XIX в. они были трижды опубликованы⁶⁰. Второй документ представляет собой сравнение двух росписей — проектов учреждения епископов: «прежней» и «нынешней». Н.Виноградский реконструировал «прежнюю» роспись: патриарх, 12 митрополитов и 72 епископа⁶¹. Все исследователи рассматривали ее как наиболее ущемлявшую интересы патриарха на том основании, что в патриаршей области планировалось учредить 20 епископов, что существенно ослабило бы финансовые возможности патриарха⁶². Однако такой вывод основан на формальном подходе, по существу же все было наоборот.

Во-первых, среди новых епископий патриаршей области в этом документе названы Суздаль и Вологда, то есть прежние самостоятельные Суздальская и Вологодская архиепископии упразднялись и становились подвластными патриарху епископиями. Это привело бы не к сокращению, а напротив, к невиданному приращению патриарших доходов. Кроме того, в патриаршую область включались земли упраздненной на время Крутицкой митрополии, и в одном из городов бывшей Крутицкой епархии — Белеве — должен был находиться еще один подвластный патриарху епископ. Коломенская архиепископия, также на время упраздненная, присоединялась к патриаршей области с городами Коломна, Кашира и Тула, в каждом из которых должен был находиться епископ. Таким образом, проект предусматривал беспрецедентное в XVII в. увеличение патриаршей области⁶³.

Н.Виноградский опубликовал еще одну роспись епархий (приложение 4), близкую к предыдущей. С нашей точки зрения,

она представляла собой еще более выгодный для патриарха проект: при сохранении прежней территории патриаршей области число епископов в ней уменьшалось с 20 до 16 — епископы в Серпухове, Можайске, Лухе и Юрьеве-Польском были сокращены. Сверх того, эта роспись назначала епископам патриаршей области крайне скудное содержание. Например, роспись сентября 1681 г., которую мы предположительно связываем со смоленским митрополитом Симеоном, предлагает передать в патриаршей области костромскому епископу Ипатьевский и Богоявленский монастыри с 4604 дворами, галичскому епископу — Паисин монастырь с 692 дворами; а второй «патриарший» проект закрепляет за костромским епископом три небольших монастыря всего лишь с 229 дворами; за галичским епископом — два других монастыря с 268 дворами. При таком незначительном содержании патриархии епископы были бы во всем зависимы от патриарха.

Обе росписи, выразившие интересы патриарха, предусматривали, что звенигородский епископ в патриаршей области получит для своего содержания вотчины еще одного упраздненного в то время архиерея — архангельского епископа, состоявшего в Москве при Архангельском соборе. И здесь непосредственно патриаршие вотчины не пострадали бы. Замысел реформы церковной иерархии принадлежал царю, точнее, его советникам. Патриарх не выступал открыто против царской воли. Он благословил, хотя и задним числом, царские «волю и прошение», но предложил свое видение реформы: расширение патриаршей области, где вновь учрежденные епископы оказались бы в зависимости от патриарха. Иоаким играл далеко не первую, скорее, даже пассивную, роль в реформе, но он желал, чтобы с его мнением высшего архиерея также считались.

Федор Алексеевич и его ближайшее окружение были глубоко вовлечены в церковные дела 1681—1682 гг. В Москве по царским указам шло масштабное церковное строительство. В сентябре — ноябре 1681 г. дворцовые мастера, подчиненные тому же В.Ф. Одоевскому, резали иконостасы в кремлевский Архангельский собор, Никитский, Крестовоздвиженский, Георгиевский девичий на Дмитровке монастыри⁶⁴. 5 октября в царской Верхней типографии было издано сочинение Симеона

Полоцкого «Обед душевный».⁶⁵ 19 октября «повелением» царя и «благословением» патриарха была начата работа над изданием другого сочинения С. Полоцкого — «Вечери душевной»⁶⁶. 2 ноября «у руки» царя Федора были 64 кадомских, темниковских и арзамасских мурз, крещенных в сентябре — октябре⁶⁷.

Федор Алексеевич продолжал продвигать на архиерейские кафедры своих ставленников. 7 ноября архимандрит Кирилло-Белозерского монастыря Никита был поставлен в звенигородские епископы⁶⁸. Это было первым шагом в реализации обширной программы учреждения 70 епископов в стране. Примечательно, что первый епископ Никита был ближайшим к покойному Никону человеком. Это обстоятельство еще раз подчеркивает преемственность осуществляемой церковной реформы с первоначальным проектом возвращения Никона к руководству церковью.

Всю осень 1681 г. Федор Алексеевич намеревался провести в поездках по стране. Едва он вернулся из вязниковского похода, как уже намеревался отправиться к западной границе. В донесении 8 ноября 1681 г. нидерландский резидент в Москве сообщал на родину: «Говорят о поездке, которую его царское величество намеревается совершить с целью проинспектировать все приграничные места, расположенные на рубежах со Швецией и Польшей, но пока вполне определенного по этому поводу еще нет»⁶⁹.

19 ноября Федор Алексеевич отправился на очередное богомолье — в Воскресенский монастырь Новый Иерусалим⁷⁰. В дни богомолья, 22 ноября, ближайший ученик Симеона Полоцкого и наследник его идей Сильвестр Медведев обратился к боярину кн. П.С. Урусову с просьбой похлопотать перед царем о выполнении прежнего царского обещания пожаловать в Заиконоспасский монастырь Евангелие, украшенное серебряным венцом⁷¹.

По возвращении Федора Алексеевича в Москву, 24 ноября состоялось известное заседание царя, патриарха и Боярской думы, на котором было вынесено историческое решение об отмене местничества. Вместо местничества для думных чинов было предложено установить иерархию наместнических титулов, а все служилое сословие следовало расписать в шесть родословных книг. 27 ноября был объявлен царский указ о том, чтобы все

служилые чины приносили свои родословные росписи для пополнения Родословной книги⁷².

Одновременно власти готовили и церковную реформу. 24 ноября 1681 г. в Посольский приказ был куплен ящик «на верховые дела о избрании епископов»⁷³. Эта подготовительная работа осуществлялась под контролем думного дьяка Л.И. Иванова, руководителя Посольского приказа. Необычная на первый взгляд передача дел «о избрании епископов» в Посольский приказ может иметь следующее объяснение. Реформа церковной иерархии и титулов была частью проекта присвоения думным людям постоянных наместнических титулов. Последние записывались в особые наместнические книги, хранившиеся в Посольском приказе, этот же приказ надзирал за правильным употреблением полного царского титула, элементы которого предполагалось включить в титулы митрополитов. Поэтому в ведении Л.Иванова оказалась подготовительная работа по учреждению как светских, так и церковных титулов. Как и в других случаях, церковную реформу готовили светские лица.

27 ноября царь «советовав» с патриархом и «изволил для украшения святых церкви и для спасения и просвещения христианоу, быти и имяноватися архиереем по степени, и коемуждо архиерею имети во своей епархии епископов, подвластных им, а святейшему Патриарху, отцем отцу, имети многих епископов, яко главе и пастырю». «Совет» царя состоял во введении канонического строя епархиального управления, отличного от сложившегося на Руси: патриарху подчинялись митрополиты, а в каждой митрополии учреждались епископы, которые должны были составлять собор своего митрополичьего округа. От царя был прислан «лист» со списком городов, где следовало учредить новые епископские кафедры.⁷⁴

Царская роспись архиереев 27 ноября изымала из-под власти патриарха Суздальскую, Вологодскую и Коломенскую архиепископии, которые теперь восстанавливались в прежнем качестве. Царский проект специально оговаривал возможное восстановление Крутицкой митрополии, присоединенной до этого к патриаршей области. Вместе с тем царское предложение 27 ноября шло навстречу патриарху и одновременно с отказом увеличить размеры патриаршей области сократило число создаваемых там архиереев до пяти.

Эти же предложения царя нашли отражение и в других источниках. Сборник копий документов патриаршего архива — «Икона или изображение дел патриаршего престола» — содержит уникальное известие о проекте реформирования церковной иерархии. «Икона» связывает предложение ввести новые церковные титулы с пожизненным присвоением думным людям наследственных наместнических титулов. Последнее получило в исторической литературе название «боярской попытки». В.О. Ключевский рассматривал «боярскую попытку» как стремление реакционного боярства расчленить страну, ввести в России феодализм «польского пошиба». С нашей точки зрения существование так называемой «боярской попытки» состояло не в проекте разделения страны, что было бы совершенно невыносимо в условиях России конца XVII в., а лишь в установлении через пожизненные титулы новой системы старшинства в Думе взамен отменяемого местничества⁷⁵.

Составитель «Иконы» так изложил проект учреждения новых наместнических и церковных титулов: в 7190 (1681/1682) г. «советоваху» Федору Алексеевичу «палатские бояре», чтобы «по подчиненным единой власти государствам и царствам в Великом Новеграде, в Казани, в Астрахани, в Сибири и инде быти царским наместникам великородным бояром вечно и титулы им тех царств, кто где будет, имети и писатися во всяких писмах боярин и наместник князь имярек всего царства Казанского или всего царства Сибирского и прочее. Такжеже и митрополитом: Митрополит Новгородский и всего Помория. Митрополит Казанский и всего Казанского царства»⁷⁶.

В XVIII в. сведения о проекте введения новых церковных титулов сохранялись еще в епархиальных архивах. Копии этих документов были затребованы Сенатом в 1746 г. В ответ из разных епархий были присланы копии документов, почти дословно излагавшие содержание царского указа о введении новых титулов для митрополитов. Это позволяет предполагать, что в епархиальных архивах XVIII в. сохранялись грамоты царя Федора Алексеевича, написанные по трафарету и разосланные в разные епархии: «7189 лета бысть воля и прошение» Федора Алексеевича «о степенях архиерейских, иже суть во всей его патриаршей пастве Российского царства, чтобы царские титулы чином описательным царств и великих княжений и многонародных

градов были степени из нижних подвышены». Сверх того, из Казанского архиерейского дома была прислана «О архиерейских степенях и титлах письменная табель, в которой означен указ» Федора Алексеевича: «во 190-м году, с которой табели приобщена точная копия»; «да в той же табели како именоватися и писатися архиереем написано: Корнилий митрополит Новгородского государства, Иоасаф митрополит Казанского царства, Никифор митрополит Астраханского царства, Павел митрополит Сибирского царства, Иона митрополит великого княжения Ростовского, Маркел митрополит Псковского государства, Симеон митрополит великого княжения Смоленского, тем же подобием тверскому именоватся, Иона митрополит Вятского княжения, Филарет митрополит Нижегородские земли, Павел митрополит Рязанского княжения, Мисаил митрополит всея Украины, Вологодского княжения архиепископ, Суждалского княжения архиепископ, Коломенского княжения архиепископ».⁷⁷

Эти копии не дошедших до нас указов Федора Алексеевича позволяют установить, что царские грамоты о новых «степенях архиерейских» и «титлах» были разосланы по стране еще в 7189 г., то есть до 1 сентября 1681 г., при жизни или сразу после похорон Никона. В 7190 (1681/1682) г. в Казанскую митрополию был послан еще один указ со списком новых архиерейских титулов. Инициатива реформы — «воля и прошение» — исходила от царя.

Список церковных титулов, сохранившийся в копиях XVIII в., можно датировать по именам указанных в нем архиереев. В списке тверской митрополит не назван по имени, что соответствует положению с декабря 1681 г. (время смерти тверского митрополита Варсонофия) по 5 февраля 1682 г., когда был избран новый тверской владыка — Сергей. В списке нет митрополита Сарского и Подонского — эта митрополия была упразднена 6 сентября 1681 г. и восстановлена в декабре 1681 г. 24 декабря была упразднена Коломенская архиепископия. Таким образом, данный список титулов соответствовал реалиям декабря 1681 г., причем до 24 числа. Это позволяет связать его с царским проектом 27 ноября.

В средневековом обществе титул отражал реальную претензию на определенное социальное положение. Проект

присвоения князьям церкви новых пышных титулов следует рассматривать в контексте претензий высших иерархов на протяжении всего XVII в. занять особое привилегированное положение. Так, подьяк Федор Трофимов в извете на Никона заметил, что «Никон и власти пишутся и называются великими государями и свободными архиереями: мы де царскому суду не подлежим». В этом же ряду обзаведения пышными атрибутами власти следует рассматривать и попытку Никона в 1658 г. обзавестись собственным гербом⁷⁸. Н.Ф. Каптерев подробно показал, что такие претензии были свойственны не одному Никону, а разделялись многими архиереями XVII в.: богатые митры, кареты, пышные выходы епархиальных владык, отражали высокое представление о собственном статусе. Новгородский митрополит Киприан даже самочинно велел именовать себя государем митрополитом⁷⁹. Воплощением этих характерных для архиереев XVII в. претензий и стала борьба вокруг учреждения новых епархий и титулатуры митрополитов при Федоре Алексеевиче, составившая основное содержание нескольких проектов церковной реформы.

Против новых церковных и светских титулов решительно выступил патриарх. Автор «Иконы» следующим образом излагает обстоятельства отказа от них: «И на сие дело он, великий государь и изволил и тому всему, где кому быти и творити что написаная тетрадь за пометою думнаго диака к святейшему патриарху прислана, чтобы он на оное дело дал благословение и в состояние того помогал. И святейший Иоаким патриарх, аше и многую трудность име от хотящих тому быти палатских подустителей, но никакоже попусти и възбрани всеконечно сие творити, для того, чтобы учиненная вечныя наместники великородныя люди по николицех летех, обоготясь и възгордев, московских царей самодержавством не отступили и единовластия... не разорили»⁸⁰.

Под тетрадью с титулами за пометою думного дьяка следует, видимо, понимать подготовительные материалы, созданные в Посольском приказе, о чем сохранилось упоминание от 24 ноября 1681 г. Позиция патриарха была вызвана не только заботой о сохранении самодержавия от покушения «великородных боляр», но и опасениями потерять собственную власть, если новые титулы получат митрополиты.

Автор «Иконы» умолчал о церковных титулах, но конечно же они больше всего волновали патриарха. Нам не известно, когда и как был похоронен проект присвоения новых церковных титулов, логично думать, что это произошло вместе с запретом патриарха новой титулатуры думных людей. Во всяком случае единственный список церковных титулов, отражавший процесс обсуждения этого вопроса, соответствует положению декабря 1681 г. — сразу после царских предложений 27 ноября.

С 25 ноября царя опять не было в Москве: он поехал в Воскресенский, что на Пресне, а оттуда в Саввино-Сторожевский монастыри. Утром 29 ноября он на три часа заехал в столицу и сразу же отправился в подмосковное Измайлово. 3 декабря Федор Алексеевич вновь был в Саввино-Сторожевском монастыре⁸¹. Видимо, роль царя в осуществлении церковной реформы сводилась к общим указаниям, которые он делал по совету своих ближних людей.

К этому кружку царских советников принадлежал и настоятель Флорищевой пустыни Илларион. Он вернулся с царем в Москву и 11 декабря 1681 г. был возведен в Суздальские архиепископы. Царь принял живое участие в поставлении своего любимца: 8 декабря из дворцового приказа было отпущено сукно «для выходу» царя в Успенский собор «к поставлению суздальского архиепископа Иллариона на мису»⁸². 10 декабря царь указал быть на поставлении Иллариона думному дворянину А.И. Ржевскому и думному дьяку Е.И. Украинцеву, а 11 декабря сам Федор Алексеевич присутствовал на церемонии поставления его в Успенском соборе⁸³. По свидетельству «Жития Иллариона», царь «паче прежняго начат любити преподобного» и будто бы по его совету выбрал себе в невесты Марфу Апраксину⁸⁴.

О царском намерении вновь жениться нидерландский резидент в Москве сообщил в приписке к письму 6 декабря 1681 г.: «Поездка, которую его царское величество намечал совершить в последнее время к границам Швеции и Польши, не состоится; здесь поговаривают о том, что его царское величество желает заняться выбором новой жены»⁸⁵. По другим сведениям, Марфу Апраксину рекомендовали царю И.М. Языков и М.Т. Лихачев⁸⁶. Эти сведения не противоречат свидетельству «Жития Иллариона», а скорее, дополняют его: за Апраксину хлопотали как суздальский владыка, так и его покровитель при

дворе И. М. Языков. Милость Федора Алексеевича к Иллариону в эти дни удостоверяет также пожалование ему 1 января 1682 г. по царскому указу ризы⁸⁷.

В эти же дни среди ближайших царских советников по церковным делам по-прежнему заметны боярин и дворецкий кн. В.Ф. Одоевский и казначей М.Т. Лихачев. 10 декабря 1681 г. старец Иверского Валдайского монастыря, хлопотавший в Москве по монастырским делам, записал в приходо-расходной книге: «По указу великого государя, а по челобитью Воскресенского монастыря властей велено приписать Иверский монастырь к Воскресенскому монастырю и грамота отпущена была»; тогда иверские монахи подали челобитную, чтоб им, как и прежде, быть самостоятельным монастырем. «И великий государь пожаловал заступлением» В.Ф. Одоевского и М.Т. Лихачева, «велел Иверскому монастырю быть особь статьею по-прежнему»⁸⁸. Воскресенский монастырь Новый Иерусалим, стоял в эпицентре церковной жизни 1681—1682 гг., а его архимандрит Герман входил в число ближайших к Федору Алексеевичу лиц. По царскому указу для архимандрита Германа была «построена» драгоценная шапка — традиционный способ поднять значение обители. С этим, видимо, и следует связать попытку подчинения Иверского монастыря Воскресенскому. Кончина Германа 11 декабря 1681 г. не позволила воскресенским властям добиться подчинения Иверского монастыря. Окончательное решение этого немаловажного для самого царя вопроса было принято «заступлением» В.Ф. Одоевского и М.Т. Лихачева.

После смерти Германа Федор Алексеевич не оставлял своими милостями других соратников Никона: 24 декабря 1681 г. звенигородский архиепископ Никита был переведен в коломенские архиепископы, а Звенигородская епархия была закрыта.

В декабре того же года тверской митрополит Варсонофий был возвращен обратно на восстановленную митрополию Сарскую и Подонскую⁸⁹. Таким образом, ряд царских предложений, содержащихся в росписи 27 ноября, были воплощены в жизнь уже в декабре.

Новые данные о поставлении епископов находим в приходо-расходной книге московского подворья Антониево-

Сийского монастыря. После записи о приезде в столицу новгородского митрополита 4 января 1682 г. сийские монахи записали, что ходили поздравлять «Пертоминской пустыни строителю иеродиякону Михаилу Харзееву, сказану ему быть епископом на Колмогоры»⁹⁰. Это назначение следует отнести к январю — первым числам февраля 1682 г., поскольку по решению церковного собора от 8 февраля на Холмогорах следовало быть уже архиепископу, а не епископу. 19 марта 1682 г. холмогорским архиепископом стал близкий к патриарху Иоакиму его крестовый иеромонах Афанасий. Таким образом, царь пытался поставить в новые епископы своих ставленников еще до церковного собора, но эти попытки не удались.

Церковные преобразования 1681—1682 гг. затрагивали в первую очередь высших архиереев, но и монастырские власти также приняли в них некоторое участие. Вслед за архиереями, добивавшимися новых пышных титулов, архимандриты и игумены также искали способы поднять статус своей обители и свой собственный. Так, в ноябре 1681 г. Иверский монастырь добивался для своего архимандрита права служить «на ковре с полицею». Новгородский митрополит в принципе согласился с этой просьбой: «...сказал, что де ковер да посох з золотым яблоком чаят мочно дать, а о полицы хотел подумать»⁹¹.

Монастырские власти не остались в стороне и от обсуждения проекта разместить новых епископов в монастырях. В январе 1682 г. старцы Антониево-Сийского монастыря писали в свою обитель из Москвы: «По государеву изволу указано новым пестрым властем быть по монастырем и в Сийском, и мы били челом патриарху, что быть пестрой власти в Сийском монастыре за утеснение неместно: под монастырем островок невелик, понужди ставят и кельи на воде, гораздо тесно»⁹². Действительно, сентябрьская роспись архиереев предусматривала местопребывание в Сийском монастыре холмогорского епископа.⁹³ Решение в дальнейшем разместить епископов не в монастырях, а в городах, надо думать, не в последнюю очередь было связано с негативным отношением к этому монастырских властей, предпринимавших, как видим, усилия в этом направлении.

В ходе попыток преобразовать церковную иерархию в 1681—1682 гг. царская власть, патриарх, митрополиты и монастырские

власти преследовали свои собственные интересы. Царская власть пресекла попытки патриарха увеличить патриаршую область. Со своей стороны, патриарх Иоаким решительно выступил против новой титулатуры думных людей и князей церкви, вводимой царем по совету его ближайших придворных.

В дни обсуждения церковных нововведений усилилось внимание общества ко всякого рода чудесам и знамениям. 15 и 16 декабря на небе «явился знамение столп светел»⁹⁴. 28 января 1682 г. московскому дворянину М.В. Оборину явилось чудо: покойный патриарх Никон будто бы помог ему найти пропавшую лошадь. Заявление М.В. Оборина было освидетельствовано церковными властями⁹⁵. Это «чудо» было как нельзя более кстати: именно в это время царь Федор, вопреки сопротивлению Иоакима, направил вселенским патриархам грамоту с просьбой о посмертном прощении Никона и поминании его вместе с другими усопшими патриархами. Это было еще одним, и немаловажным, поступком царя вопреки воле патриарха.

В январе 1682 г. Иоаким недомогал: 6 января, на Богоявление, он не вышел к ежегодной торжественной церемонии освящения воды на Москве-реке⁹⁶, 18 января у патриарха болела голова⁹⁷. Тем не менее Иоаким продолжал участвовать в важнейших государственных церемониях: 12 января — на «соборе» с участием царя, думных и церковных чинов, где была торжественно подтверждена отмена местничества; 19 января — в царской Передней, где была утверждена Родословная книга как основа для ее дальнейшего пополнения.

5 февраля Иоаким поставил на вакантную Тверскую архиепископию торжковского архимандрита Борисоглебского монастыря Сергия. На поставлении присутствовали 8 митрополитов, 3 архиепископа, епископ, 12 архимандритов и 10 игуменов⁹⁸. Эти власти съехались в Москву на церковный собор, который открылся в понедельник 6 февраля.

На первом заседании церковному собору была представлена присланная от царя тетрадь с росписью епископов, которых предполагалось вновь учинить. Об этой тетради в документах церковного собора от 6 февраля была сделана запись: «Таковы ж тетрадки написаны принял Ларион Иванович того ж числа, только Звенигорода в них не написано по ево ж приказу»⁹⁹. Таким образом, думный дьяк Л.И. Иванов руководил

составлением росписей архиереев как в ноябре 1681, так и в феврале 1682 г.

Представленная Л.И. Ивановым роспись новых архиереев не сохранилась, однако состав предложенных царем новых епископов можно восстановить по материалам обсуждения царского предложения на церковном соборе. В письме к церковному собору 6 февраля царь предлагал открыть 2 новых архиепископии и 35 епископий, в том числе 8 в патриаршей области. 8 февраля митрополиты и архиепископы подали царю челобитную, в которой обосновывали возможность открыть только 2 архиепископии и 15 епископий, причем утверждали, что в Астраханской, Псковской, Смоленской, Нижегородской митрополиях, Суздальской и Тверской архиепископиях «вновь прибавить архиерея не исчево, потому что во градах церквей мало». Архиереи обратили внимание царя на скудные средства монастырей, приписанных к новым епархиям: на них «невозможно... архиерейского чина исполнить». Митрополиты и архиепископы не поддержали царского предложения установить канонический строй епархиального управления и просили царя «устроить» новых архиепископов и епископов «особыми их епархии, а не под митрополитами быть подвластным, для того, чтоб во архиерейском чине не было какова церковнаго разгласия и меж себя распри и высости»¹⁰⁰.

Во исполнение решений церковного собора были поставлены: 12 марта 1682 г. епископ Вятский Иона — в архиепископы, а в епископы Великопермские — Галасий, 19 марта — архиепископ Колмогорский Афанасий, 24 марта поставлен епископ Тамбовский Леонтий, 25 марта архиепископ Суздальский Илларион был возведен в митрополиты, 2 апреля поставлен епископ Воронежский Митрофан¹⁰¹.

Таким образом, лишь третья часть новых епархий, учреждение которых было санкционировано церковным собором, была реально открыта. Это составляло малую толику от некогда грандиозного проекта учреждения 70 епископий. Большого сделать не удалось — смерть Федора Алексеевича, сопротивление патриарха, архиереев, наличие у них собственной точки зрения о правильном устройстве епархиального управления положили конец попыткам его преобразования. Составление и обсуждение проектов явно преобладало над

практической стороной дела. В конце концов царской власти не достало политической воли, чтобы провести в жизнь свою линию.

Царская власть претендовала на верховенство в церковных делах, что отражало византийскую идею симфонии во взаимоотношениях государя и главы церкви, характерную и для Московского государства: царь и патриарх должны были действовать совместно, на царе лежала обязанность покровительства и защиты православия. В рассматриваемое время эта идея сохраняла свою актуальность, ее разделяли как царь и его советники, так и, по крайней мере, часть архиереев, например, смоленский митрополит Симеон.

Эта основополагающая идея помогает понять, почему инициатива усиления церковной иерархии шла от царя и его окружения и почему, несмотря на натянутые личные отношения Федора Алексеевича и Иоакима, царь шел патриарху навстречу в ряде важных вопросов. В ходе поставления новых епископов Иоаким подал царю Федору челобитную с просьбой подтвердить его право самому собирать государевы подати с патриарших земель. В ответ 23 марта Федор Алексеевич запретил воеводским сборщикам въезжать в патриарши вотчины¹⁰².

Через два дня у царя с патриархом случился острый конфликт по поводу поставления Иллариона в митрополиты. В марте 1682 г. в письме архимандриту нижегородского Печерского монастыря его «работничишек» Д.Иванов сообщал из Москвы: «Великий государь изволил было Суждалского и Юрьевского архиепископа Илариона поставить в Суждал митрополитом на Благовещение Пресвятой Богородицы (25 марта. — П.С.) и то, государь, дело остановил великий господин святейший Иоаким патриарх Московский и всеа России и с себя он, великий господин, свой святительской было чин весь скинул и облекся было в черное одеяние. И ныне, государь, Илариону архиепископу стало печально велми, что стал на него быть в том святительской гнев»¹⁰³.

Этот неизвестный донныне факт имеет важное значение для характеристики церковной истории конца XVII в. Официальные разрядные записи 1682 г., так называемый «Разряд без мест», зафиксировал все поставления новых архиереев весны 1682 г. за исключением Иллариона¹⁰⁴. В приведенном выше письме

Илларион назван по-прежнему архиепископом, из чего можно сделать вывод, что его официальное поставление в митрополиты на Благовещение так и не состоялось. Однако Федор Алексеевич все же стоял на своем: 26 марта дядя новой царицы, будто бы сосватанной по совету Иллариона, думный дворянин С.Б. Ловчиков, отнес в царские хоромы дорогие сукна, «а сказал: те де отласы пожаловал великий государь на сакосы преосвященному Илариону митрополиту Суздальскому»¹⁰⁵. В «Разряде без мест» Илларион упомянут 16 апреля среди прочих митрополитов¹⁰⁶. В этот же день ему была дана патриаршая ставленная грамота с указанием даты возведения в митрополиты — 25 марта 1682 г.¹⁰⁷

Круг заступников Иллариона при дворе можно определить по его записной книге раздачи икон. За последние месяцы царствования Федора, кроме царя, по случаю его свадьбы митрополит Илларион благословлял иконами только один раз — 30 марта: казначея М.Т. Лихачева (дважды), постельничего А.Т. Лихачева, бояр И.М. Языкова, И.М. Милославского и кн. Н.И. Одоевского, племянника братьев Лихачевых — спальника «у крюка» И.В. Дашкова и зятя И.М. Языкова — окольничего кн. И.М. Коркодинова¹⁰⁸. Среди этих лиц в основном из придворного клана Языковых—Лихачевых и следует, видимо, искать главных покровителей Иллариона при дворе.

В конце царствования Федора произошел едва ли не открытый разрыв царя и его советников с патриархом. Федор Алексеевич ставил архиереев без благословения главы церкви: сначала смоленского митрополита Симеона, а затем суздальского митрополита Иллариона. В знак царской опалы патриарх демонстративно облекся в простое монашеское платье. Такой поступок Иоакима напоминал события 1658 г., когда Никон, желая припугнуть царя Алексея, снял с себя святительские одежды. Однако как в 1658 г., так и в 1682 г. патриархам не удалось заставить царей отступить. Вслед за «тишайшим» Алексеем Михайловичем, его набожный сын Федор Алексеевич отстаивал приоритет царской власти над властью патриарха даже в сугубо церковных вопросах. Лишь после смерти Федора Алексеевича Иоаким взял реванш над митрополитами — любимцами покойного царя. Так, в 1685 г. смоленский митрополит Симеон был вынужден публично покаяться за свои

действия в 1681—1682 гг. Внешне противоречивые действия светской власти, одновременно ратовавшей и за усиление церкви, и за ее подчинение царской воле, объясняются сосуществованием, с одной стороны, принципа симфонии светской и церковной власти и, с другой стороны, реальной борьбой за власть между царем, его советниками и патриархом.

Сразу же после поставления новых архиепископов и епископов в марте 1682 г. начались распри из-за земель в среде самих архиереев. Воронежский епископ Митрофан без разрешения патриарха «своим изволом» завладел городами Рязанской епархии: Усманью, Романовым, Белоподольским, Данковым и Лебедяню¹⁰⁹.

Устюжскому архиепископу Геласию на содержание был выделен Архангельский монастырь с 330 дворами. Не прошло и недели после хиротонии, как Геласий начал тяжбу за находившуюся в Устюжском уезде вотчину ростовского митрополита Ионы со 123 дворами, приносившей ежегодно дохода «по двести рублей и болши». Царь Федор Алексеевич поручил рассмотреть дело и «доложить» о нем боярину кн. В.Ф. Одоевскому. 17 марта 1682 г. митрополит Иона подал встречную челобитную, предлагая принять спорную вотчину в царскую казну в обмен на 90 дворов государевых земель в Ростовском уезде. Его челобитную царь также передал В.Ф. Одоевскому. 31 марта Геласий покусился еще и на владения Соловецкого монастыря на Двине. Думный дьяк Е.И. Украинцев пометил на этой челобитной царский указ передать дело все тому же В.Ф. Одоевскому. Эти земельные тяжбы не были разрешены и через год¹¹⁰.

Важнейшая роль В.Ф. Одоевского в решении церковных вопросов в ходе реформы не подлежит сомнению. Царский дворецкий сосредоточил в своих руках управление едва ли не всеми церковными делами. Царь передал надзор за продолжением строительства Воскресенского монастыря Новый Иерусалим в Хлебный приказ, возглавляемый В.Ф. Одоевским. В памяти 2 марта 1682 г. из Хлебного приказа в Разряд изложен царский указ прислать стольника А.Д. Зиновьева и быть ему «в Воскресенском монастыре у строенья каменные большие церкви»¹¹¹. Положение влиятельного придворного В.Ф. Одоевский сохранял до кончины Федора Алексеевича и затем в

ходе московского восстания 1682 г. В письме 8 июня 1682 г. иверский стряпчий, сообщая о кончине царя Федора и последовавшем «великом смятении», писал в монастырь, что В.Ф. Одоевский «безпрестанно у великих государей вверху и сверху мало съезжает»¹¹².

Царским советником по церковным делам в марте — апреле 1682 г. оставался и М.Т. Лихачев. В письме 10 апреля из Москвы иверский стряпчий сообщал в свою обитель, что монастырское земельное дело будет докладывать царю М.Т. Лихачев, но «Михайла Тимофеевич и по се число великого государя не докладывал для того, что великий государь безпрестанно в походе в Новом Воскресенском со всем двором, а приехав к Москве апреля в 8 день в шестом часу ночи»¹¹³.

Еще одним ближайшим к царю человеком в последние месяцы его царствования был Сильвестр Медведев. С.Медведев обратился к царю со стихотворным приветствием по случаю его брака с Марфой Апраксиной¹¹⁴. Доверительные отношения С.Медведева с Федором Алексеевичем удостоверяет их переписка марта 1682 г.¹¹⁵ Несомненно с ведома царя, в январе 1682 г. С.Медведев открыл в Заиконоспасском монастыре школу. После смерти Федора Алексеевича он написал «Плач и утешение» по случаю кончины государя, восхваляя царское намерение провести реформы в стране¹¹⁶. Эту же похвалу и подлинную осведомленность о реформах и преобразовательных проектах последних месяцев царствования Федора Алексеевича С.Медведев в развернутом виде продемонстрировал в своем сочинении «Созерцание краткое лет...».

В неудаче реформ 1681—1682 гг. С.Медведев винит «ближних предстателей» царя, не называя, однако, здесь имен. Все же отношение С.Медведева к наиболее влиятельным советникам царя этого времени определенно проскальзывает в других местах его сочинения. Детально перечисляя изменения в церковной иерархии 1681—1682 гг., С.Медведев заметил, что поставление смоленского митрополита Симеона было «не тако, яко же есть обычай», то есть, в сущности, неправомочно. Среди светских советников царя С.Медведев в особенности осуждает И.М. Языкова, неправедные действия которого будто бы привели к московскому восстанию в мае 1682 г. Среди ближайшего окружения царя, таким образом, не было единства. В этом также

следует видеть одну из причин того, что церковная реформа бурно и долго обсуждалась при дворе, но, по существу, была погребена в ходе разногласий ее участников.

Не менее важным было то, что архиереи не выступали сплоченным лагерем. Наряду с отстаиванием общих интересов споры о старшинстве, вотчинах и имуществе разъединяли высших иерархов церкви. Во время перевода архиереев с одной кафедры на другую случались факты присвоения хранившихся в епархиальных ризницах дорогих предметов церковного облачения. Так, в грамоте суздальского архиепископа Иллариона из Москвы в Суздаль 31 января 1682 г. отмечен факт частичной утраты ризницы суздальского владыки: «...как де переведен бывшей преосвященный Маркел архиепископ Суздальской во Псков в митрополиты, а в Суздаль переведен с Коломны Павел архиепископ, что ныне митрополит Рязанской, и он де Павел из той нашей ризницы отдал Маркелу митрополиту многое число»¹¹⁷. То есть новый суздальский архиепископ Илларион выяснял, что его предшественники сумели забрать с собой из архиепископской ризницы.

В ходе реорганизации церковной иерархии именно архиереи выступали главными ее участниками, они же не упускали случая извлечь из нее выгоду. Это обстоятельство, как и ход неудавшейся церковной реформы в целом, свидетельствует о том, что она была связана в первую очередь с фигурой епархиального владыки. Попытка усилить высшую церковную иерархию отражала процесс консолидации верхов духовенства второй половины XVII в. в особую сословную группу. Однако эта тенденция так и не завершилась формированием единого сословия духовенства.

В заключение необходимо рассмотреть церковные преобразования конца царствования Федора Алексеевича в контексте взаимоотношений государства и церкви второй половины XVII в. В историографии обычно выделяют главную тенденцию этих взаимоотношений — подчинение церкви светской власти. Новые подходы к данной проблеме предложены Б.Н. Флорей. По мнению исследователя, наряду с подчинением церкви светской власти, начиная с Никона, проявлялась и другая тенденция — осознание духовенством, в первую очередь иерархами церкви, особых интересов своего сословия. Это проявилось, в частности, в решениях церковного собора 1667 г.

о неподсудности духовенства светскому суду. Церковный собор 1675 г. постановил создать духовные суды на местах и отстранил светских лиц от управления приходским духовенством; сбор налогов с церковных земель перешел в руки духовенства. Вновь учрежденные в 1682 г. архиепископы Холмогорский и Устюжский на практике стали добиваться неподсудности духовенства светскому суду, создавать органы управления приходским духовенством и т.д. Б.Н. Флоря приходит к мысли, что «именно в 70-х — 90-х гг. XVII в. духовное сословие становится близким к превращению в автономную корпоративную структуру». Особенностью консолидации духовенства в сословия в России последней трети XVII века было не осознание общности сословных интересов, как в странах Центральной Европы, а «общее подчинение власти епископа»¹¹⁸.

Подход Б.Н. Флори представляется плодотворным, а новые факты подтверждают высказанную им мысль. В мае 1681 г. вятский епископ Иона подал челобитную на вятских воевод, которые в нарушение постановлений церковного собора 1666—1667 гг. стали «вступатца в ево епископле дела» и брать «к себе в приказную избу освещенный чин». Царская грамота 27 июня 1681 г. полностью подтвердила неподсудность людей вятского епископа воеводскому суду. Таким образом, в конце царствования Федора Алексеевича светская власть не только не покушалась на судебные права церкви, но, напротив, защищала их. Любопытно, что царь запрещал воеводам вмешиваться в церковные дела, но сам делал это самым решительным образом.

Правительство регентства продолжало политику покровительства церкви. Вопреки царским указам вятский воевода думный дворянин А.И. Леонтьев (1687—1688) продолжал самовольно судить людей вятского владыки, возведенного при Федоре Алексеевиче в сан архиепископа. Конфликт воеводы и владыки носил длительный и ожесточенный характер: А.И. Леонтьев демонстративно не ходил «в соборную церковь» даже «на государские праздники и на ваши государские ангелы», отговариваясь «немощию своею», «а за псовою, государи, охотою», доносил архиепископ, А.И. Леонтьев ездил «немного не по вся дни». В заключение Иона заявил, что без «милостивого призрения» царской власти ему быть на Вятке «невозможно». Действия воеводы нашли поддержку у посадских людей,

подавших челобитную с просьбой «оберегать» их «от домовых ево архиепископских людей и от крестьян». На совместном заседании царей и Боярской думы в Передней декабря 1688 г. этот конфликт был решен в пользу церкви: воеводе было указано «не вступатца» в дела архиепископа, «а что грамота вятчанам дана, что их без ведома воевоцкого в духовных делах не судить, и ту грамоту указали великие государи отставить». То есть судебные права воеводы и посадских людей были урезаны в пользу архиепископа. Царский указ 25 сентября 1689 г. предписывал разослать такие же грамоты в другие города «ево братье иным архиереом». Еще ранее, в 1686–1689 гг., такие царские грамоты уже были посланы новгородскому и псковскому воеводам¹¹⁹.

Рассмотренный проект создания грандиозной церковной иерархии 1680–1681 гг. — папа, 4 патриарха, 12 митрополитов и 70 епископов — отражал ту же особенность консолидации духовного сословия в России вокруг власти архиереев. Новые пышные титулы князей церкви, внимание к порядку их старшинства, стремление архимандритов важнейших монастырей получить почетные знаки в своем священном облачении — все это свидетельствовало о складывании верхушки духовенства в особую корпорацию.

Однако духовенство не смогло выступить единым лагерем. Противоречия между патриархом и архиереями, борьба монастырей против попытки разместить новых епископов в их обителях, вмешательство царя и его светских советников в дела церкви, нежелание царской власти поступиться землями и денежными средствами для обеспечения десятков новых архиереев похоронили церковную реформу, оставшуюся большей частью на бумаге.

Неудача проектов реорганизации церковной иерархии при Федоре отодвинула их в глазах исследователей на задний план в ряду прочих преобразований его царствования. Однако по своему первоначальному замыслу именно она была той общей основой, которая сводила воедино если не все, то большинство важнейших начинаний царя Федора и его ближайшего окружения. Попытка установить постоянные наместнические титулы для думных чинов в связи с отменой местничества, масштабное каменное, в основном церковное, строительство в Москве, проект о

призрении нищих, распространение партесного пения при дворе, создание Верхней типографии, учреждение первой средней школы и вслед за тем проект создания Академии как органа надзора над религиозными убеждениями подданных — все эти мероприятия в царствование Федора Алексеевича были непосредственно связаны с укреплением благочестия.

Забота о благочестии подданных проходит красной нитью через все попытки светской и церковной власти преодолеть кризисные явления московской жизни XVII в. Внутренняя политика патриарха Филарета, деятельность кружка «ревнителей благочестия» при молодом царе Алексее Михайловиче, реформа Никона были направлены, хотя и по-разному, на исправление церковных нравов как главного условия благоденствия страны. Неудавшаяся церковная реформа в период царствования Федора Алексеевича стоит в этом же ряду мероприятий московского правительства XVII в. и в этом смысле всецело принадлежит эпохе средневековой Руси. Это обстоятельство не позволяет согласиться с мнением Н.Виноградского, видевшего в документах собора 1682 г. программу, воплощенную в Духовном регламенте Петра I.

Новые данные позволяют утверждать, что ближайшими советниками молодого и болезненного Федора Алексеевича в церковных делах были в первую очередь дворецкий кн. В.Ф. Одоевский, казначей М.Т. Лихачев и смоленский митрополит Симеон. Следует признать весьма вероятным свидетельство В.Н. Татищева о том, что идея учреждения новой иерархии во главе с папой была подсказана царю Симеоном Полоцким. Причастными к реформе были также царские любимцы: суздальский митрополит Илларион, его покровитель в царских палатах и «первый министр» того времени боярин и оружейничий И.М. Языков, думный дьяк Посольского приказа Л.И. Иванов, ученик С.Полоцкого — Сильвестр Медведев, близкие к Никону архимандриты: Воскресенский Герман и Кирилло-Белозерский Никита.

После смерти Никона и отказа от идеи учредить в России папу и четырех патриархов «ближние предстатели» советовали царю воплотить в жизнь другую часть проекта церковной реформы: создать 12 митрополий и 70 епископий. Многократное увеличение числа архиереев должно было, с одной стороны,

ограничить власть патриарха, а с другой стороны, учреждение десятков новых епископов ставило бы их в большую, чем прежде, зависимость от царской власти — ведь материальное обеспечение им должно было быть выделено по царскому указу. Смерть Федора Алексеевича 27 апреля 1682 г. поставила точку в длинной череде безуспешных попыток решить стоявшие перед страной проблемы путем исправления церковных нравов и порядков. Сводный брат царя Федора, Петр Великий, начал реформирование государства на иных, светских началах.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Воронов Г. *О московском соборе 1681—1682 гг.* СПб., 1885.
2. Николаевский П.Ф. *Патриаршая область и русские епархии в XVII веке.* СПб., 1888. С. 33 — 40; Покровский И. *Русские епархии в XVI—XIX вв., их открытие, состав и пределы.* Казань, 1897. С. 315 — 342, 360 — 365, 370, 373 — 374, 379 и др.
3. Виноградский Н. *Церковный собор в Москве 1682 года.* Смоленск, 1899. С. 199 — 200.
4. ЖМНП. 1900. № 2. Отд. II. С. 399 — 405.
5. Соловьева Т.Б. *Церковное управление в России и государственные проекты его реорганизации 1681—1682 гг.* // *Государственные учреждения России XVII—XVIII вв.* М., 1991. С. 37 — 48.
6. Смирнов П. *Иоаким, патриарх Московский.* М., 1881. С. 42 — 43.
7. Виноградский Н. *Церковный собор в Москве.* С. 192 — 193; Никольский В.К. *Боярская попытка 1681 г.* // *Исторические известия, издаваемые историческим обществом при Московском университете.* 1917. № 2. С. 70, 77, 85.
8. Соловьева Т.Б. *Церковное управление в России.* С. 46.
9. Шушерин И. *Известие о рождении, и о воспитании, и о житии святейшаго Никона, патриарха Московского и всея России.* М., 1871. С. 94.
10. РГАДА. Ф. 159. Оп. 2. № 1832; № 1874. Л. 42, 69; Ф. 396. Оп. 1. № 17328.
11. *Описание актов собрания графа А.С. Уварова.* М., 1905. С. 366 — 367; РНБ ОР. Ф. 351. № 87/1325. Л. 30 — 31.

12. М.А. Мартюхина состояла в кравчих боярынях старших царевен с 1659 г. (Забелин И.Е. Домашний быт русских цариц в XVI и XVII ст. М., 1901. С. 391).

13. К маю 1678 г. относится необычная запись о пожаловании М.А. Мартюхиной каптура по царскому указу: обычно такие распоряжения отдавали царица или царевны (РГАДА. Ф. 396. Оп. 2. № 867. Л. 154 об.). В дальнейшем боярыня М.А. Мартюхина пользовалась особенными милостями Татьяны Михайловны: 27 июля 1681 г. царевна пожаловала племяннице М.А. Мартюхиной, девке Фекле, 2 телогреи (там же. № 874. Л. 103 об.).

14. Там же. Ф. 210. Московский ст. Стб. 409. Столник 1. Л. 12.

15. Позднеев А.В. Рукописные песенники XVII—XVIII вв. М., 1996. С. 30 — 31.

16. РГАДА. Ф. 210. Белгородский ст. Стб. 1157. Л. 168; Ср. Л. 128, 149 об., 156 об., 170.

17. Там же. Ф. 396. Оп. 1. № 17658.

18. Дворцовые Разряды. Т. IV. СПб., 1852. Ст. 62, 128; РГАДА. Ф. 210. Московский ст. Стб. 641. Л. 718, 873; Шушерин И. Известие... С. 95; Архим. Леонид. Историческое описание ставропигинального Воскресенского Новый Иерусалим именуемого монастыря // Чтения ОИДР. 1874. Кн. III. Отд. I. С. 32 — 33, 35, 37 — 40.

19. Там же. Ф. 181. Оп. 1. № 2802. Л. 50 — 51; Кол. 12. Оп. 2. Переплет VII. № 14. Л. 745 — 745 об.

20. Там же. Ф. 181. Оп. 1. № 2802. Л. 39, 42.

21. Забелин И.Е. Домашний быт русских царей в XVI и XVII ст. Ч. II. М., 1915. С. 610.

22. Шушерин И. Известие... С. 95.

23. Архив СПб. ФИРИ РАН. Ф. 181. Оп. 1. № 2893. Л. 11—12, 21.

24. О покровительстве С. Полоцкому со стороны М.Т. Лихачева в 1680 г. см.: Татарский И. Симеон Полоцкий (Его жизнь и деятельность). М., 1886. С. 294.

25. Архим. Варлаам. О пребывании патриарха Никона в заточении в Ферапонтове и Кириллово-Белозерских монастырях и проч. // ЧОИДР. 1858. Кн. III. Отд. I. С. 133, 166; Бриллиантов И. Патриарх Никон в заточении на Белозере. Исторический очерк. СПб., 1899. С. 111; РГАДА. Ф. 159. Оп. 3. № 1081; Ф. 396, Оп. 1. № 17844, 17849.

26. РГАДА. Ф 396. Оп. 1. № 19640; Ср.: Оп. 2. № 258. Л. 1.
27. Костюхина Л.М. Записи XIII—XVIII вв. на рукописях Воскресенского монастыря // АЕ за 1960 год. М., 1962. С. 285.
28. Шушерин И. Известие... С. 96 — 100.
29. Николаевский П.Ф. Жизнь патриарха Никона в ссылке. СПб., 1886. С. 128
30. Татищев В.Н. История Российская. Т. 1. М.; Л., 1962. С. 381; Его же. Избранные произведения. Л., 1979. С. 81.
31. Соловьев С.М. Сочинения. Кн. VII. История России с древнейших времен. М., 1991. С. 249.
32. Татарский И. Симеон Полоцкий. М., 1886. С. 300.
33. Никольский В.К. «Боярская попытка» 1681 г. // Исторические известия, издаваемые Историческим обществом при Московском университете. 1917. Кн. II. С. 72.
34. Татищев В.Н. История Российская. Т. 1. С. 85.
35. Архив СПб. ФИРИ РАН. Кол. 40. Оп. 2. Д. 57. № 138. Л. 43 (здесь и далее перевод наш).
36. Грунд Георг. Доклад о России в 1705—1710 годах. М.; СПб., 1992. С. 121.
37. Архив СПб. ФИРИ РАН. Кол. 40. Оп. 1. Д. 56. № 104. Л. 145—145 об.
38. Черная Л.А. Верхняя типография Симеона Полоцкого // Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность. М., 1982. С. 50.
39. Шушерин И. Известие... С. 100.
40. Архив СПб. ФИРИ РАН. Кол. 40. Оп. 1. Д. 56. № 136. Л. 36.
41. Попов Н.П. Соборы патриарха Иоакима на митрополита смоленского Симеона // Смоленская старина. Вып. 1. Ч. 1. Смоленск, 1909. С. 315, 327 — 328.
42. Шушерин И. Известие... С. 110.
43. Панченко А.М. Герман // Словарь книжников и книжности Древней Руси. XVII в. Ч. 1. СПб., 1992. С. 198 — 199.
44. Попов Н.П. 1685 г. О поездке в Смоленск к митрополиту Симеону «для великих духовных дел» // Чтения ОИДР. 1907. Кн. II. Отд. V. С. 40 — 42; Попов Н.П. Соборы патриарха Иоакима на митрополита смоленского Симеона. С. 328 — 330.
45. Строев П. Списки иерархов и настоятелей монастырей российской церкви. СПб., 1877. Стб. 591.
46. Сильвестра Медведева Созерцание краткое лет 7190, 91

и 92, в них же что содеяся во гражданстве // Чтения ОИДР. 1894. Кн. IV. Отд. I. С. 36.

47. Виноградский Н. Церковный собор в Москве. Приложение 6. С. 26.

48. Архив СПб. ФИРИ РАН. Кол. 40. Оп. 1. Д. 56. № 124. Л. 1 об.

49. РГАДА. Ф. 210. Боярские списки. № 21. Л. 56 — 64 об.

50. Описание монастырей Иоанно-Богословского Крыпецкого и Рождество-Богородицкого Святогорского с прибавлением списка преосвященных архиереев псковских. С. 41 — 42.

51. Строев П. Списки иерархов. С. 443, 656 — 657, 1032, 1036.

52. Житие преосвященного Иллариона, митрополита Суздальскаго, бывшего Флорищевой пустыни первого строителя. Казань, 1868. С. 117.

53. РГАДА. Ф. 396. Оп. 2. № 729. Л. 29 об., 30 об., 34 об., 38; № 1032. Л. 234 об., 252 об.

54. Архив СПб. ФИРИ РАН. Ф. 181. Оп. 1. № 3022. Л. 8; ср. Оп. 2. № 129. Л. 1 об. — 2.

55. Там же. № 2893. Л. 21.

56. Виноградский Н. Церковный собор в Москве 1682 года. С. 13 — 14; Приложения. С. 14 — 19.

57. Строев П. Списки иерархов. С. 416.

58. ОР РНБ. Собрание Погодина. № 1115. Л. 54—54 об. С несколькими отличиями от этого наиболее исправного списка «Иконы» данный текст опубликован: Архив юго-западной России. Ч. 1. Т. V. Киев, 1873. С. 442; Подлинник письма Федора Алексеевича из вязниковского похода см.: РГАДА. Ф. 142. Оп. 1. № 392.

59. Виноградский Н. Церковный собор в Москве. Приложение № 1. С. 12.

60. РГАДА. Ф. 153. № 55; Опубликовано: ПСЗ. Т. II. № 898; СГГД. Т. IV. № 128; Виноградский Н. Церковный собор в Москве. Приложение № 5 (как и везде, мы используем публикации Н. Виноградского, сверенные им по подлинникам).

61. Виноградский Н. Церковный собор в Москве. С. 44 — 46.

62. Николаевский П. Ф. Патриаршая область и русские епархии в XVII в. СПб., 1888. С. 34 — 35; Виноградский Н. Церковный собор... С. 76, 187 — 188; Соловьева Т. Б. Церковное управление в России. С. 40 — 44.

63. Виноградский Н. Церковный собор... Приложение 5.

С. 23 — 26.

64. РГАДА. Ф. 396. Оп. 2. № 729. Л. 34 об.; № 1032. Л. 242, 258 об., 276 об.

65. Прозоровский А. Сильвестр Медведев (Его жизнь и деятельность). М.; 1896. С. 186.

66. Елеонская А.С. Работа Симеона Полоцкого над подготовкой к печати книг «Обед душевный» и «Вечеря душевная» // Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность. М., 1982. С. 196.

67. РГАДА. Ф. 210. Московский ст. Стб. 625. Л. 132.

68. Там же. Стб. 628. Л. 287.

69. Архив СПФИРИ. Кол. 40. Оп. 1. Д. 57. № 143.

70. Там же. Ф. 181. Оп. 2. № 136. Л. 132.

71. Прозоровский А. Сильвестр Медведев. С. 189.

72. Седов П.В. О боярской попытке учреждения наместничеств в России в 1681 — 1682 гг. // Вестник ЛГУ. 1985. № 9. Вып. 2. С. 26 — 27; Его же. К изучению источников об отмене местничества // ВИД. Вып. XXVI. СПб., 1998; Его же. Закат местничества (статья находится в печати).

73. РГАДА. Ф. 137. № ба. Л. 92.

74. Виноградский Н. Церковный собор в Москве. Приложение 5. С. 21. Ср.: Приложение 8. С. 31.

75. Седов П.В. О боярской попытке учреждения наместничеств... С. 25 — 29.

76. ОР РНБ. Собрание Погодина. № 1115. Л. 55 — 55 об. Опубликовано: Замысловский Е. Царствование Федора Алексеевича. СПб., 1871. Приложения. С. XXXIV.

77. РГИА. Ф. 834. Оп. 2. № 1859. Л. 9 об., 12 об., 14 об. — 15, 19 об., 36 — 37 об. Точно такая же роспись архиерейских титулов приведена в церковном летописце XVIII в. с пометой: «Сие переписано с листа преосвященнаго Казанского Силвестра 1727 года марта 31 дня» (ОР РБАН. 17.8.13. Л. 17 — 17 об.). Еще одна копия росписи о титулах митрополитов, присланная из Казанской епархии в Синод в 1742 г., но без упоминаний о царских указах 7189 и 7190 гг., опубликована: Покровский И. Русские епархии в XVI — XVII вв. Приложение 1.

78. Medvedev M.Y. The only achievement of the patriarch. Arms borne by Nikon on Moscow an All Russia // The Colloquium of the International Academy of Heraldry in Rothenburg o.d. Tauber, 1997.

Munchen, 1998.

79. Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и Царь Алексей Михайлович. Т. II. Сергиев Посад, 1912. С. 209 — 224.

80. ОР РНБ. Собрание Погодина. № 1115. Л. 55 — 55 об. Опубликовано: Замысловский Е. Царствование Федора Алексеевича. Приложение XXXIV.

81. РГАДА. Ф. 210. Московский ст. Стб. 625. Л. 955; Стб. 628. Л. 250 — 253.

82. Там же. Ф. 396. Оп. 2. № 730. Л. 34.

83. Там же. Ф. 210. Московский ст. Стб. 628. Л. 865, 868 об.

84. Житие преосвященного Иллариона. С. 128.

85. Архив СПб. ФИРИ РАН. Кол. 40. Оп. 1. Д. 57. № 145. Л. 65.

86. Татищев В.Н. История Российская. Т. VII. Л., 1968. С. 178

87. РГАДА. Ф. 396. Оп. 2. № 729. Л. 1 об. — 2.

88. Архив СПб. ФИРИ РАН. Ф. 181. Оп. 2. № 136. Л. 135 об. — 136 об.

89. Строев П. Списки иерархов. Стб. 1036.

90. РГАДА. Ф. 1196. Оп. 4. № 611. Л. 7 об.

91. Архив СПб. ФИРИ РАН. Ф. 181. Оп. 1. № 3017. Л. 44.

92. РГАДА. Ф. 1196. Оп. 4. № 611. Л. 10 об.

93. Виноградский Н. Церковный собор в Москве. Приложение 3. С. 15.

94. Описание рукописей собрания Черткова. Новосибирск, 1986. С. 88.

95. ОР РНБ Q-I, № 612. Л. 93 — 93 об.

96. РГАДА. Ф. 210. Московский ст. Стб. 628. Л. 94.

97. Там же. Ф. 235. Оп. 2. № 105. Л. 247.

98. Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Кн. VII. М., 1991. С. 301 — 302.

99. Виноградский Н. Церковный собор в Москве. Приложение 7. С. 29.

100. Там же. Приложение 8. С. 30 — 31.

101. Строев П. Списки иерархов. Стб. 657, 800, 813, 837, 891; Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Кн. VII. С. 306; РГАДА. Ф. 210. Московский ст. Стб. 628. Л. 94.

102. РГАДА. Ф. 210. Владимирский ст. Стб. 186. Л. 184 — 184 об.

103. Архив СПб. ФИРИ РАН. Кол. 250. № 93.

104. Соловьев С.М. *История России с древнейших времен*. Кн. VII. С. 306.
105. РГАДА. Ф. 396. Оп. 2. № 729. Л. 18 об. К октябрю 1682 г. в ризнице Иллариона сохранились два саккоса, пожалованных Федором Алексеевичем, и еще два, скроенных из риз, подаренных ему царем // *Владимирские губернские ведомости*. 1875. № 40. Часть неофициальная. С. 1 — 2.
106. Соловьев С.М. *История России с древнейших времен*. Кн. VII. С. 307. Автор «Жития Иллариона» назвал точную дату поставления его в архиепископы и лишь вскользь упомянул о возведении в митрополиты (*Житие преосвященного Иллариона*. С. 128 — 129). Этот странный факт получает объяснение в связи со скандальными обстоятельствами вокруг поставления Иллариона.
107. РГИА. Ф. 834. Оп. 2. № 1859. Л. 16 — 16 об.
108. *Владимирские губернские ведомости*. 1876. № 6. Часть неофициальная. С. 1 — 2.
109. Воздвиженский Т. *Историческое обозрение Рязанской епархии*. М., 1820. С. 181 — 182.
110. ОР РНБ. *Собрание Зинченко*. № 732. Л. 1 — 7.
111. РГАДА. Ф. 210. *Московский ст.* Стб. 628. Л. 797.
112. *Архив СПФИРИ*. Ф. 181. Оп. 1. № 3109. Л. 11.
113. Там же. Л. 5.
114. Прозоровский А. *Сильвестр Медведев*. С. 192.
115. РГАДА. Ф. 5. № 1. Опубликовано с рядом неточностей; Устрялов Н. *История царствования Петра Великого*. Т. II. СПб., С. 342. Примеч 15.
116. ДРВ. Ч. XIV. М., 1790. С. 95 — 111; *Созерцание краткое лет...* С. 17, 33 — 37.
117. ГИМ ОПИ. Ф. 17. Оп. 2. Картон 2. № 179. Л. 1 об.
118. Флоря Б.Н. *Государственная власть и формирование духовного сословия в средневековой России // Сословия и государственная власть в России. XV — середина XIX вв. Международная конференция «Чтения памяти акад. Л.В. Черепнина»: Тезисы докладов*. Ч. II. М., 1994. С. 161 — 163.
119. РГАДА. Ф. 159. Оп. 3. № 1448. Л. 12 — 14; № 1532. Л. 13 — 28 и сл.

«АВДОШКА» И «ПАРАША» (ИМЕНА СВЯТЫХ В ПРОСТОНАРОДНОМ ОБИХОДЕ)*

«Авдошкой» (или «авдотькой») в народе называли птиц — кулика или хохлатого удода. Жаргонное словечко «параша» обозначает высокую бадью для нечистот или унитаза. Между тем, очевидно, что оба этих слова являются производными уменьшительными формами имен Авдотья (исходная греческая форма — Евдокия) и Прасковья или Парасковея (исходное греческое имя Параскева). Я постараюсь показать, как могло случиться такое, что имена христианских святых — Евдокии и Параскевы — претерпели столь неожиданные превращения.

Известно, насколько бесцеремонно обходился народ в давешнее время с именами святых, память которых отмечалась православной церковью в течение года. Русским крестьянам церковно-богословские тонкости были не очень понятны и не слишком интересны. Христианские святые и ветхозаветные пророки в их представлении уподоблялись древним, языческим по происхождению, мифологическим персонажам (Илья — Перуну, Власий — Велесу). А иные, как любимый народом помощник и заступник святой Никола, представлялись и внешне похожими на обычных мужиков. Вся жизнь русского крестьянина основывалась на традиционном земледельческом укладе, и потому имена святых стали, прежде всего, вехами крестьянского месящеслова, приурочившись к календарным обрядам и запечатлевшись в обрядовом фольклоре, переплетясь с дремучими суевериями, войдя в приметы и поверья, загадки, пословицы и поговорки: Афанасий — ломонос; Ирина — разрой берега; Касьян на что ни взглянет — все вянет; Федул губы надул; Егорий с теплом, а Никола с кормом; Семен-день — семена долой; Маланьина свадьба; власевна (о корове); узловат Кузьма — развязать нельзя (цепь) и т.п.

Святая Евдокия почиталась 1 марта (по старому стилю). Это был первый день первого весеннего месяца. Во многих местах именно 1 марта справляли древние обычаи встречи весны. Издревле у славян, как и у других индоевропейских народов,

* Статья публикуется в порядке дискуссии.

бытовало представление, что весну приносили возвращавшиеся «из заморья» перелетные птицы. Ко дню встречи весны и птиц пекли особое обрядовое печенье, которому старались, насколько это возможно, придать форму летящей птички. И уж как бы ни выглядело в той или иной местности это печенье, ему непременно давалось птичье название. Чаще всего таких птичек именовали «жаворонками» или «куликами»¹.

Согласно толкованию В.И. Даля, «авдотька» или «авдошка» — это «большой болотный кулик, красноногий, крикливый; нетигель», а так же «пестрая, хохлатая птица угод, потатуйка»². Примечательно, что словами, образованными от имени святой Евдокии, назван кулик, чей прилет отмечали как раз 1 марта. И весенние песенки-заклички, исполнявшиеся в этот день, также часто были обращены к куликам.

Но почему эти же слова обозначают потатуйку — хохлатого удода?.. Наверное, это оттого, что весеннее обрядовое печенье нередко делали в виде птичек «с хохолками»³. А само слово «кулик» — это, по Далю, «общее название голенастой болотной дичи»⁴, и среди многих видов птиц, объединяемых этим общим названием, тоже есть хохлатые — например, чибис.

Итак, народный праздник встречи весны и птиц, отмечавшийся в день святой Евдокии, судя по всему, повлиял на то, что и некоторых птиц стали называть производными уменьшительными формами имени Авдотья. Древний обычай печь при встрече весны обрядовое птичье печенье дожил до XX века. Появившиеся в раннесоветское время в русском тюремно-лагерном жаргоне слова: «птюха», «тюха», «птюшка», «пташка», «птенчик», «жавороночек» — слова, которыми стали называть пайку хлеба, тоже, очевидно, отражают старинное представление об этих обрядовых хлебцах с птичьими именами⁵.

Обряды встречи весны и птиц в некоторых местностях могли приходиться на 1 марта, но также на 9 марта (день сорока мучеников или просто Суроки) и на 25 марта (Благовещение). По-видимому, в старину встреча весны и птиц была женским (девичьим) праздником. В этнографических описаниях этого обряда есть частые свидетельства, что его справляли девушки или же дети и девушки. В народном календаре имелось немало подобных бабьих или девичьих дней⁶. «Праздновать» — означало не работать. Так что, как правило, в эти дни было запрещено

бабам и девкам заниматься обычным своим трудом, и особенно такой сугубо женской и весьма значимой с мифологической точки зрения работой, как прядение. Поскольку весна начиналась как раз с такого дня, то появились следующие приговорки: «Весною прясть ленно» (то есть лен); «Не до пряля прялье (пряхе. — В.К.), весна красна»⁷; «Весною дни долгие, да нитка короткая» (ленно прясть, поясняет Даль)⁸; «Что нам прясть, пряди кукушка!» (прилетевшая весною, добавляет Даль)⁹. Говорили, что кукушка на Благовещение вила гнездо и была за то наказана — с тех пор так и мыкается без своего гнезда¹⁰. Особенно много упоминаний о запрете работать в очень важный православный праздник Благовещения: «В Благовещеньев день — птица гнезда не завивает, девица косы не заплетает»¹¹. В этот день «на суровую пряжу не глядят»¹², и вообще «робить ничево нельзя»¹³. Прядение воспринималось как действие схожее с заплетанием девичьей косы и с витьем гнезда птицею.

Кукушка вила гнездо на Благовещение. А иной день, к которому тоже мог быть приурочен праздник встречи весны и птиц, то есть 9 марта, был связан в народном представлении с сорокой — очевидно, главным образом из-за созвучия этого слова со словами «сорок» (мучеников) и «Суроки»¹⁴. Интересно поэтому отметить примечательное простонародное название растения — «сорочья пряжа»¹⁵, а также и такой запрет: «Не клади пряслицы на стол — сорок грехов наживешь»¹⁶. Сорока и число сорок (не семь, не десять, не дюжина, не сто) упомянуты тут в контексте прядения, видимо, потому, что верили, будто на Суроки сорока гнездо завивает и кладет в него сорок палочек¹⁷. Есть и прямые свидетельства того, что 9 марта было нельзя прясть¹⁸.

Запрет на прядение и прочее женское рукоделие 1, 9 и 25 марта известен не только восточным славянам, но, к примеру, также и болгарам¹⁹. Так что это обрядовое запрещение — весьма древнее и неслучайное.

День святой Евдокии, как Благовещение и Суроки, тоже был женским праздником: «Крестьянки считают этот день своим весенним днем»²⁰; «Только бабы обязательно приходят в церковь и заказывают молебны перед иконой святой Евдокии...»²¹, так святая Евдокия стала восприниматься бабьей заступницей. А на Смоленщине «авдотками» называли богомольных женщин,

которые приходили на Вознесение в Вознесенский монастырь²². То есть «авдотки» — это бабы неработающие, сходящиеся праздновать.

Особая обрядовая выделенность прядения в день святой Евдокии выразилось, надо полагать, и в том, что эта святая стала считаться «покровительницей овец»²³. В этой связи любопытно, что в некоторых русских диалектах «барашком» или «баранчиком» называли птиц. Обычно — куликов (бекасов)²⁴. Вот расхожее объяснение такого названия: «От звука его крыльев и от токования, сходствующего с бляением барана»²⁵. Странно выглядит такое объяснение, которое не делает различия между звуком голоса птицы и шумом ее крыльев. Скорее, дело в другом: из-за обрядов и поверий, пришедшихся на 1 марта, святая Евдокия стала ассоциироваться как с птицами (куликами), так и с баранами, дающими шерсть для женского рукоделия. Между прочим, «барашком» называли и хохлатую синицу²⁶, а вообще-то птиц с хохолками, как было отмечено выше, могли именовать «авдотьками» или «авдошками».

Запрет на прядение в день Евдокии в контексте бабьего праздника отражен в одной украинской легенде: работающая пряжа укоряла товарку, которая не прядла, такими словами: «Ты святоха-Евдоха, сыдыш на печи, ничего не робыш»²⁷.

Выходит, недаром пряжа-неумеха, о которой поется в известной шуточной народной песне, зовется Дунею:

Жила-была Дуня,
Дуня — тонкопряжа.
Вали-вали, Дуня,
Дуня — тонкопряжа!
Пряла наша Дуня
Ни толсто, ни тонко —
Потолще каната,
Потолще каната —
Потоньше оглобли!..

Никак не выходит у тонкопряжи Евдокии толком прядь. Ей препятствуют в ее деле постоянные помехи: «Пряжа не прядется — / Тонка нитка рвется». Дуня и «берда не сыскала», и не смогла намочить концы и т.д.²⁸ Значит само имя святой Евдокии — «святохи-Евдохи», «Дуни-тонкопряжи» — могло употребляться в народной речи в бранно-шутливом смысле: так

называли нерадивую или неуклюжую пряжу.

Интересно, что прядильно-ткацкие и швейные предприятия в уличном обиходе зовутся «дунькиными фабриками»²⁹. Собиратели блатного жаргона даже считают возможным поместить это словосочетание в жаргонные словари с таким значением: «предприятие, где работают в основном женщины»³⁰. Действительно, еще лет сто назад имя «Евдокия» было широко распространено среди простого народа, так что крестьянок и фабричных работниц можно было всех без разбору обзывать «дуньками». Но ведь хватало и иных простонародных женских имен. Почему же ткацкие и швейные фабрики не назывались, к примеру, «манькиными»?.. Так что, похоже, память о святой Евдокии — бабьей и овечьей заступнице, покровительнице женского домашнего рукоделия — и поныне живет в городском просторечии и жаргоне.

В некоторых обрядовых песнях, что исполнялись во время празднования Масленицы, сама «гостья Масленка», которую обычно олицетворяло чучело в бабьей одежде, именовалась Дуней или Авдотьей³¹.

Считается, что обряды Масленицы некогда составляли с обрядами встречи весны единый комплекс проводов зимы и встречи весны³². Среди масленичных действий есть немало такого, что в древности явно относилось к более позднему весеннему обрядовому циклу, а среди масленичных песен имеются типичные песни-веснянки. Кульминацией праздника были проводы Масленицы, справлявшиеся, разумеется, в конце праздничной недели, в Прощеное воскресенье. Но постепенно сложилась традиция отмечать и встречу Масленицы — в начале недели, в понедельник. Установлено, что этот обычай — недавний и вторичный, он явно возник под влиянием древнего обряда встречи весны и птиц, который отмечался вслед за Масленицей³³. Примечательно, что Масленица именовалась Дуней и Авдотьей по большей части как раз в тех песнях, что пелись при встрече Масленицы. Видимо, это имя было перенесено на Масленицу вместе с темами песен и обрядовыми действиями, которые прежде приурочивались ко дню встречи весны — в частности, к 1 марта, дню святой Евдокии. Так вот и сама Масленица стала зваться Авдотьей.

А еще во времена Масленицы начали исполняться и песни

с очевидными свадебными мотивами — про девушку-невесту Дуню:

Наша деревня не женится,
Красные девушки замуж не йдут.
Ох, красные девушки замуж не йдут.
Задумала Дунярушка, замуж пошла...³⁴

Подобные песни про Дуню были весьма распространены. Они звучали на свадьбах и при некоторых календарных обрядах весенне-летнего цикла, а также были плясовыми, хороводными, лирическими. Пелось в них про Дуню и его миленького, о сватовстве к Дуне или о любви Дуни и Ивана, о Дуне и кузнецах (ср. фольклорных кузнецов, что куют свадьбу) любо же вообще о первом эротическом опыте девушки. Иногда в них появлялись мотивы, сближавшие эти песни с песнями о Дуне-тонкопряхе³⁵. Возможно, закреплению в народных песнях образа любвеобильной Дуняши способствовало и то обстоятельство, что весенний день святой Евдокии был праздником девичьим и бабьим, а на всех подобных праздниках преобладали темы любви, брака и чадородия. Проникновение же песен о Дуне в масленичный фольклорно-обрядовый цикл облегчалось тем, что и само олицетворение Масленицы стали называть Дуней. Да и вообще молодожены находились в центре всех праздничных действий масленичной недели. Даже высказывалось мнение, что Масленица была именно праздником молодоженов прежде всего³⁶.

Итак, Масленица в народных песнях именовалась Авдотьей. Но у нее было и другое фольклорное наименование — Прасковья:
... А масленя Прасковья.
Ой, Прасковья, люли, Прасковья.
Приходи-ка к нам поскорее,
Ой, поскорее, люли, поскорее...³⁷

Прасковья, Прасковья — простонародные формы имени Параскева. Это имя в переводе с греческого означает «пятница». День памяти святой великомученицы Параскевы-Пятницы — 28 октября (по старому стилю). А чуть ранее в том же месяце (14 октября) отмечали память другой святой — преподобной Параскевы. Из-за хронологической близости дней почитания и из-за одноименности обе они для народного восприятия были не слишком различимы. Октябрь в народе называли «грязником»³⁸.

И преподобной Параскеве тоже дали прозвище «грязной» или «грязнухи»³⁹. По народному убеждению, это прозвище связано с тем, что «грязища, слякоть — бывает в то время»⁴⁰. Как свидетельствует автор XIX века И.П. Калинин, «часто св. Параскева называется в простонародии грязнихой — от осенних листьев и грязи, или порошихой — от порошей, т.е. от легкого снега, выпадающего на замерзшую после оттепели землю»⁴¹. С этим мнением согласен исследователь народных традиций В.И. Чичеров: «Прозвище основано на грязи, характеризующей середину октября»⁴².

Однако бытовало стойкое убеждение, что в посвященные Параскеве-Пятнице дни следовало избегать всяких работ, поднимающих пыль — нельзя было прясть, выносить золу и т.п.⁴³ «По народному объяснению, по пятницам не прядут и не пашут, чтобы не запылить матушку-Пятницу и не засорить ей кострикою и пылью глаза»⁴⁴. Такую своеобразную форму принял в этом случае обычный для архаичного праздника запрет работать.

Параскева — «бабья святая», покровительница брака и родов, повитуха. Она опекала женские домашние работы, и прежде всего прядение (ср. еще одно ее прозвище — льняница)⁴⁵. Нарушавшей ее заповеди пряхе она являлась в таком виде: «На ней были все лохмотья да дыры; голова вся платками рваными укутана, из-под них клочья волос повывлезли растрепками; ноги у нее были все в грязи, руки тоже в грязи, и вся она, с головы до ног, была осыпана всякой нечестью и мусором»⁴⁶. Обычное наказание, которому подвергала Параскева-Пятница такую бабу: «Набрала в горсть кострики и запорошила ей очи»⁴⁷.

Итак, похоже, что Параскева-Пятница — сходный со святой Евдокией персонаж народного православия. Обе они опекали девушек и женщин и покровительствовали женскому рукоделию. Поэтому Параскева в народном представлении и имела отношение к кострике, пыли и сору, которые обычны при обработке льна и шерсти. И поскольку дни почитания святой великомученицы Параскевы и преподобной Параскевы приходились на предзимнее ненастное время, пыль эта стала иногда восприниматься как осенняя грязь, а сор мог обернуться снежной пылью, то есть порошей. Слова «пороша», «порох», «прах», «порошок» — однокоренные, исходное их значение — пыль, сор, мелкие крупичицы⁴⁸. При масленичных катаниях

молодоженов окружающий народ частенько требовал, чтобы жена прилюдно целовала мужа. Для этого им кричали: «Порох на губе!» Этот обычай назывался «трясти порох»⁴⁹. Другой связанный с молодоженами веселый масленичный обычай — зарывание их попарно в снег⁵⁰. Снег, выпавший в день венчания, сулил молодым счастье, а про забеременевшую девушку говорили, что ей «снежина попала»⁵¹. К Параскеве-Пятнице, считавшейся покровительницей браков, желавшие быстро выйти замуж девушки обращались так: «Матушка Пятница Параскева! Покрой меня (или: пошли женишка) поскорее!» Эта мольба звучала первого октября (по старому стилю), в день Покрова Пресвятой Богородицы⁵², когда Покров, по народному представлению, землю снегом покрывал, а девушку — женихом (или же покрывал ей голову, то есть делал ее невестой). Так что в контексте Масленицы и посвященных Параскеве праздничных дней снежная пороша стала восприниматься свадебно-эротическим символом.

Вообще у Параскевы-Пятницы и Масленицы много общего. Когда Параскева приходила наказывать тех баб, что пряли по пятницам, она являлась в виде растрепанной женщины в рубище, в драной и грязной, со множеством дыр, одежонке, а нередко была и полуобнаженной или даже нагой⁵³. Для масленичных же костров собирали по деревне весь хлам и старье, само чучело Масленицы тоже обряжали в разную ветхую дрянь и рванину. Да и обзывали ее «рваной» и «грязной»⁵⁴. Если Масленицу изображал живой человек, то он непременно должен был буйствовать, сквернословить и на виду у всех заголяться⁵⁵. И в обрядовых песнях масленицу ругали «гологузкой», «голохвосткой», «курвой», «блядью»⁵⁶. Параскева-Пятница, по определению Т.А. Новичковой, «вечная странница»: она все ходила-бродила, да еще и Смерть водила с собою⁵⁷. Масленица тоже приезжала к людям ненадолго погостить (недаром ее в песнях и обрядовых приговорах именовали «гостьей»), а после уезжала-пропадала, и для участников обряда ее проводов чучело Масленицы явно воплощало холод, зиму, смерть. Вот и у других славянских народов аналогичный ей персонаж назывался Марой, Мараной, Мореной — то есть словом, происходившим от корня «мор» (смерть)⁵⁸.

Олицетворение масленичного праздника звали Авдотьей,

сами обряды Масленицы в языческое время справлялись в более позднее календарное время — очевидно, весной⁵⁹. У масленицы, представляющейся обычно в женском обличи, и у святой Евдокии немало сходного. Так же, как очевидно сходство Евдокии с Параскевой-Пятницей. Возможно, эти образы народного православия запечатлели архаичные черты дохристианского мифологического персонажа — женского божества, которому были посвящены обряды, соответственно открывавшие и завершавшие теплое время года.

Как бы то ни было, но святая Параскева на Руси стала прочно ассоциироваться с мусором, грязью, а в конце концов и с осенней распутицей. Вот потому-то именем этой святой крестьяне и начали называть грязную тряпку — потирашку. В первой половине 70-х годов прошлого века фольклорист Д.Н. Садовников записал в Дмитровском уезде московской губернии такую загадку про потирашку: «Парашка из избы не выходит»⁶⁰. Кстати, Садовников полагал, что словечко «парашка» — бессмысленное: «Здесь сказывается любовь к созвучиям, даже в прямой ущерб смыслу»⁶¹. В «Толковом словаре» Даля (первое издание — 1863—1866 гг., второе издание — 1880—1882 гг.) приведено южнорусское (то есть распространенное к югу от Москвы — например, в Рязанской губернии и возле) диалектное слово «парашник». Это «золотарь, дермовщик, дермопрят, занимающийся очисткой нужн. мест». Попутно Даль указал однокоренные слова: «парашничать», «парашничанье», «парашничество». Само же словцо «параша» Далем не отмечено, да и приведенные слова даны им отдельно от имени «Параскева»⁶². Но по всему выходит, что имя святой начало ассоциироваться уже не просто с жидкой грязью, но и с нечистотами.

Очевидно, самое раннее упоминание слова «парашник» в русской беллетристике имеется в «Записках из Мертвого дома» Ф.М. Достоевского. Эта книга впервые печаталась в 1860—1862 гг., а отражает она личный опыт автора, приговоренного в 1849 г. к четырехлетней каторге. Во 2-й главе 1-й части это слово объясняется так: «Во всякой казарме по положению был один арестант, выбранный артелью, для прислуги в казарме. Он назывался парашником и не ходил на работу. Его занятие состояло в наблюдении за чистотой казармы, в мытье и в

скоблении нар и полов, в приносе и выносе ночного ушата и в доставлении свежей воды в два ведра — утром для умывания, а днем для питья»⁶³. Слово «парашечник» (с тем же значением) упомянуто в романе Л.Н. Толстого «Воскресенье» (1889—1899 гг.), встречается оно также у М.Е. Салтыкова-Щедрина (как презрительное прозвище полкового палача), у Н.С. Леского, В.Г. Короленко и А.П. Чехова⁶⁴. Итак, диалектное словечко вошло в арестантский жаргон.

Интересно, что русские писатели XIX века, которые были столь чуткими к народной речи, приводя производные от слова «параша» термины, само это слово не упоминали. Видимо, им казалось нелепым, что так именовался омерзительный «ночной ушат». А для дворянского уха первой половины XIX века оно было всего лишь простонародным ласковым именем и не более того. Это явствует из произведений А.С. Пушкина («Домик в Коломне», «Медный Всадник», «Граф Нулин»), М.Ю. Лермонтова («Сашка»), И.С. Тургенева («Параша»). А первое известное мне использование слова «параша» уж в значении выносной бадьи для испражнений приведено Н.М. Ядринцевым в книге об арестантах, вышедшей в 1872 г. Ядринцев цитировал арестантскую песню о побеге из острога бродяги Травина:

И выехал наш Травин:

Он в параше сам один.

Только в этой связи, приведя строки из песни узников, где упомянута «параша», автор книги отметил: «в параше, т.е. в некоторой бочке»⁶⁵.

В начале XX века это тюремное словечко, хоть и попало в литературу и в жаргонные словари, было еще малоизвестно. Ну, а в советские времена этот жаргонизм широко распространился, обогатился новыми оттенками значения (унитаз; неправдоподобный слух; радио и т.д.) и, наконец, выскользнул из-под колючей проволоки, став в последние десятилетия частью повседневного уличного обихода. Путь, пройденный этим словцом, не представляет собой ничего исключительного, такое вовсе не редкость: простонародное, локальное, диалектное, мало кому из дворян и обычных горожан понятное слово попадает в жаргон преступников и арестантов, где оно и приживается, главным образом, из-за маловразумительности для мирных обывателей, а затем, уже при советской власти, укоренившись

в этой среде, разбухнув и примелькавшись, выплескивается за пределы тюремно-лагерной системы вместе с прочими гулаговскими выражениями, понятиями, песенками, обычаями, манерами; попадает в словари литературного языка и прочно воцаряется в обиходной речи множества людей — от пионера до пенсионера.

Прослеженные здесь весьма причудливые и выразительные метаморфозы имен святых в который уже раз убеждают в том, что сложное, глубокое, этически ориентированное учение христианства для русского крестьянина было труднодоступным. Православие понималось и усваивалось им поверхностно, верхоглядно, в приноровлении к ежедневному привычному быту, рутинной работе — словом, к подсознательному язычеству его мироощущения. Это помогает понять ту покорную бездумность, с какой в XX век большинство народа отвернулось от христианского вероучения, найдя ему замену в стихийно-языческих суевериях и в насаждаемой властью коммунистической вере.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Шереметьева М.Е. *Земледельческий обряд — «заключение весны» в Калужском крае* // Сб. Калужского гос. музея. Вып. 1. Калуга, 1930. С. 33—60; Пропп В.Я. *Русские аграрные праздники*. СПб., 1995. С. 41—44; Соколова В.К. *Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов*. М., 1979. С. 67: ил.; *Обрядовая поэзия* / Сост., предисл., примеч., подгот. тестов В.И. Жекулкиной, А.Н. Розова. М., 1989. С. 117—184; Коршунков В.А. «На головушку сели!» // *Русская речь*. 1991. № 1. С. 142—146.

2. Даль В.И. *Толковый словарь живого великорусского языка*. Т. 1. М., 1956. С. 3; ср. также: «авдот» — удод (*Словарь русских народных говоров*. Вып. 1. Л., 1965. С. 196.)

3. Максимов С.В. *Нечистая, неведомая и крестная сила*. Т. 2. М., 1993. С. 354.

4. Даль В.И. *Указ. соч.* Т. 2. М., 1956. С. 216.

5. Коршунков В.А. *Тюха: от обрядового печенья до лагерной пайки* // *Проблемы устной истории в СССР: Материалы второй*

научной конференции в г. Кирове 14—15 мая 1991 / Отв. ред. В.А.Бердинских. Киров, 1991. С. 24—26; его же. Советская эпоха в зеркале жаргона // Русская история: Проблемы менталитета: Тезисы докладов научной конференции. Москва, 4—6 октября 1994 г. / Отв. ред. А.А.Горский. М., 1994. С. 138—139.

6. Некоторые из них отмечены в кн.: Макаренко А.А. Сибирский народный календарь. Новосибирск, 1993. С. 136—139.

7. Даль В.И. Указ. соч. Т. 3. М., 1956. С. 533.

8. Там же. Т. 1. С. 187.

9. Там же. Т. 3. С. 533.

10. Максимов С.В. Указ. соч. Т. 2. С. 385.

11. Там же.

12. Даль В.И. Указ. соч. Т.1. С. 91.

13. Макаренко А.А. Указ. соч. С. 51.

14. Коршунков В.А. «На головушку сели!» С. 145.

15. Даль В.И. Указ. соч. Т.4. М., 1956. С. 275.

16. Там же. Т. 3. С. 533.

17. Калинин И.П. Церковно-народный месяцеслов на Руси. М., 1990. С. 102; Прислів'я та приказки: Природа. Господарська діяльність людини / Упорядник М.М.Пазяк. Київ, 1989. С. 388; Коршунков В.А. «На головушку сели!» С. 145.

18. Зеленин Д.К. Описание рукописей ученого архива Русского географического общества. Вып. 1. Пг., 1914. С. 446—447.

19. Миков Л. Первомартенска обредност. София, 1985. С. 74.

20. Макаренко А.А. Указ. соч. С.49.

21. Максимов С.В. Указ. соч. Т. 2. С.352.

22. Словарь русских народных говоров. Вып. 1. С. 197 (со ссылкой на «Смоленский областной словарь» В.Н.Добровольского); см. также: Кондратьева Т.Н. Метаморфозы собственного имени. Казань, 1983. С. 18. Кондратьева почему-то считает, что названия птиц, а также рыб и растений, образованные от имени «Авдотья», можно объяснить этим смоленским словом: «Все эти названия птиц, растений и рыб связаны сходством ярких красок с женской одеждой авдоток, разнаряженных в праздники» (Там же).

23. Максимов С.В. Указ. соч. Т. 2. С. 352.

24. Даль В.И. Указ. соч. Т.1. С. 47; Словарь русских народных говоров. Вып. 2. Л., 1966. С. 107; 109.

25. Словарь русских народных говоров. Вып. 2. С. 107.

26. Там же. Вып. 2. С. 109.

27. Милорадович В. Малорусские народные поверья и рассказы о Пятнице. Киев, 1902. С. 9.
28. Русская народная поэзия: Лирическая поэзия / Сост., подг. текста, предисл. к разделам, коммент. А.Горелова. Л., 1984. С. 131—134.
29. Балдаев Д.С. Словарь народно-блатных топонимов Ленинграда и области // Словарь тюремно-лагерно-блатного жаргона: Речевой и графический портрет советской тюрьмы / Авторы-составители Д.С.Балдаев, В.К.Белко, И.М.Исупов. М., 1992. С. 419; Мильяненко Л. По ту сторону закона: Энциклопедия преступного мира. СПб., 1992. С. 296.
30. Мильяненко Л. Указ. соч. С. 117. Ср.: Словарь тюремно-лагерно-блатного жаргона... С. 72.
31. См., напр.: Поэзия крестьянских праздников / Вступ. ст. подг. текста и примеч. И.И.Земцовского. Л., 1970. С. 244; 263.
32. Соколова В.К. Указ. соч. С. 11; 67.
33. Там же. С. 13—16.
34. Календарно-обрядовая поэзия сибиряков / Сост. Ф.Ф.Болонев, М.Н.Мельников. Новосибирск, 1981. С.147.
35. Русская народная поэзия: Обрядовая поэзия / Сост., подгот. текста К.Чистова и Б.Чистовой. Л., 1984. С. 253—255; Хороводные и игровые песни Сибири / Сост. Ф.Ф.Болонев, М.Н.Мельников. Новосибирск, 1985. С. 144—145; 150—151; 165—166; Русский эротический фольклор / Сост. и науч. ред. А.Топоркова. М., 1995. С.49; 71—72; 106—108; 115—116; 134—135; 266; 295.
36. См.: Соколова В.К. Указ. соч. С. 42.
37. Календарно-обрядовая поэзия сибиряков. С. 142.
38. Даль В.И. Указ. соч. Т. 1. С. 404; Т. 2. С. 669; Коринфский А.А. Народная Русь: Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа. Смоленск, 1995. С. 381; 387.
39. Даль В.И. Указ. соч. Т.3. С. 18;
40. Виноградов Г.С. Материалы для народного календаря русского старожилого населения Сибири // Зап. Тулуновского отд. Общества изучения Сибири и улучшения ее быта. Вып. 1. Иркутск, 1918. С. 29.; см. также: Сахаров И.П. Сказания русского народа: Народный дневник. Праздники и обычаи. СПб., 1885. С. 29.; см. там же.: С. 143—144; Словарь русских народных говоров. Вып. 25. Л., 1990. С. 217.
41. Калинин И.П. Указ. соч. С.36.

42. Чичеров В.И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX веков. М., 1957. С. 42.
43. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М., 1994. С. 234—235; Калинин И.П. Указ. соч. С. 46.
44. Афанасьев А.Н. Указ. соч. Т. 1. С. 233.
45. Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. 2-е изд. / Гл. ред. С.А.Токарев. Т. 2. М., 1992. С. 357; Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 297—298.
46. Максимов С.В. Указ. соч. Т. 2. С. 513.
47. Афанасьев А.Н. Указ. соч. Т. 1. С. 233.
48. Даль В.И. Указ. соч. Т. 3. С. 321—322; Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 3. СПб., 1996. С. 332—333; Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. Т. 2. М., 1994. С. 58.
49. Соколова В.К. Указ. соч. С. 89. Примеч. 45; Морозов И.А., Слепцова И.С. Праздничная культура Вологодского края. Ч. 1: Святки и Масленица. [М.], б.г. Библиотека российского этнографа. С. 263—264.
50. Соколова В.К. Указ. соч. С. 40—42; Морозов И.А., Слепцова И.С. Указ. соч. 254—256.
51. Афанасьев А.Н. Указ. соч. Т. 1. С. 240.
52. Там же. Т. 1. С. 237.
53. Там же. Т. 1. С. 232—233; Максимов С.В. Указ. соч. Т. 2. С. 513; Славянская мифология: Энциклопедический словарь. С. 297.
54. Соколова В.К. Указ. соч. С. 24: ил.
55. Там же. С. 29; 31.
56. Болонев Ф.Ф. Поэзия земледельческих праздников // Календарно-обрядовая поэзия сибиряков. С. 11; Русский эротический фольклор. С. 310—311.
57. Русский демонологический словарь/ Автор-составитель Т.А.Новичкова. СПб., 1995. С. 475—476.
58. Соколова В.К. Указ. соч. С. 13—36; 83: ил.; см. также: Бояркин В.Д., Степанова Л.И. Масленица в Ростов поехала // Русская речь. 1986. № 2. С. 117—119.
59. Соколова В.К. Указ. соч. С. 11; 67; ср.: Клейн Л.С. Происхождение Масленицы // Традиционные верования в современной культуре этносов / Отв. ред. Е.В.Горбачева. СПб., 1993. С. 104—122.
60. Садовников Д.Н. Загадки русского народа: Сборник

загадок, вопросов, притч и задач. М., 1959. С. 57.

61. Там же. С. 271. Примеч. 242.

62. Даль В.И. Указ. соч. Т. 3. С. 18.

63. Достоевский Ф.М. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 3. М., 1956. С. 412. (Другое упоминание этого слова — в 6-й главе 2-й части книги); там же. Т. 3. С. 642.

64. Словарь современного русского литературного языка. Т. 9. М.; Л., 1959. С. 180; Кондратьева Т.Н. Указ. соч. С. 82.

65. Ядринцев Н.М. Русская община в тюрьме и ссылке. СПб., 1872. С. 114.

СОДЕРЖАНИЕ

От составителей	3
<i>Лурье В.М. (г. Санкт-Петербург)</i> Святая Чаша в раннехристианском чинопоследовании домашнего причащения (с приложением заметки о коптском чине Исполнения Чаши)	4
<i>Кривушин И.В. (г. Иваново)</i> Евагрий Схоластик: закат церковно-историографического жанра	29
<i>Бармин А.В. (г. Москва)</i> Языковые сложности споров XI—XII вв. о «Filioque»	51
<i>Малахов С.Н. (г. Армавир)</i> Новый мир ислама в письмах патриарха Николая Мистика	63
<i>Барабанов Н.Д. (г. Волгоград)</i> От Гилу до вурколаков. Демонология и приходское Православие в Византии	81
<i>Макаров Д.И. (г. Екатеринбург)</i> Создание и организация мироздания в интерпретации Григория Паламы (по материалам шестой гомилии)	97
<i>Белоненко В.С. (г. Санкт-Петербург)</i> Материалы для истории новгородского монастыря Рождества Богородицы на Лисьей горке	108
<i>Алексеев А.И. (г. Санкт-Петербург)</i> «Трифоновский» сборник как источник для изучения русской религиозности конца XIV—XV вв.	129

<i>Дубаков А.В. (г. Волгоград)</i> Образование Астраханской епархии в XVI — начале XVII в.	146
<i>Ульяновский В.И. (г. Киев)</i> Мотив «пронесения чаши» в религиозно-церковной деятельности Бориса Годунова 1604—1605 гг.	174
<i>Тюменцев И.О. (г. Волгоград)</i> Русские самозванцы 1606—1607 годов и народная религиозность	212
<i>Седов П.В. (г. Санкт-Петербурге)</i> Проекты изменения церковной иерархии в царствование Федора Алексеевича	268
<i>Коришунков В.А. (г. Киров)</i> Авдошка и Параша: имена святых в простонародном обиходе	316

**СРЕДНЕВЕКОВОЕ ПРАВОСЛАВИЕ
ОТ ПРИХОДА ДО ПАТРИАРХАТА**

Сборник научных статей

Выпуск 2

Главный редактор *А.В. Шестакова*
Редакторы *Т.Ю. Лященко, С.И. Валентей, Л.В. Ремнева,*
Т.А. Сус, О.С. Кашук
Технический редактор *А.В. Черников*
Художник *Н.Н. Захарова*

ЛР № 020406 от 12.02.97

Подписано в печать 22.12.98. Формат 60х84/16.
Бумага типографская № 1. Гарнитура Таймс. Усл. печ. л. 19,5.
Уч-изд. л. 21,0. Тираж 250 экз. Заказ **050** «С» 69.

Издательство Волгоградского государственного университета
400062, Волгоград, ул. 2-я Продольная, 30.